N12<524112991 021
ubTÜBINGEN

W. STEINHILBER
Buchbinderei
MÖSSINGEN

426 fachref. HV Z 73/328

M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1. 27. Jahrgang Januar 1973

Nach dem Sieg der Koalition

Analysen — **Dogmatismus an den deutschen Hochschulen (Helmut Kohlenberger)**

Kursänderung in der Vermögenspolitik? (Paul Becher)

Interview — **Katholizismus nach den Bundestagswahlen. Gespräch mit Minister Dr. Vogel**

Dokumente — **Ökumenischer Theologenkonsens über Eucharistie und Amt**

Meinungen — **Weltformel contra Schöpfungsglaube oder Entmythologisierung der Wissenschaft? (J. P. Michael)**

Synode '72 — **Berichte und Analysen über die Synoden in der Bundesrepublik, in der Schweiz und in der DDR**

1 1973 Kb 190.4°

Inhalt

1 Nach dem Sieg der Koalition (D. A. Seeber)

Kirchliche Vorgänge

5 Der Fall Pfürtner
8 Die schwierige Lage der Kirche in der ČSSR
9 Spanien: Warten auf das Dokument der Bischofskonferenz
11 US-Bischöfe zu Fragen von Erziehung und Bildung

Gesellschaftliche Entwicklungen

13 Mitbestimmung oder Dogmatismus? Zur Situation an den Hochschulen in der Bundesrepublik (Helmut Kohlenberger)
17 Kursänderung in der Vermögenspolitik? Ein grundlegendes Orientierungsproblem der Gewerkschaften (Paul Becher)

Interview

19 Katholizismus nach den Bundestagswahlen. Ein Gespräch mit dem Präsidenten des ZdK, Dr. Bernhard Vogel

Tagungsbericht

26 Der Heilige Geist vom Volk Gottes vergessen? Zu einer Wochenendtagung der Katholischen Akademie in Bayern

Kirchliche Zeitfragen

29 Konfliktstoff im schwarzen Kontinent. Einheimischer Klerus und ausländische Missionare in Schwarzafrika (Dagmar Plum)

Dokumentation

33 Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt. Zu den Studienergebnissen der Gruppe von Dombes
33 — Dokument I: Grundlagen für einen Konsens über die Eucharistie
36 — Dokument II: Teilkonsens über das kirchliche Amt

Themen und Meinungen im Blickpunkt

40 Weltformel contra Schöpfungsglaube. Zum Versuch einer Entmythologisierung der Wissenschaften (J. R. Michael)

Sonderberichterstattung Synode (XIV)

42 Welche Zielsetzung? Bundesdeutsche Synode vor einer Neubesinnung
45 Beginn mit Zuversicht. Zur ersten Arbeitssession der Diözesansynoden in der Schweiz
48 DDR-Synode unter Systemzwang. Zum Stand der vorbereitenden Diskussion

51 **Kurzinformationen**

Unveröffentlichte Enzyklika über Rassismus und Antisemitismus — Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Religionsunterricht — Appell der Kirchen an die Bundesregierung zur Intensivierung der Entwicklungspolitik — Konflikte um ein Priesterteam in Toulouse — Gegensätze auf der Synode der orthodoxen Kirche Griechenlands — Neue Führungsspitze beim lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM

53 **Bücher**

Josef Blank: Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz; August Brunner: Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik; Jakobus Wössner (Hrsg.): Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche

55 **Zeitschriftenschau**

56 **Personen und Ereignisse**

Verlag: Herder KG, Freiburg i. Br.

Schriftleitung:

David A. Seeber (Chefredakteur)
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 6.40 DM, im Abonnement 5.80 DM (für Studenten 5.40 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, Wollzeile 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

27. Jahrgang 1973

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

Inhaltsverzeichnis des 27. Jahrgangs

Leitartikel

Nach dem Sieg der Koalition 1– 5
Gesellschaft – Fetisch oder Buhmann? 57– 60
Ist das Salz schal? 109–111
Rund um das römische Konsistorium 163–165
Gefährdet der Mensch sich selbst? 215–218
Angst vor dem Getto? 267–270
Sind wir ökumenisch fehlprogrammiert? 319–321
Der Papst, der Vatikan und die Teilkirchen . . . 379–382
Sind wir pädagogisch unterentwickelt? 439–442
Kirche ohne Zuversicht? 491–495
Strategie der Bereinigung? 543–546
Glaube fordert 603–606

Kirchliche Vorgänge

Der Fall Pfürtner 5– 8
Die schwierige Lage der Kirche in der ČSSR . . . 8– 9
Spanien: Warten auf das Dokument der Bischofskonferenz 9– 11
US-Bischöfe zu Fragen von Erziehung und Bildung 11– 13
Kongreß italienischer Zeitschriften in Florenz . . . 60– 63
EKD-Synode in Bremen 63– 64
Kirchliche Aufbauhilfe für Vietnam 112–114
Die Kontakte zwischen Vatikan und DDR 114–116
Spaniens Bischöfe über Kirche und Staat 116–119
Golda Meirs Audienz bei Paul VI. 119–121
Die neuen Bischöfe in der Tschechoslowakei . . . 166–167
Bedrängte Kirche in Schwarzafrika 168–170
Erklärungen der Bischöfe Südvietnams nach dem Waffenstillstand 218–220
Vor einer lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft 220–221
Was wird aus der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen 270–272
Heiße Eisen im französischen Katholizismus . . . 272–276
Zur Aufhebung der konfessionellen Ausnahmeartikel in der Schweiz 322–324
Grundsatzfragen und Wahlen bei der Coburger Synode der EKD 324–326
Chiles Bischöfe in Konflikt mit Allende? 326–328
Bemerkenswertes bei den Ulrichsfeiern in Augsburg 383–385
Englische Vorschau auf das Jahr 2000 385–387
Die katholische Pfingstbewegung in den USA . . . 387–389
Apostolische Administratoren in der DDR 442–445
Katholische Schulen in den USA erneut unter Druck 445–448
Kurskorrektur im Weltkirchenrat? 495–497
Burundi abermals vergessen? 497–499
Brasilianische Bischöfe wenden sich gegen die Regierung 499–501
Die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischöfe 547–549
Die Kirche Chiles nach dem Sturz Allendes . . . 549–551
Klarheit über Moçambique? 552–555
Neue Verlautbarungen zur Interkommunion . . . 607–608
Wohin steuert Prag in der Kirchenpolitik? 609–610

Gesellschaftliche Entwicklungen

Mitbestimmung oder Dogmatismus? Zur Situation an den Hochschulen in der Bundesrepublik (Helmut Kohlenberger) 13– 17
Kursänderung in der Vermögenspolitik? Ein grundlegendes Orientierungsproblem der Gewerkschaften (Paul Becher) 17– 19
Ist werdendes Leben kein Rechtsgut? Zum Abtreibungsurteil des Obersten Bundesgerichts der USA (Norbert Sommer) 121–124
Die SED und der Westen. Aufweichungsangst in der DDR? (Herbert Prauß) 170–173
Die erweiterte EWG als Entwicklungspartner. Integrationstendenzen und Störungen (Peter Keppeler) 173–176
Weichenstellung für die Hochschulpolitik. Zum Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 29. Mai 1973 (Michael Zöller) 329–331
Selbstdarstellung à la Honecker. Die Weltjugendfestspiele in Ost-Berlin (E.-A. Jauch) 448–451
Neuordnung des Jugendhilfegesetzes in der Bundesrepublik. Zu einem Diskussionsentwurf des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit (Hubertus Junge) 502–506
Baubodenrecht im Widerstreit. Zu den Reformvorschlägen aus Kirchen, Parteien, Verbänden (Rüdiger Göb) 506–512
Die Kirche in Staat und Gesellschaft 555–565
– Bundesrepublik: Korrektur im Verhältnis von Kirche und Staat? (D. A. Seeber) 555–558
– Österreich: Konfrontation mit der Regierung (Fritz Csoklich) 558–562
– Frankreich: Prophetische Distanz zum Staat? (Rudolf Lewandowski) 562–565
Was wird aus der vorschulischen Erziehung? Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion (Hans Herbert Deißler) 611–615

Das Interview

Katholizismus nach den Bundestagswahlen. Ein Gespräch mit dem Präsidenten des ZdK Dr. Vogel . 19– 26
Was kann die gemeinsame Synode erreichen? Ein Gespräch mit Professor Karl Lehmann 69– 77
Der Mensch unter der Spannung des Bösen. Ein Gespräch mit dem Stuttgarter Psychotherapeuten Rudolf Affemann 125–137
Reform des § 218. Der Standpunkt des Arztes. Ein Gespräch mit dem Gynäkologen Hermann Hepp 232–238
Ist menschliches Leben verfügbar? Ein Gespräch zum Thema Euthanasie mit Professor Markus von Lutterotti 238–244
Was bewegt die Kirche Lateinamerikas? Ein Gespräch mit dem CELAM-Präsidenten Bischof Eduardo Pironio 283–286
Evangelische Thesen über Gewalt. Ein Gespräch mit Staatssekretär Roman Herzog 331–337
Unfehlbarkeit. Die Meinung von Hans Küng. Fragen der Redaktion an den Tübinger Theologen . . . 422–427
Ist die Seelsorge durch Nachwuchsmangel gefährdet? Ein Gespräch mit Bischof Heinrich Tenhumberg . 464–474
Staat und Kirche – Partner, Fremde oder Gegner? Ein Gespräch mit Prälat Wilhelm Wöste . . . 512–518
Der Selbstmord und die Selbstmordgefährdeten – Fakten und Interpretationen. Ein Gespräch mit dem Ulmer Psychiater Heinz Henseler 566–572
Was haben die Bischöfe mit Europa zu tun? Ein Gespräch mit Bischofsvikar Sustar 616–621

Diskussion und Kontroverse

Probleme kirchlicher Sexualethik 143–151
– Thesen zu einem Forumsgespräch (Stephan H. Pfürtner) 144–148
– Eine Antwort zu den Thesen von Prof. Pfürtner (Bernhard Stoeckle) 148–151
Zur Bevölkerungssituation in der BRD 176–185

Kb 190.4°
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

– Der Geburtenrückgang als statistisches und gesellschaftspolitisches Problem (Hermann Schubnell) . 176–181
– Fragen aus der Sicht der Sozialethik (Josef Rief) 181–185
Fragen der kirchlichen Sexualethik (II) 286–296
– Wo liegen die Differenzen? (Stephan H. Pfürtner) 287–293
– Entgegnung auf die Einwände Pfürtners (Bernhard Stoeckle) 293–296
Fragen kirchlicher Sexualethik (III) 390–399
– Fällige moraltheologische Konkretionen (Bernhard Stoeckle) 390–393
– Konkretionen sach- und situationsgerecht (Stephan H. Pfürtner) 393–399

Kirchliches Zeitgeschehen

Der XV. Evangelische Kirchentag in Düsseldorf . . 399–415
– Kirchenversammlung zwischen Spiel und Besinnung (Otto Schempp) 399–402
– Der Kirchentag und die Glaubensfrage 402–415
– – Worauf ist Verlaß? (Gerhard Szczesny) . . . 402–404
– – Der Tod in der Mitte des Lebens (Dorothee Sölle) 411–412
– – Der Christ und das Jenseits (Helmut Thielicke) 412–415
Materialien zur Priesterfrage 451–474
– Priester- und Priesternachwuchsstatistik (Gregor Siefer) 451–460
– Die Priester unter der Lupe der Demoskopen. Zum Report über die Umfrage von 1971 460–464
– Ist die Seelsorge durch Nachwuchsmangel gefährdet? Ein Gespräch mit Bischof Heinrich Tenhumberg 464–474

Dokumentation

Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt. Zu den Studienergebnissen der Gruppe von Dombes 33– 39
– Dokument I: Grundlagen für einen Konsens über die Eucharistie 33– 36
– Dokument II: Teilkonsens über das kirchliche Amt 36– 39
Dokumentation zu einem ökumenischen Memorandum. Zur Auseinandersetzung um die „Ämterstudie" deutscher ökumenischer Institute 156–160
Die Kirche und die politische Ordnung. Ein Arbeitspapier aus der Gemeinsamen Synode 186–190
Zur Reform des Abtreibungsstrafrechts 222–238
– Die Entscheidung steht bevor. Zum Stand der vorliegenden Entwürfe 222–229
– Stellungnahme der Vollversammlung des ZdK . . 229–230
– Erklärung des Rates der EKD 230–232
– Der Standpunkt des Arztes. Ein Gespräch mit dem Gynäkologen Hermann Hepp 232–238
Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Schutz des ungeborenen Lebens 296–299
Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit 338–341
Irrtümer über die Kirche? Eine Dokumentation zur Erklärung der Glaubenskongregation vom 5. Juli 416–427
– Erklärung der Glaubenskongregation 416–421
– Stellungnahme des Sekretariates der DBK . . . 421–422
– Die Meinung von Hans Küng. Fragen der Redaktion an den Tübinger Theologen 422–427
Wozu Religionsunterricht? Ein Hirtenbrief der hessischen Bischöfe zum Schuljahresbeginn 474–476
Erklärungen der deutschen Bischöfe zu politischen Fragen 572–575
– Gegen Gewalt und Terror in der Welt 573–574
– Zur Sorge um die straffällig gewordenen Mitbürger 574–575
Die Stellung der Kirchen im demokratischen Verfassungsstaat. Ein Diskussionsbeitrag des Beirates für politische Fragen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 621–624

Ökumenische Perspektiven

Gemeinsamer Glaube in getrennten Kirchen. Zum „Neuen Glaubensbuch" evangelischer und katholischer Theologen (Magnus Löhrer) 244–249
Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen heute? Versuch einer Standortbestimmung (Günther Gaßmann) 342–344
350–355
Projekt mit vielen Hindernissen. Zur Vorbereitung einer panorthodoxen Synode (H. M. Biedermann) 519–524

Zeitberichte

Wahltrends in Deutschland. Ein Rückblick auf die Bundestagswahlen 1972 (Elisabeth Noelle-Neumann, Friedrich Tennstädt) 77– 89
Der Mensch unter der Spannung des Bösen . . . 125–143
– Paul VI.: Der Teufel ein lebendiges Wesen . . . 125–127
– Kein Bedarf für den Teufel? Zum Kontext der Papstansprache vom 15. 11. 1972 (Erich Zenger) . 128–131
– Schuld, Schulderfahrung und Gewissen. Ein Gespräch mit dem Stuttgarter Psychotherapeuten Rudolf Affemann 131–137
– Beichtkrise und Bußerneuerung. Zur jüngsten Diskussion im deutschen Sprachraum (Gisbert Greshake) 137–143
Die Kirche in Lateinamerika – Instrument der Politik? Zur Entwicklung seit der Konferenz von Medellin (Hans Zwiefelhofer) 276–283
Religiosität an der Ruhr. Zum Ergebnis von zwei religionssoziologischen Felduntersuchungen (Ursula Boos-Nünning) 362–369
Sterben und Tod heute 575–590
– Lebenserwartung und Todesursachen (Hermann Schubnell) 576–581
– Sterben und Tod im Bewußtsein der Gegenwart (Gregor Siefer) 581–586
– Lebensverlängerung – Sterben – Euthanasie (Rudolf Kautzky) 586–590

Problemberichte

Was heißt Auferstehung Jesu? Zum Stand ihrer theologischen Interpretation (Rolf Baumann) . . . 190–196
Neues Bewußtsein durch Meditation? Methoden, Motive und Ziele gegenwärtiger Meditationsbewegungen (Joseph Sauer) 304–310
Das Dogma von der Unfehlbarkeit. Zur bisherigen Diskussion um Küngs „Unfehlbar?" (Raymund Schwager) 524–529
Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie (Gisbert Greshake) 625–634

Kirchliche Zeitfragen

Konfliktstoff im schwarzen Kontinent. Einheimischer Klerus und ausländische Missionare in Schwarzafrika (Dagmar Plum) 29– 33
Auf dem Weg zu einer deutschen Vulgata. Die deutsche Einheitsübersetzung der Bibel vor dem Abschluß (Otto Knoch) 529–535

Themen und Meinungen im Blickfeld

Weltformel kontra Schöpfungsglaube. Zum Versuch einer Entmythologisierung der Wissenschaften (J. P. Michael) 40– 42
Tiefenpsychologie und religiöse Erfahrung. Zum Briefwechsel von C. G. Jung (Walter Strolz) 152–156
Technik und Verantwortung. Zum Bemühen eines Technikers um ethische Selbsthilfe (Heinrich-Jürgen Schulte-Vieting) 202–206
Strukturwandel der Kirche – Verhängnis oder Chance? Zu einer Auseinandersetzung zwischen Karl Rahner und Wigand Siebel (Ferdinand W. Menne) 310–313
Testfall für Demokratie und Bildungspolitik? Demokratie und Menschenverständnis der hessischen Rahmenrichtlinien (Hanna-Renate Laurien) 476–483

Überformung des Glaubens durch Religion. Zur geschichtlichen Bewältigung eines aktuellen Themas (Joseph Blank) 590–594

Länderberichte

Australien im Jahre 1973. Ein Land mit neuem Selbstbewußtsein 196–202
Brasiliens Kirche unter der Herrschaft des Militärs. Ein nicht ausgetragener Konflikt mit vielen Stationen 249–256
Vom Getto in die Unsicherheit. Zur Gegenwartssituation der Katholiken in England 356–362
Erleichterungen für die Kirche in Ungarn? 484–486
Priesterkrise und Basisgemeinden in Frankreich . . 535–539
Führungskrise in den Kirchen von Griechenhand und Zypern. Mängel in der orthodoxen kirchlichen Struktur 638–642

Tagungsberichte

Der Heilige Geist – vom Volk Gottes vergessen? Zu einer Wochenendtagung der Katholischen Akademie in Bayern 26– 28
Emanzipation als Erlösung? Zur jüngsten Tagung deutscher Dogmatiker und Fundamentaltheologen 64– 67
Chancen des Alterns. Zur Pastoraltagung des Österreichischen Pastoralinstitutes 67– 69
Ökumenische Wende der Weltmission? Zur Weltmissionskonferenz in Bangkok 206–209
Die Rückfrage nach dem historischen Jesus. Zu einer Tagung katholischer Neutestamentler (Karl Kertelge) 299–304
Ausländische Privatinvestitionen in Entwicklungsländern. Ergebnisse einer Studientagung bei der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg (Theodor Dams) 369–372
Verständigungsschwierigkeiten mit der SPD. Zwei Tagungen mit unterschiedlichem Profil 428–431
Manipulation und Sittlichkeit. Zum ersten Kongreß europäischer Moraltheologen (Dietmar Mieth) . 634–638

Sonderberichterstattung Synode

Welche Zielsetzung? Bundesdeutsche Synode vor einer Neubesinnung 42– 44
Beginn mit Zuversicht. Zur Ersten Arbeitssession der Diözesansynoden in der Schweiz 45– 48
DDR-Synode unter Systemzwang. Zum Stand der vorbereitenden Diskussionen 48– 51
Die zweite Arbeitssitzung in Würzburg 89–101
– Die „Laienpredigt“: zweite Lesung bestanden . . 90– 92
– Die Themen erster Lesung 92– 95
– Die unvollendete Ökumenediskussion 95– 97
– Das Gesamtprogramm 97– 99
– Dokumentation Synode. Die Synoden-Rede von Bischof Harms 99–101
Zur ersten Vollversammlung der Pastoralsynode der DDR 256–262
Vorblick auf die vierte Vollversammlung in Würzburg 595–598
Die zweite Vollversammlung der Pastoralsynode in Dresden 642–646

Forum

Hans Küng und die Unfehlbarkeitsdebatte. Ein offener Brief von Adolf Kolping 647–649

Kurzinformationen

Unveröffentlichte Enzyklika über Rassismus und Antisemitismus 51
Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Religionsunterricht 51– 52
Appell der Kirchen an die Bundesregierung zur Intensivierung der Entwicklungspolitik 52
Konflikte um ein Priesterteam in Toulouse 52
Gegensätze auf der Synode der orthodoxen Kirche Griechenlands 52– 53
Neue Führungsspitze beim lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM 53
Die Ansprachen des Papstes zur Weihnachts- und Neujahrszeit 102
Die Weltmissionskonferenz in Bangkok 102
Vorschläge zur Behebung der Wohnungsnot von Studenten 102–103
Ausweisung europäischer Missionare aus Uganda . 103
Kirchliche Stimmen aus Ruanda zu den blutigen Auseinandersetzungen in Burundi 103–104
Anpassung der Liturgie an chinesische Traditionen 104
Die Thesen der Jungdemokraten zur Trennung von Kirche und Staat 160–161
Die letzte Vollversammlung der österreichischen Bischöfe 161
Erstes nationales Pastoralgespräch in den Niederlanden 161–162
Die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 210
Gemeinsames ökumenisches Memorandum der Diözese Münster und der Evangelischen Landeskirche Westfalen-Lippe 210
Stellungnahme der holländischen Bischöfe zur Interkommunion 210–211
Auswirkungen der Weltwährungskrise auf die Missions- und Entwicklungshilfe 211
Die erste Sitzung des Zentralausschusses Asiatischer Bischofskonferenzen 211–212
Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 262–263
Publizistische Attacken in Albanien gegen den Vatikan 263
Der Erzbischof von Durban kritisiert das Apartheid-System 263–264
Christenverfolgung in Nepal dementiert 264
Der koptische Patriarch Shenouda III. zu Besuch im Vatikan 314
Fünftes Europäisches Katechumenatstreffen . . . 314
Kritik an kirchlicher Entwicklungshilfe 314–315
Kongreß der „Laissez-les-vivre“-Bewegung in Straßburg 315
Ein kirchliches Komitee für den Wiederaufbau in Vietnam 315
Kehrtwendung in der Abtreibungsgesetzgebung in Japan und Australien 316
Neuer Anlauf zum Lutherischen Weltbund und römischen Einheitssekretariat 316
Vorbereitungsphase des Jubiläumsjahres offiziell eröffnet 372–373
Besuch von Staats- und Parteichef Ceausescu bei Paul VI. 373
Studientagung über Synodenfragen in Lugano . . 373–374
Amerikanischer Kongreß verabschiedet Gewissensklausel für Ärzte und Pflegepersonal bei legalem Schwangerschaftsabbruch 374
Nordostbrasilianische Bischöfe kritisieren die Regierung ihres Landes 374
Hilfsmaßnahmen wegen der Dürrekatastrophe in West- und Zentralafrika 374–375
Schweizerische Ordinarienkonferenz über extremistische Tendenzen in der Kirche 431–432
Bericht der Generalsynode der Kirche von England über die Interkommunion 432
Ökumenische Konferenz über die technologische Zukunft der Industrienationen 432–433
Entscheidung des Obersten Gerichtshofes der USA gegen staatliche Finanzierung privater Schulen . 433
Konfessionsstatistische Entwicklungen in den USA . 433
Protest der rhodesischen Bischöfe gegen das neue Landgesetz 433–434
Die Glaubenskongregation über Geschiedene, die wieder geheiratet haben 486
Kardinal Willebrands zum 25. Jahrestag der Gründung des Weltrates der Kirchen 486–487
Protestantische Reaktionen auf „Mysterium Ecclesiae“ 487
Das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes in Eisenach 487

Die VIII. Theologische Woche in Kinshasa 487–488
Stellungnahme des Arbeitskreises für Eherecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe zur Reform des staatlichen Familienrechts 539
Auseinandersetzung um den „Angola-Sonntag“ . . 539–540
Indisches Seminar über Religion und Entwicklung . 540
Internationale Woche für Religionssoziologie in Den Haag 540–541
Achte Generalversammlung der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“ 598–599
Ergebnisse der Beratungen der Gemeinsamen Internationalen Kommission anglikanischer und römisch-katholischer Theologen 599
Die Bischöfe Ostasiens über die Bedeutung des Konfuzianismus für die Evangelisation in Asien . . 599
Vorschläge des kongolesischen Kardinals Malula zur Mitarbeit der Laien in der Kirche 599–600
Gründung des Maximilian-Kolbe-Werkes 649
Dritte katholisch-lutherisch-reformierte Theologenkonferenz über die Ehe 649–650
Tagung der Generalsynode der VELKD in Travemünde 650
Der neue Laienrat des koptischen Patriarchats von Alexandrien 650
Existenz des „Christlichen Instituts in Johannesburg bedroht 650–651
Protest der christlichen Kirchen Südkoreas gegen Verletzung der Menschenrechte 651–652

Buchrezensionen

53 104 212 264 375 434 488 600 652

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion 55 106 213 265 316 376 436 489 541 601 653
Philosophie und Anthropologie 55 317
Kultur und Gesellschaft 55 107 213 265 317 377 437 490 541 601 653
Kirche und Ökumene 107 377 437 602 654

Personen und Ereignisse

56 108 162 214 266 318 378 438 490 542 602 654

Soziographische Beilagen

Daten der Bevölkerungsentwicklung. Überblick und Vergleich der Entwicklung in den Industriestaaten und in den Ländern der Dritten Welt (Hermann Schubnell) 345–349
Daten der Bevölkerungsentwicklung II. Die Bevölkerungsentwicklung im Deutschen Reich und in der Bundesrepublik Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert und Vorausschätzungen bis zum Jahre 2014 (Hermann Schubnell) 405–410

Sachregister

A

Abtreibungsstrafrecht 121ff. 222ff. 262 297
- in den USA 121ff.
- Gesetzesentwürfe in der Bundesrepublik 222ff.
- Fristenmodell 223 238
- Indikationenmodelle 223f. 233ff.
- internationale Rechtslage 226
Adoptionsrecht, Reform des 230
Altes Testament 434
Altkatholische Kirche 548
Amt, kirchliches 35 36ff. 419 487
- und apostolische Sukzession 36 157
- und Gemeinde 37 157
- und Ordination 38 158
- in der ökumenischen Diskussion 36ff. 157ff.
Anglikanische Kirche 432
Anthropologie 434
Anthropotechnik 637
Antisemitismus 51
Apostolische Nuntien 544ff.
Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen 210 548
Auferstehung 413
Auferstehung Jesu 190
Auferstehungshoffnung 194
Ausländerseelsorge 548
Ausländische Arbeitnehmer
- als Thema der Gemeinsamen Synode 94 596
- Integrationsbemühungen 94
- und ökumenische Verantwortung 95

B

Baubodenrecht 506ff.
- und Stadtkrise 506
- und Eigentum 507
- Planungswertausgleich 511
- Enteignung und Entschädigung 510
Beichte 137
- s. auch Bußsakrament und Bußfeiern
Bevölkerungsentwicklung 176ff. 405ff.
Bewährungshelfer 575
Bibel
- Deutsche Einheitsübersetzung 530ff.
Bildmeditation 308
Bildung 441 477ff. 482
Bildungspolitik 476
Bischof 386
Bundestagswahl 1972 1ff. 20ff. 78ff.
- und Katholiken 20
- Stellungnahme des ZdK 21 25
- und § 218 des StGB 21 24
- und politische Toleranz 21
- demoskopische Prognosen 78ff.
- Ausgangslage der Parteien 79
- wahlentscheidende Gruppen 85f.
Bund Freiheit der Wissenschaften 15
Bußfeiern 138
- Herkunft und Sinn 138
- Sakramentalität 139
- Gemeindepraxis 138
- Dekret der Glaubenskongregation 140
- Position der deutschen Bischöfe 141
- als Thema der Gemeinsamen Synode 142
Bußsakrament 139
- Definition von Trient 139
- Dekret der Glaubenskongregation 140
- Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz 141

C

CDU/CSU 1ff. 20ff. 78ff.
CELAM 53 283ff.
Charismatische Bewegung 387 606
Christentum 402
Christologie 221 314 604

D

Deutsche Bischofskonferenz 210 546
Deutsches Pastoralinstitut 547
Diakonie 50 645
Dogma 418
Dogmatik 434
Dogmatische Sätze 418
Dogmeninterpretation 424

E

Ehe 341 397 574 645
- Unauflöslichkeit 486
Eherecht 539
Eigentumspolitik 263
Einheit der Kirche 97 220 320 385
Einheitsgesangbuch 541
EKD 63 324ff. 331 557
- Auseinandersetzung um die neue Grundordnung 63
- Neuwahlen 324
Emanzipation 441
Emanzipationsbewußtsein 3
Entwicklungshilfe 63 314
Entwicklungshilfe-Steuergesetz 370
Entwicklungspolitik 52 211 369ff.
Erbgut 242
Erlösung 65ff.
- und Sündenbegriff 65
- und Befreiung 65
- und Emanzipationsgeschichte 66
- und christliche Leidensgeschichte 66
Eros 392
Erstbeichte 547f.
Erwachsenenbildung 12
Erwachsenenkatechumenat 314
Erziehung 439
- christliche 11ff.
Erziehungsberatung 574
Eschatologie 624ff.
Eschatologischer Vorbehalt 630
Ethik 216 287ff. 390ff.
Eucharistie 33ff. 321 375
- als Opfer und Mahl 34
- Realpräsenz 34
- und Heiliger Geist 34
- und Amt 35
- und Kirchengemeinschaft 33ff.
Europa 384 616ff.
- kirchliche Zusammenarbeit 384 616ff.
- als Aufgabe der Kirche 617ff.
Europäische Gemeinschaft (EWG, EG) 173
- und Welthandel 174
- als Entwicklungspartner 175
Euthanasie 217 238 589
- Begriff 239
- und Sterbehilfe 239
- Rolle des Arztes 240 588
- ethische Gesichtspunkte 240ff.
Evangelischer Kirchentag 399ff.
Exegese 130 247 299ff.

F

Familie 180 182ff. 262 612
- und Gesellschaft 182
- als Kleinfamilie 184
- als Erziehungsinstitution 612
Familienplanung 47
Familienrecht 539
FDP 2 5 20 79ff. 555ff.
Frau 179 297
- in der Kirche 488
Freiheitsrechte 336
Friedenspriester 9 167
Fundamentaltheologie 247

G

Gebet 153 652
Geburtenrückgang 176ff.
- statistische Entwicklung 177ff.
- Ursachen 178f.
- Auswirkungen auf die Familie 182ff.
Geschichte 65
- als Befreiungsprozeß 65
Geschichtsphilosophie 628
Geschiedene 486
Geschlechtlichkeit 338
Geschlechtsverkehr, vorehelicher 391 397
Gesellschaft 57ff. 186
- und individuelle Erwartenshaltung 58
- als Projektionsobjekt 58
- und Leistung 58
- und Kirche 58
- und Staat 185ff.
Gewalt 285 331ff. 548 573
Gewaltmonopol 336
Gewerkschaften 87
Gewissen 135 217 570
Glaube 46 260 264 291 309 367f. 380 475 487 590
Glaubensfähigkeit 494
Glaubensgewißheit 520
Glaubenskongregation 379 417 421 423 486
Glaubensnot 494
Gnosis 303
Gott 153 308 411 609
Gottesbegriff 153
Gottesdienst 401 606
Gottesdienstbesuch 493
Große Koalition 1
Grundwerte 217

H

Heilethos 294
Heiliger Geist 26ff. 425
- im frühen Christentum 27
- und Kirche 28
Heiliges Jahr 372
Hermeneutik 627
Hessische Rahmenrichtlinien
- für Deutsch und Gesellschaftslehre 476ff.
- für Religionsunterricht 475
Herz- und Kreislauferkrankungen 579
Hierarchie der Wahrheiten 424
Hochschulen 13ff. 328
- Grenzen der Autonomie 14
- etatistische Tendenzen 14
- Berufungspolitik 16 330
- Paritäten 15 329
Hochschulpolitik 15 328
Hochsprache 478
Humangenetik 242

I

Interkommunion 210 320 432 607f.

J

Jenseits 412 605
Jesus 299ff.
- Kriterien der Historizität 301
- und Traditionsentwicklung 301
Judentum 105
Jugend 88 102 605
Jugendarbeit 596ff.
Jugendhilfegesetz 502ff.
Jugendpastoral 98 493

K

Kardinalskollegium 164ff.
Katholiken 3f.
- und SPD 3
- und Bundestagswahlen 1972 20ff.
KDSE 210
Kindergarten 612ff.
Kindersterblichkeit 576 583
Kirche 4 23f. 87 109ff. 160 186ff. 289 310ff. 363ff. 381 416ff. 491
- und Parteien 23 187f. 268 431 516
- und Geschichtlichkeit 110
- und Pluralismus 110
- und Emanzipation 111
- und Staat 160 186ff. 512 555ff. 621ff.
- und bedrohte Selbstidentität 289
- und Strukturwandel 310
- und Soziologie 310ff.
- und Unfehlbarkeit 417
- und Identitätskrise 492
- und öffentlich-rechtliche Stellung 555ff.
Kirchensteuer 556
Kirchlichkeit
- Verschiebungen in den letzten Jahren 366
- unterschiedliche Grade der Partizipation 367
Kollegialität, bischöfliche 384
Konfuzianismus 599
Konstantinische Wende 592
Koptische Kirche 651
Kraftfahrzeugunfälle 579
Kreuzestheologie 104
- bei Jürgen Moltmann 104

L

Laienmitverantwortung 50 357
Laienpredigt 90f.
- als Thema der Gemeinsamen Synode 90f.
- Einspruch der Kleruskongregation 90
Lebenserwartung 576
Lebensqualität 432
Lehramt, kirchliches 380
Leistungsgesellschaft 58 73 98
Lernziele 477
Leuenberger Konkordie 220
Liturgie 104
- Anpassung an chinesische Traditionen 104
Lutherischer Weltbund 316

M

Manipulation 635ff.
- und Sittlichkeit 637
- manipulativer Kreislauf 636
Masturbation 390 394
Materie 105
Maximilian-Kolbe-Werk 649
Meditation 304ff.
- transzendentale 305
- naturale 307
- religiöse 307
- objektlose 308
Meditationspraktiken, östliche 305ff.
Menschenrechte 598
Mischehe 47 262 321
Monogamie 295
Moraltheologie 5ff. 340
Mutter-Kind-Verhältnis 569
Mysterium Ecclesiae 487
Mythos 303

N

Narrative Theologie 66
Neues Glaubensbuch 244ff.

O

Ökumene 33ff. 95ff. 206ff. 210 220f. 245ff. 319ff. 548 596
- und Eucharistie 33ff.
- und Amt 37ff
- als Thema der Gemeinsamen Synode 95ff. 596
- und Weltmission 206ff.
Ökumenischer Rat der Kirchen 342ff. 486 495f.
- und ökumenische Bewegung 343
- und konfessionelle Weltbünde 343
- und Einheit der Kirche 355
- Personalpolitik 344 351
- Verfassungs- und Strukturreform 351
Orden 98 488 595 597
Ordenspriester 387
Ordination
- verheirateter Männer 469f.
- für Teilbereiche 471
Ostererscheinungen 192
Österreich-Synode 161

P

Panorthodoxe Synode 519
- geplante Themen 520
- Kritik von Theologen 521
- Interesse der Jugend 522
Papst 379 383 422
Papstwahl 165
- mögliche Mitwirkung der Mitglieder des Rates der Bischofssynode 165
- und der Patriarchen der katholischen Ostkirchen 165
Parteien 1ff. 20ff.
Pastoralsynode in der DDR 49ff. 257 642ff.
- Themenauswahl 49 257
- vorbereitende Pastoralkongresse 50
- erste Vollversammlung 266ff.
- zweite Vollversammlung 642ff.
Petrusamt 381
Pfingstbewegung 387
Pluralismus, theologischer 246
Polarisierung 61
Politische Linke 60f. 430
Politisches Nachtgebet 401
Politische Theologie 312
Priester 451ff.
- soziale Herkunft 460f.
- und Amtsverständnis 461
- und Armut 463
- und Zölibat 463
- Altersstruktur 452
- Amtsniederlegungen 453 467
- und Parteien 549
Priesterausbildung 459 466 473
Priesterbefragungen 460ff. 465
Priesterkrise 462 535
Priesternachwuchs 452ff. 464ff. 492
Priesterseminar 466
Priestertum 418 422
Psychopharmaka 571
Publizistik 268

R

Rassismus 51 199
Religionssoziologie 54 363ff. 376 435 488
Religionsunterricht 51 98 105 442 474ff.
- Erklärung der deutschen Bischöfe 51
- als Thema der Gemeinsamen Synode 98
Ritualismus 313
Ritus 311ff.
Römische Kurie 163ff. 384 445
- personelles Revirement 164

S

Sakramentenpastoral 98
Schöpfungsglaube 40ff.
- und Mythos 40
- und Offenbarung 41
- in der Verkündigung der Kirche 42
Schuld 131ff. 155 292 442
- und Abbau der innerseelischen Moral 131
- und Nazismus 132 134
- und Gewissen 135
- individuelle und Gesellschaft 133
- im Horizont der Offenbarung
Schulderfahrung 132 212
Schuldprojektion 133
Schwangerschaftsabbruch 121ff. 161 216ff. 296ff.
- Urteil des Obersten Bundesgerichts in den USA 121ff.
- Gesetzesentwürfe in der Bundesrepublik 222ff.
- Medizinisch-soziale Indikation 234
- soziale Indikation 224 234
- Notlageindikation 224
- Hilfsmaßnahmen 229 232 236
- Gutachter- und Beratungsstellen 225 229
- Gewissensklausel für Ärzte und Schwestern 373
Schweizer Diözesansynoden 45ff.
- erste Plenarversammlung 45ff.
- zweite Plenarversammlung 48
- erste gesamtschweizerische Vollversammlung 260
SED 170ff.
Seelsorge 464
Selbstmord 217 566ff. 579
- Zunahme von Selbstmordhandlungen 566
- Bilanzselbstmoral 568
- und Selbstwertgefühl 568
Sexualethik 143ff. 287ff. 390ff.
- in der kirchlichen Lehrtradition 144
- nach dem Neuen Testament 144f.
- und Moralerziehung 147
- und heutige Anthropologie 150 289
Sexualität 7 46 143ff. 161 283ff.
Sinnfrage 605
Sonntagsgebot 493
Soteriologie 65
Sozialdemokratische Partei Deutschlands 1ff. 20ff. 78ff. 428ff.
Sozialliberale Koalition 1ff.
Soziologie 310 435 540
Spartacus 449
Spiel 398 400
Staatskirchenrecht 6 652
Sterilisation 223 239
Strafvollzug 575
Subsidiaritätsprinzip 517
Sünde 137ff.
Synode, Gemeinsame der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 42ff. 69ff. 89ff. 595ff.
- Dritte Vollversammlung (zweite Arbeitssitzung) 89ff.
- Programm der vierten Vollversammlung 595ff.
- Leitthema 70
- Programm 43 69 89 97f.
- Prioritäten 43
- Verfahrensfragen 74
- gesamtkirchliche Bedeutung 76

T

Taoismus 599
Technik 202ff.
- und Wertfreiheit 203
- und Ethik 202ff.
- und Sinnfrage 204
Technologie 432
Teufel 125ff.
- nach der Lehre Pauls VI. 125f.
- in der neueren theologischen Diskussion 128ff.
- in der Sicht der Exegese 130
Theologie 427
Theologie der Befreiung 66 631
Theologie der Hoffnung 629
Theologiestudium 459
Tiefenpsychologie 152ff.
Tod 240 401 411 413 581
- Kriterien 240ff.

- Gehirntod 241
- künstliche Lebensverlängerung 240 587
- Verdrängung 585
Todesangst 412
Todeserfahrung 582
Todesursachen 576 578
Tötung auf Verlangen 588
Tradition 380
Transzendenz 403 622f.

U

Unfehlbarkeit 417ff. 422f. 525 646ff.
- des Papstes 417 425 525
- der Kirche 417
- der Konzilien 526
Universität 13ff. 328 439

V

Vatikan 8 114 379 383f.
- Ostpolitik 382 444 610
- Friedensbemühungen 382
VELKD 650
Verfassungsstaat 621
Verkündigung 103
Vermögenspolitik 17ff.
- Ziel 17
- Initiative der IG-Metall 17
- und überbetriebliche Ertragsbeteiligung 18
- und Mitbestimmung 17
- gesellschaftspolitische Funktion 18f.
Verwaltungsgerichtsbarkeit, kirchliche 93
Vietnam-Hilfe 112f.
Viri probati 470 545
Vorschulische Erziehung 612ff.

W

Wählermotivation 3 21ff. 82ff.
Weltdienst 50
Weltjugendfestspiele 448
Weltmission 102 207f.
Weltreligionen 489
Weltwährungskrise 211
Werdendes Leben 121
- personale Qualität 123
Westdeutsche Rektorenkonferenz 14

Y

Yoga 304

Z

Zen-Buddhismus 305
Zölibat 52 463 545
Zwei-Reiche-Lehre 487

Länder

A

Afrika 29ff. 168ff.
- Einheimischer Klerus und ausländische Missionare 29 33
- Priesternachwuchs 29 31
- Wirtschaftliche Lage des einheimischen Klerus 30
- Grundbesitz ausländischer Missionsgesellschaften 31
- Zölibat 32
- Konflikte der Kirche mit afrikanischen Regierungen 168ff.
- Angriffe auf Kirchenführer 169
- Afrikanische Formen des Staatsabsolutismus 169

Ägypten 650f.
- Neuer „zentraler Laienrat" beim koptischen Patriarchat von Alexandrien 650
- Unterstützung der Muslim-Brüder durch Präsident Anwar as-Sadat 651
- Angriffe auf die christliche Minderheit 651

Albanien 102 263
- Unterdrückung von Kirche und Religion 102
- Appell Papst Pauls VI. 102
- Attacken auf den Vatikan 263
- Verbot jeglicher Religionsausübung 263

Angola 539f.
- Befreiungsbewegung 540
- Kampagne für die Befreiungsbewegungen in der Bundesrepublik 539f.

Argentinien 578 580
- Mittlere Lebenserwartung 578
- Sterbefälle durch Selbstmord 580

Asien 211 599
- Sitzung des Zentralausschusses der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 211
- Bedeutung des Konfuzianismus 599

Australien 196ff. 316
- Eucharistischer Kongreß in Melbourne 196
- Erste Maßnahme der Regierung Whitlam 198
- Neuer Nationalismus 199
- Stellung der Ureinwohner 200
- Verhältnis zwischen den Konfessionen 201
- Kirchliche Reformen 202
- Ablehnung der Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs 316
- Antiabtreibungsslogans 316

B

Brasilien 249ff. 374 499ff.
- Die Herrschaft der Militärs 249
- Die politische und wirtschaftliche Lage 250
- Religiosität 250
- Volkskatholizismus 251
- Tendenzen und Richtungen im Episkopat 252 255
- Konflikte zwischen Bischöfen und Militärregierung 249 253
- SUDENE (Superintendanz für die Entwicklung des Nordostens) 374
- Soziale Kritik der Bischöfe des Nordostens 374
- Proteste der Bischöfe 500
- Verhaftungen von Priestern 501
- Wirtschaftsstatistik 500

Bulgarien 520
- Vorbereitungsarbeiten für die panorthodoxe Synode 520

Bundesrepublik Deutschland s. Sachregister 1ff. 3 13ff. 14 16f. 17ff. 19ff. 20 51 51ff. 52 63ff. 69 77 87 89ff. 102f. 112 156 160 176 186 210 220 222ff. 229ff. 230 262 270 324 325 329ff. 333ff. 338 342ff. 383ff. 399ff. 405 428ff. 440ff. 451ff. 460ff. 474ff. 476ff. 502ff. 506 512 539 543ff. 547ff. 555ff. 611ff. 621ff. 649f.
- Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen 270ff.
- Baubodenrecht 506ff.
- Bevölkerungsentwicklung 176ff. 405
- Bildungspolitik 440ff. 476ff.
- – Auswahl und Leistung 440f.
- – Hessische Rahmenrichtlinien für Deutsch und Geschichte 476ff.
- Bundestagswahl 1972 1ff. 19ff. 77ff.
- Deutsche Bischofskonferenz 51 112 210 296ff. 338ff. 474ff. 539 547ff.
- – Erklärung zum Religionsunterricht 51f.
- – Aufruf zur Wiederaufbauhilfe für Vietnam 112
- – Frühjahrsvollversammlung 1973 210
- – Hirtenwort zur Reform des Abtreibungsstrafrechts 296ff.
- – Hirtenbrief zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit 338ff.
- – Hirtenbrief der hessischen Bischöfe über den Religionsunterricht 474ff.
- – Stellungnahme des Kommissariats der Bischöfe zu Ehe- und Familienrecht 539
- – Herbstvollversammlung 547ff.
- Erklärungen der deutschen Bischofskonferenz 51f. 112
- – Zum Religionsunterricht 51f.
- – Aufruf zur Wiederaufbauhilfe für Vietnam 112
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 63ff. 230ff. 324ff. 325 333ff.
- – Tagung der EKD-Synode in Bremen 63ff.
- – Erklärung zur Reform des Abtreibungsstrafrechts 230ff.
- – Tagung der Synode in Coburg 324ff.
- – Neuwahl des Ratsvorsitzenden 325
- – Thesenreihe über Gewalt und Gewaltanwendung 333ff.
- Evangelischer Kirchentag in Düsseldorf 399ff.
- Gemeinsame Stellungnahmen der Kirchen 52
- – An die Bundesregierung zur Intensivierung der Entwicklungspolitik 52
- Gemeinsame Synode s. Sachregister
- Hochschulen 13ff. 14 16f. 329ff.
- – Politische Situation 13
- – Regionale Unterschiede 14
- – Fehlende Studienreform 16f.
- – Urteil des Bundesverfassungsgerichts 329ff.
- Jugendhilfegesetz 502ff.
- Kirche und Staat 160 186ff. 512ff. 555ff. 621ff.
- – Thesen der Jungdemokraten 160
- – Arbeitspapier der Kommission V der Gemeinsamen Synode 186ff.
- – Positive oder negative Neutralität 513f.
- – Verfassungsrechtliche Situation 557
- Klerus 451ff. 460ff.
- – Priester- und Priesternachwuchsstatistik 451ff.
- – Ergebnisse der Priesterumfrage von 1971 460ff.
- Konflikt Nuntius Bafile – Bischof Kempf 543ff.
- Ökumene 156ff. 210 220f.
- – Memorandum der Ökumenischen Universitätsinstitute zur Ämterfrage 156ff.
- – Gemeinsame Erklärung des Bistums Münster und der Evangelischen Kirche Westfalen-Lippe 210
- – Leuenberger Konkordie und EKD 220f.
- Reform des Abtreibungsstrafrechts 222ff.
- Religion und kirchliche Religiosität (an der Ruhr) 342ff.
- Situation des Katholizismus 1ff. 3 19ff. 20 69 87 89ff. 428ff.
- – Verhältnis zu den Parteien 3 20 87
- – und Gemeinsame Synode 69ff. 89ff.
- – Verhältnis zur SPD 428ff.
- Ulrichsfeier in Augsburg 383ff.
- VELKD-Synoden in Travemünde 649f.
- Vermögenspolitik 17ff.
- Vorschulische Erziehung 611ff.
- Zentralkomitee der deutschen Katholiken 102f. 262 229ff. 621ff.
- – Vorschläge zur Behebung der Wohnungsnot der Studenten 102f.
- – Frühjahrsvollversammlung 262
- – Stellungnahme zur Reform des Abtreibungsstrafrechts 229ff.

– – Diskussionsbeitrag des Beirats für politische Fragen zum Verhältnis Kirche und Staat 621ff.
Burundi 103 168 497ff.
– Massaker 103 497
– Stellungnahme des Erzbischofs von Kabgayi 103
– Stellungnahmen der Bischöfe 498

C

Chile 549ff. 654
– Der Sturz Allendes 549
– Griffe der Militärjunta 550
– Die Position der Kirche 550
– Kritik an Kardinal Silva Henríquez 551
– Erklärungen von Kardinal Silva Henríquez in Europa 654

D

Deutsche Demokratische Republik 49 114ff. 170ff. 256ff. 442ff. 448ff. 455
– Pastoralsynode s. Sachregister 49 642ff.
– Kontakte zum Vatikan 115
– Bemühungen um die Neuregelung der Jurisdiktionsbezirke 116
– Abgrenzungsstrategie gegenüber der Bundesrepublik 170
– Abwehr des Sozialdemokratismus 171
– Druck auf die Kirchen 172
– Ernennung apostolischer Administratoren 442f.
– Gerüchte über Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Vatikan 444
– Weltjugendfestspiele in Ostberlin 448ff.
– Priesteramtskandidaten 455

E

England 356ff. 385ff. 432
– Gegenwartsituation der Katholiken 356ff.
– – Einfluß der Iren 356
– – Aufschwung der Katholiken 357
– – Die „alten Katholiken" 358
– – Autoritätskrise 359
– – Universitätsseelsorge 362
– – Anglikanische Kirche 360
– Projektstudie „Die Kirche 2000" 385ff.
– National Conference of Priests (NCP) 386
– Ökumene 360 386
– Generalsynode der Kirche von England 432
Europa s. Sachregister

F

Frankreich 52 272ff. 315 535ff. 563ff. 578 580
– Konflikt zwischen Bischof und Priestern in Toulouse 52
– Kirche und Rüstungspolitik 272
– Wehrdienstverweigerer 273
– Waffenhandel 273 565
– Erklärung eines Bischofskomitees über das Verhältnis von Christen und Juden 274
– Kardinal Marty über Glaubensverkündigung 275
– Kritik an Kardinal Marty 276
– Kongreß der Bewegung „Laissez-le-vivre" 315
– Intervention von Bischof Riobé 535
– Priestergruppen 536
– Basisgemeinden 537
– Kirchlicher Protest gegen Atomrüstung 563
– Nachwirkungen der Maiunruhen von 1968 564
– Katholiken und Marxisten 564
– Mittlere Lebenserwartung 578
– Sterbefälle durch Selbstmord 580

G

Gabun 168
Griechenland 52 638ff.
– Vollversammlung der Synode der orthodoxen Kirche 52
– Regierung und Bischofsernennungen 53
– Einfluß der Militärregierung auf die Kirche 638f.
– Die Rolle des Erzbischofs Hieronymus 638
– Kirchlicher Einfluß der „Zoi-Bruderschaft" 639
– Kirchliche Reformen in der orthodoxen Kirche 640
– Konflikt mit dem ökumenischen Patriarchen 640
Guinea-Bissau 540
– Befreiungsbewegungen 540

H

Holland s. Niederlande

I

Indien 540 578
– Seminar über Religion und Entwicklung in Bangalore 540
– Annäherung an die marxistische Analyse 540
– Mittlere Lebenserwartung 578
Irland 580
– Sterbefälle durch Selbstmord 580
Israel 119ff.
– Vatikanbesuch von Golda Meir 119
– und Internationalisierung Jerusalems 120
Italien 60ff. 580
– Kongreß linkskatholischer Zeitschriften in Florenz 60
– Kirchlich-politische Polarisierung 61
– Konflikt um die ACLI 61
– Volksreligiosität 62
– Spontangruppen 62
– Katholiken und radikale Linke 63
– Sterbefälle durch Selbstmord 580

J

Japan 316 578 580
– Eingrenzung des Abtreibungsstrafrechts 316
– Hormonale Empfängnisregelung 316
– Mittlere Lebenserwartung 578
– Sterbefälle durch Selbstmord 580

L

Lateinamerika 53 276ff.
– Vierte Generalversammlung des CELAM 53 284
– Kirchlich-politischer Gärungsprozeß 276
– Langfristige Umorientierung der Kirche 277
– Folgen der Urbanisierung 278
– Theologie der Befreiung 280
– Glaubensprobleme 286

M

Mali 374
– Dürrekatastrophe 374
Mozambique 552ff.
– FRELIMO 552ff.
– Massaker im Tete-Distrikt 552
– Klarstellung der Bischöfe 554
– Ausbau von Wehrdörfern 553

N

Nepal 264
– Gerüchte über Christenverfolgung 264
– Missionierungsverbot 264
Niederlande 161 210f. 540
– Verbot des nationalen Pastoralrates durch den Apostolischen Stuhl 161
– Nationales Pastoralgespräch 161
– Angriffe auf Bischof Gijsen 162
– Erklärung der Bischöfe zur Interkommunion 210
– Internationale Woche für Religionssoziologie in Den Haag 540
Niger 374
– Dürrekatastrophe 374

O

Obervolta 374 578
– Dürrekatastrophe 374
– Mittlere Lebenserwartung 578

Österreich 67f. 161 456 558ff. 580
- Österreichsynode s. Sachregister
- Pastoraltagung des österreichischen Pastoralinstitutes 67
- Außerordentliche Vollversammlung der Bischofskonferenz 161
- Stellungnahmen zur Änderung des Abtreibungsstrafrechts (§ 144) 161 558
- Entwicklung des Priesternachwuchses 456
- Konflikt zwischen SPÖ und Kirche 559
- Entwicklungen innerhalb der ÖVP 561
- Kirche und Gewerkschaftsbund 561f.
- Sterbefälle durch Selbstmord 580

P

Philippinen 542
Polen 649 654
- Maximilian-Kolbe-Werk 649
- Besuch von Kardinal Döpfner 649
- Vatikanbesuch des Außenministers Olszowsky 654

R

Rhodesien 433f.
- Land Tenure Act 433
- Innerkatholische Auseinandersetzung über die Rassenpolitik der Regierung 434
Rumänien 373
- Vatikanbesuch von Staats- und Parteichef Nicolai Ceauşescu 373
- Katholiken byzantinischen Ritus' 373

S

Senegal 374
- Dürrekatastrophe 374
Somalia 168
- Schließung der Missionsstationen 168
- Ausweisung aller ausländischen Missionare 168
Spanien 9f. 116ff.
- Bemühungen um die Revision des Konkordates 9
- Arbeitsdokument der Bischöfe über das Verhältnis Kirche–Staat 10
- Erklärung der Bischöfe über das Laienapostolat 10
- Kritik der Bischöfe an Polizeiverhören 11
- Das Priestergefängnis in Zamora 11
- Asamblea conjunta obispos-sacerdotes 1971 116
- Pluralismus unter den Katholiken 117
- Verhältnis Staat–Kirche 10 116ff.
- Verzicht auf kirchliche Privilegien 118
Südafrikanische Republik 263 650
- Äußerungen von Bischof Hurrley zur Apartheid 263
- Umsiedlungsfolgen 263
- Angriffe auf das „Christliche Institut" in Johannesburg 650
Südkorea 651
- Verletzung der Menschenrechte 651
- Christlicher Protest gegen das Kriegsrecht 651
- Die Haltung von Kardinal Stephan Kim 652
Schweden 578 580
- Mittlere Lebenserwartung 578
- Sterbefälle durch Selbstmord 580
Schweiz 5ff. 260ff. 322ff. 431 456 607f. 649f.
- Diözesansynoden s. Sachregister
- Der Fall Pfürtner 5
- - Staatskirchenrechtliche Implikationen 6
- - Verhalten der Bischöfe 6
- - Politische Auswirkungen 6
- Aufhebung der konfessionellen Ausnahmeartikel 322ff.
- Erklärung der deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz zu innerkirchlichen Auseinandersetzungen 431
- Traditionalistenpresse 432
- Entwicklung des Priesternachwuchses 456
- Arbeitsdokument der ökumenischen Gesprächskommissionen über die Interkommunion 607f.
- Katholisch-Lutherisch-Reformierte Kirchenkonferenz in Basel 649f.

T

Tansania 499
- Stellungnahme der Bischöfe zu den Massakern in Burundi 499
- Kirchliche Hilfeleistungen an die Flüchtlinge 499
Thailand 102 206ff.
- Weltmissionskonferenz in Bangkok 102 206ff.
Tschad 374
- Dürrekatastrophe 374
Tschechoslowakei 8f. 166ff. 445 609ff.
- Verhandlungen mit dem Vatikan 8 166
- Entlassung von Geistlichen 8
- Die Rolle der Friedenspriester 9 610
- Ernennung neuer Bischöfe 166ff. 445
- Kardinalserhebung von Bischof Trochta 167
- Liquidierung der Orden 609
- Drosselung des Priesternachwuchses 609f.
- Gleichschaltung katholischer Publikationsorgane 610

U

UdSSR 578
- Mittlere Lebenserwartung 578
Uganda 103 168 602
- Ausweisung europäischer Missionare
- Appell Papst Pauls VI. 103
- Beschuldigungen gegen den Erzbischof von Kampala 103
- Amins Lob christlicher Missionare 602
Ungarn 445 484ff.
- Verhandlungen mit dem Vatikan 484
- Personelle Probleme der katholischen Kirche 484
- Kommunistische Kirchenpolitik 485
USA s. Vereinigte Staaten

V

Vatikan s. Sachregister
Vereinigte Staaten von Nordamerika 11ff. 121ff. 374 387ff. 433 445ff. 580
- Hirtenwort der Bischöfe über Erziehung und Bildung 11
- Neuer Vorrang für die Erwachsenenbildung 12
- Studentenseelsorge 13
- Urteil des Obersten Gerichtshofes zum Abtreibungsstrafrecht 121ff.
- Forderung nach Gewissensklausel für Ärzte und Pflegepersonal bei legalem Schwangerschaftsabbruch 374
- Katholische Pfingstbewegung 387ff.
- Urteil des Obersten Gerichtshofes über die Finanzierung von Privatschulen 433 445ff.
- Konfessionsstatistik 433
- Sterbefälle durch Selbstmord 580
Vietnam 102 112ff. 218ff. 315
- Äußerungen Papst Pauls VI. 102
- Kirchliche Aufbauhilfe 112
- Flüchtlingshilfe 113
- Unterschiede Nord–Süd 113
- Langfristige Planungen 114
- Hirtenbrief der südvietnamesischen Bischöfe zur Lage im Lande und zur Trennung zwischen Nord und Süd 218ff.
- Komitee für den Wiederaufbau 315

Z

Zaire 168ff. 487f. 599f.
- Angriffe Staatspräsidents Mobutus auf Kardinal Malula 168
- Verbot konfessioneller Zeitungen und Zeitschriften 168
- Einschränkung der Versammlungsfreiheit 169
- Theologische Woche von Kinshasa über Amt und Dienst der Kirche 487f.
- Pastoralkonzept für die Mitwirkung der Laien im kirchlichen Dienst 599f.
Zypern 638 641
- Konflikt um Erzbischof Makarios 641
- Einfluß der Mönche 641
- Neue Metropolen 642

Personen

A

Abe, M. 437
Achtenhagen, F. 483
Adam, Nestor, Bischof von Sitten, Vorsitzender der Bischofskonferenz 7 261
Adler, G. 152
Adorno, Theodor, W. 393
Affemann, Ralf 65
Affemann, Rudolf 125
Aichelin, Helmut 325
Alfrink, Bernard Jan Kardinal, Erzbischof von Utrecht 161
Allessandrini, Federico 120
Alvarez, A. 586
Alvarez, Elias Yanes, Bischof, Sekretär der Bischofskonferenz 10
Amalorpavadass, D. S. 540
Amery, Carl 634
Amin Dada, Idi, Staatspräsident Ugandas 103 168 378 602
Ananda, W. 489
Antonelli, Ferdinando Giuseppe Kardinal, Sekretär der Kongregation für die Heiligsprechungsprozesse 162 164
Appel, A. 487
Arafat, Yassir 451
Arapura, J. P. 376
Arnau, Narciso Jubany, Kardinal Erzbischof von Barcelona 10 117 162 164
Arnold, F. X. 293
Arns, Evaristo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 162 164 253
Arroyo, González 283
Arrupe, Pedro 542
Askari, H. 489
Assmann, Hugo 279 634
Athanasiadès 46
Aubert, R. 634
Audinet, Jacques 634
Auer, A. 293
Aufderbeck, Hugo, Bischof von Erfurt 257 f. 442
Augustinus 593
Aujaleu, E. 377
Aujoulat, C.-P. 377
Autret, M. 377
Averkamp, Ludwig, Weihbischof von Münster 162

B

Bafile, Corrado, Erzbischof, Päpstlicher Nuntius in der BRD 543
Balducci, Ernesto 60
Balthasar, Hans Urs von 196 307 627 633
Bambach, H. 615
Bánk, József, Bischof 484
Barth, Karl 590 626 633
Barth, Markus 653
Baum, G. 148 213
Bebilacqua, Antonio Kardinal 164
Beck, Horst, W. 40 55
Beckel, Albrecht 649
Becker, Hellmut 476
Beckmann, Heinz 496
Beierwaltes, W. 293
Bellinger, Gerhard 105
Bellotti, Luigi, Erzbischof, Pro-Nuntius in Uganda 103
Bendokat, R. 372
Benelli, Giovanni, Erzbischof, Substitut im Staatssekretariat 373 379 383
Bengsch, Alfred Kardinal, Erzbischof von Berlin 49 115 f. 256 643
Benya, Anto 560
Bérard 45
Berenguer, Vincente 552
Bergengruen, Hermann 378
Bernardin, Joseph L., Erzbischof von Cincinnati 56 447
Bernes, Claire 266
Berrigan, Daniel 56
Berrigan, Philipp 56
Bertrams, W. 600
Bertsch, P. L. 98
Besnard, A.-M. 55
Bethge, E. 55
Beuerle, Klaus 438
Beulieu, P. 653
Beyerhaus, Peter 208
Beyers-Naudé, C. F. 650
Biayenda, Émile Kardinal, Erzbischof von Brazzaville 162
Binh, Paul, Erzbischof von Saigon 599
Binswanger, L. 212
Bitter, Wilhelm 307
Blackmun, Harry A. 121
Blanco, Carrero 118
Blank, Josef 193 195 265 293 311 437 590
Bläser, Peter 530
Bloch, Ernst 65 130 483
Boe, Camille Ndzi, früherer Generalvikar von Libreville in Gabun 108
Bockemann, P. 590
Böckle, Franz 293 399 428 634
Boismard, Marie-Émile 128
Böll, Heinrich 531
Bolte, Adolf, Bischof von Fulda 93
Bongo, Albert, Präsident von Gabun 266
Bonhoeffer, D. 594
Bonnet, H. 55
Boos-Nünning, Ursula 362
Bornhäuser, D. H. 220
Borowoi, Vitali 214
Bovone, Alberto 378
Boyer, R. 55
Braecklein, I., Präses des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR 64 487
Brandenburg, Albert 385
Brandt, Willy 3 f. 20 52
Brash, Alan 542
Bratsiotis, N. 523
Bratsiotis, P. 523
Braun, Johannes, Apostolischer Administrator in Magdeburg 442 642
Braun, W. 148
Braunschweig-Ullmann, Renate 283
Breiteneicher, H. J. 615
Breschnew, Leonid 378 573
Breslin, Thomas 51
Brezanóczy, Pál, früherer Erzbischof von Eger 484
Brien, André 314
Brisch, Ulrich 94
Broda, Christian 559
Broeske, Raimund 258
Brouwer, H. J. 67 f.
Brown, Brian 650
Buber, Martin 55 307
Buchheim, Hans 428 430
Buckley, James 374
Buckley, Joseph 386
Bültmann, Elmar 371
Bultmann, Rudolf 190 195 626 633
Busek, Erhard 561
Buthelezi, Chief 214
Butler, Christopher 359
Byrne, James E. 388

C

Cáceres, Leonardo 328
Cadotsch 45
Calheiros, Waldyr, Bischof von Volta Redonda 253 f.
Camader, Raul Zambrano, Bischof des Kolumbianischen Bistums Facatativá 108
Câmara, Hélder Pessoa, Erzbischof von Recife 252 f. 374 450 501
Casaldaliga, Petro, Bischof von São Felix de Araguaia 253 501
Casaroli, Agostino, Erzbischof, Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche 114 119 166 318 373 378 443 484 490 654
Cassaigne, Jean, Bischof von Saigon 654
Castro, Benjamin de Arriba y Kardinal, Erzbischof von Tarragona (Spanien) 163
Castro, Emilio 209 283
Cavada, Carlos Oviedo 328
Chardin, Teilhard de 629 633
Chauchard, Paul 315
Cheli, Giovanni 8 167 484
Chenu, M.-D. 653
Chesterton, G. K. 357
Cirarda Lachiondo, J. M., Bischof von Córdoba 10
Clark, W. H. 106
Claß, Helmut, württembergischer Landesbischof 326 491 650
Cohen, Harald 388
Comblin, Joseph 279
Concetti, Gino 129
Confalonieri, Carlo Kardinal, Präfekt der Kongregation für die Bischöfe 165
Congar, Yves M.-J. 265 311 525
Conze, Werner 483
Cordeiro, Joseph Kardinal, Erzbischof von Karatschi 162 164
Correll, Werner 614
Cox, Harvey 630
Cren, P.-R. 55
Cserhaáti, Jósef, Erzbischof von Eger 484
Cunningham, Adrian 361

D

Dabrowski, Bronislaw, Weihbischof 654
Dahrendorf, Ralf 310 451
Dalai Lama 602
Dammertz, Viktor 93
Dams, Theodor 369
Davis, Angela 451
Debout, M. 55
De Givry 45
Deißler, Hans-Herbert 615
Delarue, Jacques 438
Delling, G. 195
Demitrios I. (Papadopulos) griechisch-orthodoxer (ökumenischer) Patriarch von Konstantinopel 496 640
Deschwanden, Leo von 54
Deskur, André-Marie 602
Destanne de Bernis, G. 377
Deutsch, Karl 283
Dialotelli, Alfa 602
Dibelius, Otto, Bischof, Vorsitzender des Rates der evangelischen Kirche Deutschlands 530
Dietzfelbinger, Hermann, Landesbischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern 63 f. 221 316 324 378 487 650
Dirks, Marianne 267
Djagom, Donatus, Bischof (Indonesien) 211
D'Monte, D. V. 438
Dohnanyi, Klaus von, Bundeswissenschaftsminister 14
Doman, Glenn 615
Döpfner, Julius Kardinal, Erzbischof von München und Freising 43 90 99 210 378 491 543 547 573 654
Dorado Soto, Antonio, Bischof von Cádiz 10
Dörner, K. 185
Dorticos, Owaldo 542
Drinan, Robert 490
D'Souza, Patrick, Bischof (Indien) 211
Dudás, Miklós, früherer Bischof von Hajdudorog 484
Dumont, C. 608
Dumoulin, H. 310
Dupuy, P. 274
Duque, Anibal Muñoz Kardinal, Erzbischof von Bogotá 162
Duquoc, Christian 128
Durand, Ricardo, Erzbischof von Cuzco 278 283
Dürckheim, Karlfried Graf 305

E

Eagleton, Terry 361
Ebeling, Gerhard 193 293
Ebert, Karl, Weihbischof in Erfurt 443
Ebneter, Albert 607 f.
Eckert, W. P. 489
Edelby, Neophytus, Erzbischof von Aleppo 275
Egenter, R. 393
Ehrenström, N. 343
Ehrhardt, H. 590
Ehrlich, Ernst Ludwig 105
Elchinger, Arthur, Bischof von Straßburg 108 274 314 563 607
Emeis, D. 437
Endrey, Mihály 484
Engelke, Ernst 267
Eppler, Erhard 63 372
Erb, Alfons 649
Erhard, Ludwig 1
Erikson, Erich 393
Erlemann, Edmund 162
Ernst, Wilhelm 258
Ertl, Josef 266
Espy, R. H. Edwin 447
Etchegaray, Roger, Erzbischof von Marseille 384 621
Exeler, Adolf 138

F

Fábián, Anpád 484
Feil, Ernst 55 631 633
Feiner, Josef 196 245
Feld, H. 196
Feldman, J. J. 586
Fellinger, Karl 67
Feranec, Josef, Bischof von Banská Bystrico (Neusohl) 166
Ferber, Christian von 582
Férin, Jean 634
Fernandez, Aniceto, Generalmagister der Dominikaner 5

Ferretto, Giuseppe Kardinal 163
Filbinger, Hans, Ministerpräsident von Baden-Württemberg 82
Finkenzeller, J. 143
Fiolet, H. A. K. 491
Fischer, Henry 91 97 256
Fitzsimons, John 386
Flach, Karl Hermann 5
Flatten, Heinrich 91
Florina, Augustinos von 640
Flynn, Killian OFMCap. 108
Forestier, Bernard 52
Forster, E. M. 357
Forster, Karl 89 91 94 267
Fragoso, Antônio, Bischof von Crateus 252 374
Fransen, Piet 106 265
Freeman, James D. 316
Freud, Sigmund 594
Freyer, Hans 310
Fries, Heinrich 95
Frings, Josef Kardinal, Alt-Erzbischof von Köln 378
Fritsch, W. v. 306
Fuchs, W. 586
Füglister, Notger OSB 67 f.
Fürer, Ivo, Bischofsvikar 46 261 373

G

Gábriš, Julius, Apostolischer Administrator von Trnava 166
Gabry, Ivan 315
Galilea, Segundo 279
Gallis, Marion 211
Gantin, Bernardin, Erzbischof von Cotonou 103 168
Garaudy, Roger 65
Garrigues, Antonio 9
Garrone, M. Gabriel Kardinal, Präfekt der Kongregation für den Unterricht 164
Gaspari, Pio Mario, Apostolischer Delegat in Mexiko 378 490
Gaßmann, Günther 342 f.
Gaviola, Mariano, Bischof (Philippinen) 211
Geyer, H.-G. 195
Gaugler, Eduard 94
Gebauer, Horst 371
Gehlen, Arnold 311
Geiger, Max 220
Geiger, Wilhelm 93
Gerlach, J. 590
Geyer, Bernhard 646
Geyer, H.-G. 541 633
Giese, G. 399
Gilbey, Alfred 357
Gillet, M. 55
Glock, Ch. Y. 369
Glotz, Peter 428
Göb, Rüdiger 506
Goličev, Paul 56
Golomb, E. 369
Gomes, Fernando, Bischof von Goiânia 253 501
Gomis, Oswald, Bischof (Sri Lanka/Ceylon) 211
González, L. 376
Goppel, Leonhard 220
Görres, Albert 292
Götting, Gerald 172
Grabner-Haider, Anton 151
Grande, Dieter 49
Greely, A. 213
Greene, Graham 357
Greiner, Ulrich 483
Greshake, Gisbert 65 125 625
Griesl, G. 143
Grillmeier, A. 376
Gritti, Jean 634
Groethuysens, Bernhard 582
Grosche, Günter 371
Grossat, B.-M. 376
Grosser, Alfred 20
Guazelli, Victor 386
Gumbleton, Thomas J., Weihbischof von Detroit 318
Gundjajew, Kyrill 214
Gundjajew, Nicolei 214
Gutiérrez, Gustavo 279 283 632
Guyot, Louis Jean Kardinal, Erzbischof von Toulouse 52 162

H

Haag, Herbert 128
Habyalimana, Juvenal 497
Hahn, A. 586
Hahn, Ferdinand 300 304
Haller, Ingrid 483
Hamer, Jérôme, Sekretär des römischen Einheitssekretariates 207
Hamm-Brücher, Hildegard 556
Hammes, George A., Bischof von Superior/Wisc. 266
Hammon, L. 653
Hamp, Vinzenz 530
Hänggi, Anton, Bischof von Basel
Hanisch, Günter 258
Hansen, Kurt 401
Happich, Carl 307
Häring, Bernhard 140 296
Harms, Hans-Heinrich, Bischof der Lutherischen Landeskirche Oldenburg 99 651
Hartmann, Nikolai 41
Hasbún, Raul 326
Hasselblatt, G. 489
Hassenstein, Friedrich 483
Hastings, Adriane 552
Hebel, Franz 483
Heckel, Hans 440
Heckhausen, Heinz 483
Heenan, John Carmel Kardinal, Erzbischof von Westminster 359
Heidegger, Martin 55 212 626
Heim, Karl 40 f.
Heimbucher, Max 488
Heinemann, Gustav, Bundespräsident 2
Heisenberg, Werner 41
Helbling, Henno 60
Hemmerle, Klaus 97 373
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 96
Hennis, Walter 429
Henrich, Franz 4
Henríquez, Silva Kardinal 326 654
Henriquez, Thomás Jorge 328
Henseler, Heinz 566
Hentig, Hartmut von 476
Hentschel, W. 615
Henz, Rudolf 531
Hepp, Hermann 232
Herbert, Jean 310
Hernandez, Martin 553
Herrmann, Horst 267
Herzog, Roman 331
Heston, Edward Louis 602
Heston, L., Erzbischof 318
Heyl, Cornelius von 325
Hielscher, H. 615
Hieronymos, griechisch-orthodoxer Erzbischof von Athen, Primas von Griechenland 638 640
Hild, Helmut 325
Hirst, P. H. 483
Hlad, Ladislav, Bischof von Plzèn 8
Hoffmann, Karlheinz 602
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 21 91 266 545 621
Holl, Adolf 378
Hollings, Michael 386
Homeyer, Josef 532 540 642
Honecker, Erich 448
Horkheimer, Max 491 634
Hossu, Julius Kardinal, Bischof von Rumänien des orientalischen Ritus 163
Howze, Joseph, Weihbischof von Natchez-Jackson/Miss. 108
Hruza, Karell 166 610
Hsu, Francis Chen-ping, Bischof von Hongkong 211 378 599
Hu, J. B., Generalvikar der Erzdiözese Taipeh auf Taiwan/Nationalchina 104
Hubenig, Alfred 263
Hughes, Fr. 361
Huhn, Bernhard, Titularbischof von Görlitz 258 443
Huizinga, J. 398 f.
Hünermann, P. 151
Hurley, Denis, Bischof von Durban 263
Hurley, Mark J., Bischof von Santa Rosa 447
Husserl, Edmund 212
Hüssler, Georg 220 649
Hypher, Paul

I

Ijjas, József, Bischof 484
Illies, Joachim 150 f. 296 634
Iserloh, Erwin 91 97
Ishigami, Peter Baptist Tadamaro 108
Ivo, Hubert 483

J

Jacomella 45
Jadot, Jean, Erzbischof 378
Jaeger, Lorenz, Erzbischof von Paderborn 438 444
Jaffé, A. 152
Jänchen, Maria 258
Janssen, H. M., Bischof von Hildesheim 443
Jehel, Paul 266
Jeismann, Karl-Ernst 483
Jenkins, D. 437
Jens, Walter 531
Jentel, Fernando 501
Jeremias, Joachim 299
Jersel, B. van 213
Johnson, Paul 357
Jubany, Arnau, N., Erzbischof von Barcelona 11
Jung, C. G. 135 152
Jung, Hans-Gernot 325
Juva, M. 487
Juviler, P. 185

K

Kádár, László 484
Kägi, Werner 322
Kalavryta, Georgios von 640
Kalteyer, Anton 93
Käsemann, Ernst 41 291 300
Kaspar, Otto 42
Kasper, Walter 89 97 317 528 541
Kautzky, Rudolf 575
Kayibanda, Grégoire 497
Kehrer, G. 295
Keil, S. 148
Kellner, E. 148
Kempf, Wilhelm, Bischof von Limburg 91 543
Kennedy, E. 213
Kertelge, Karl 303
Kim, Stephan H. Kardinal von Seoul 56 599
Kisberk, Imre, Apostolischer Administrator 484
Kitrous, Barnabas von 640
Klausener, Erich 91 98
Kleinschmidt, G. 615
Klempa, Sandor, bisheriger Apostolischer Administrator von Veszprém 56 484
Knipe, Michael 552
Knoch, Otto 530 532
Knox, James Robert Kardinal, Erzbischof von Melbourne 162 164 316
Knox, Ronald 357
Kockelmann, Paul, Julius 258
Koerder, Joseph 266
Köhler, Gerd 476 483
Köhler, Oskar 267
Kohler, W. 489
Kolly, André 373
Kolping, Adolf 633 646
Kominek, Boleslaw Kardinal, Erzbischof von Breslau 162
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 67 378 602
König, H. 143
König, René 185
Konrad, J. F. 105
Konstantinidis, Chrysostomos, Metropolit von Myra 522
Konzani, Dionysios von 640
Koob, Albert 446
Koschnik, Hans 428
Kosicki, George 388
Kosthorst, Erich 483
Köstner, Josef, Bischof von Klagenfurt-Gurk 67
Kotze, Theo 650
Krainer, Josef 561
Kreisky, Bruno 559
Kremer, J. 196
Kremers, Heinz 105
Kronenberg, Friedrich 263
Krumwiede, Heinrich-W. 283
Kühn, Heinz 428
Kühnl, Reinhard 15
Küng, Hans 265 311 359 422 524 541 646 653
Kunst, Hermann, evangelischer Militärbischof in Bonn 52
Kurti, Shtjefen 263

L

Labayen, Saverino, Bischof (Philippinen) 211
Labor, Luigi 61
Lahr, Horst 220
Lamberz, Werner 114 318 443
Lamont, Donal, Bischof von Umtali, Vorsitzender der rhodesischen Bischofskonferenz 56
Langner-Biesterfeld 92
Lanner, Sixtus 561
Lassalle, Hugo Enomiya 54 305
László, Stephan, Bischof von Eisenstadt 67
Laurent, P. 653
Laurien, Hanna-Renate 440 483
Leber, Georg 428
Lefringhausen, Klaus 64
Lehmann, Karl 69 90 f. 98 142 195 267 376 631
Lehmann, Martin 301
Lehmann, P. 55
Lekai, László 484
Lentzen-Deis, Fritzleo 301
Leo d. Gr., Papst 592 f.
Leser, Norbert 559
Lettmann, Reinhard, Weihbischof von Münster 93 162 543
Liénart, Achille Kardinal, Erzbischof von Lille 162
Lienhard, Marc 220
Lilje, Hanns, Landesbischof der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover 495
Lindbeck, G. 316
Lindenberg, Klaus 283
Lindsay, Hugh 386
Loderer, Eugen 17
Loen, A. E. 41
Lohfink, G. 196
Lohfink, Norbert 65
Löhrer, Magnus 196 245
Lohse, Eduard 325
Lojendio, Juan Pablo de 9
Lo-kuang, Stanislaus, Erzbischof von Taipei 211 599
López, Alfonso, Weihbischof (Bogotá) 53
López, José Salazár Kardinal, Erzbischof von Guadalajara (Mexiko) 162
López, Xavier, N. 434
Lorenz, Konrad 151 392
Lorscheider, Aloisio, Bischof von Santo Angelo (Brasilien) 53 255
Lotz, Joh. B. 306 310
Lourdusamy, Simon, Erzbischof und Sekretär der Kongregation für Glaubensverbreitung 211
Löwenthal, Richard 15
Lübbe, Hermann 476
Luciani, Albino Kardinal, Patriarch von Venedig 162 164
Lückert, Heinz Rolf 614 f.
Luckmann, Thomas 54 369
Luhmann, Niklas 54 492
Lukács, G. 582
Lutterotti, Markus von 239

M

Mackenroth, G. 185
Macki, Steven 542
Macovescu, George 373

Madelin, Henri 564
Madey, J. 377
Maganhela, Zedequias 108
Magyar, Ferenc 486
Maier, Hans 267
Maier, Johann 105
Makarios III., Erzbischof von Nikosia 638
Malavija, Rajan R. 371
Malula, Joseph Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 168 599
Mamie, Pierre, Bischof von Fribourg 5
Mandel, E. 372
Mangoldt, U. von 306
Mann, Golo 478
Manning, Thimothy Kardinal, Erzbischof von Los Angeles 162 164
Manresa, Luis, Bischof von Quezaltenango (Guatemala) 53
Mara, Jan, Direktor der tschechischen katholischen Caritas 8
Marcel, Gabriel 602
Marcuse, H. 615
Marella, Paolo Kardinal 165
Margull, H. J. 495
Marighela, Carlos 254
Maritain, Jacques 318
Markowski, Paul 443
Maroneia, Timotheos von 640
Marsch, Wolf-Dieter 630
Martensen, H., Bischof von Kopenhagen 316
Martin, Joseph, Bischof von Bururi 499
Martín, Marcelo González Kardinal, Erzbischof von Toledo 162 164
Martínez, Luis Aponte Kardinal, Erzbischof von San Juan de Puerto Rico 162
Martini, Carlo 378
Marty, François Kardinal, Erzbischof von Paris 272 654
Marty, M. 213
Marx, Josef 266
Marx, Paul 123
Marxsen, Willi 190 195
Matagrin, Gabriel-Marie, Bischof von Grenoble 565
Matern, Hermann 115
Matousek, Kajetan, Weihbischof von Prag 9 609
Matregani, Giacomo 602
Matson, F. W. 393
Maurer, O. 151
Mayer, Antônio Castro 252
Mayer, Augustin, Erzbischof, Sekretär der Ordenskongregation 165
McKinney, Joseph, Weihbischof von Grand Rapids 388
Mead, Margaret 585
Medeiros, Humberto S. Kardinal, Erzbischof von Boston 162
Meinhold, Peter 385
Mellish, Robert 357
Melser, Friso 310
Menne, Ferdinand W. 310
Merchán, Gabino Díaz, Erzbischof von Oviedo 10 117
Merell, J. 67
Merkelbach, Valentin 483
Messner, J. 151
Metz, Johann B. 148 292 311 401 431 541 630
Meves, Christa 393
Meyendorff, Johannes 521
Meyendorff, P. J. 654
Meyer, Harding 650
Meyer, H. L. 483
Meyer, Rolf 650
Michl, Johann 530
Millendorfer, J. 151
Mindszenty, Josef Kardinal 484f.
Mirgeler, A. 296
Mitford, Jessika 586
Mitscherlich, Alexander 393
Mock, Alois 561
Moeller, Charles 164 316 378 650
Moké, Eugène, Weihbischof von Kinshasa 169
Möller, Josef 65
Moltmann, Jürgen 196 213 264 317 376 541 629 633
Monesta, Attilio 61
Morichau-Beuchant, J. 377
Mörsdorf, Kl. 600
Moschetti, Romeo 94
Moser, Georg, Weihbischof von Rottenburg 94 649
Mouratidis, K. 523
Moure, Julio 552
Mozzini, Umberto Kardinal, Nuntius in Brasilien 162
Mühlen, Heribert 26 377 529
Müller, A. M. Klaus 151 296
Müller-Fahrenholz, Heiko 542
Müller, Max 148 395
Murdick, Olin, Sekretär der Bischofskonferenz 11
Mußner, Franz 192 195 299 302
Musty, J. B., Weihbischof von Namur 621
Muzorewa, Abel, methodistischer Bischof in Rhodesien 108

N

Najar, A. 119
Nbiti, Joh. S. 542
Ndongmo, Albert, Bischof von Nkongsamba 266
Nellas, P. 522
Neruda, Pablo 328
Neubigin, L. 495
Nguyen, Van Thuan, Erzbischof von Nhatrang 315
Niemöller, M. 495
Nikolasch, F. 143
Nipperday, Thomas 476
Nissiotis, Nikos A. 542 653
Nixon, Richard Milhous, Präsident der USA 124 209 490
Noelle-Neumann, Elisabeth, Leiterin des Demoskopischen Instituts in Allensbach 78
Nold, Lieselotte 185
Nolte, Josef 196 529
Nordhues, Paul, Weihbischof von Paderborn 94
Nowak, Leopold 258
Nsubuga, Emanuel, Erzbischof von Kampala 103

O

O'Boyle, Patrick Kardinal 214
Očenášek, Pfarradministrator bei Königgrätz 8 166 609
Oeing-Hanhoff, Ludger 26
Oldham, J. 495
Oliva, Eduard 56
Olszowski, Stefan 654
Opitz, Peter J. 215
Oppen, D. von 293
Ortiz, José López, Militärbischof und Sekretär der Bischofskonferenz in Spanien 10 117
Ott, Heinrich 40
Otten, Kurt 483
Otto, R. 541
Otunga, Maurice Kardinal, Erzbischof von Nairobi 162
Ouwerkerk, C. A. J. van 148
Oyen, Hendrik van 40

P

Pabst, Walter 324
Padim, Cândido, Bischof 253
Pagnedoli, Sergio Kardinal, Sekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung 162
Palazzini, Pietro Kardinal, Sekretär der Kongregation für den Klerus 162
Pannenberg, W. 151 295 633
Papadopoulos, Ministerpräsident von Griechenland 53
Papalekas, J. Ch. 310
Pappalardo, Salvatore Kardinal, Erzbischof von Palermo 162
Pásztor, Jan, Bischof 166
Paul VI., Papst 102 114 117 125 379 602
Peck, W. J. 55
Perraudin, A., Erzbischof von Kabgayi in Ruanda 103
Pesch, Hermann 248
Pesch, Rudolf 303
Peters, K. 151
Peters, R. S. 483
Pfürtner, Stephan H. 5 46 143 148 286 338 390
Phakati, Jane E. 650
Philip, Prinz von Edinburgh 318
Philippe, Paul Kardinal, Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre 162 164
Philippi, Alexandros von 640
Philips, G. 654
Picht, Georg 440
Pilz, Joachim 258
Pimen (Izvekov) russisch-orthodoxer Patriarch von Moskau und ganz Rußland 496 523
Pinto, José Castro, Bischof 253
Pironio, Eduardo, Bischof von Mar del Plata (Argentinien), Generalsekretär des CELAM 53 283
Pius XII., Papst 148
Planger, Albert 56
Plenzdorf, Ulrich 479
Ploier, Eduard 559
Plojhar, Josef 56
Podestà, Gerónimo 214
Poggi, Luigi, Nuntius in Peru und Erzbischof 490
Pohier, J. M. 55
Poletti, Ugo Kardinal, Generalvikar des Papstes für das Bistum Rom 162 164
Pompidou, Georges 562
Popper, Karl, R. 42 483
Posser, Dieter 428
Potter, Philipp A. 112 207 496 650 653
Pourre, Pierre 266
Povilonis, Ludwig 438
Powells, Enoch 356
Power, D. 213
Priesemann, Gerhard 483
Primatesta, Raul Francisco Kardinal, Erzbischof von Córdoba (Argentinien) 162
Proaño, Leonidas, Bischof von Riobamba (Ecuador) 214
Purdy, W. 599

R

Rabosch, J. 396
Rad, Gerhard von 41
Rahner, Karl 92 97 142 191 196 267 310 428 490 524 627 633
Raimondi, Luigi Kardinal, Apostolischer Delegat in den USA 162
Raiser, Konrad 542
Raiser, Ludwig 63 324
Rapp, Hans Reinhard 129
Ratzinger, Josef 27 377 525
Rausch, James S., Generalsekretär der Nationalen Konferenz der Bischöfe der USA und der Katholischen Konferenz der USA 56 447
Rauscher, A. 206
Rawlinson, Peter 357
Rayan, S. 489
Regamey, C. 310
Rehnquist, William 124
Reich, Wilhelm 150
Reifenberg, Wolfgang 540
Reinig, Christa 531
Reiter, Udo 309f.
Reuter, Ernst 483
Ribeiro, Antonio Kardinal, Patriarch von Lissabon 162 554
Richard, Hubert 358
Ricœur, Paul 653
Riedel, Peter 257
Rief, Josef 176
Riobé, Guy-Marie, Bischof von Orléans 562
Robinson, D. A. 376
Rock, John 490
Roeder, Peter M. 483
Rodhain, Jean 375
Roegele, O. B. 445
Rohner, Peter 439
Rombach, Heinrich 634
Ronneburger, Uwe 556
Roos, L. 206
Roqueplo, P. 40
Rosenberg, Alfons 308
Rosenmayr, Leopold 67f.
Rossano, Piedro, Sekretär des Sekretariates für Nichtchristen 129 438
Rossi, Agnelo Kardinal, Vorsitzender der römischen Missionskongregation 164 254
Roth, Wolfgang 428
Roxin, C. 590
Roy, A. 437
Rozwadowski, Joseph, Bischof aus Łódź (Polen) 67
Rupp, Hans-Karl 483
Rusch, Paulus 561

S

Sacharow, Yogiraj Boris 310
Salem, Mamduh 651
Salman, H. 107
Samartha, S. J. 376
Samoré, Antonio Kardinal, Präfekt der Sakramentenkongregation 165
Sanders, Thomas G. 277 283
Santos, Rufino Jiao Kardinal, Erzbischof von Manila 542
Sassoon, Siegfried 357
Sauer, Joseph 304
Sauter, G. 633
Scott, George 357
Seeber, D. A. 483
Semmelroth, Otto 67f.
Sénégal, J. 377
Šeper, Franjo, Kardinal, Präfekt der Glaubenskongregation 6 420
Servan-Schreiber, J.-J. 563
Shaull, R. 633
Sheatsley, P. B. 586
Shehan, Lawrence Kardinal, Päpstlicher Legat 196
Shenouda III., koptischer Patriarch von Alexandrien 314 651
Seshagiri Rao, K. L. 489
Sicault, Georges 377
Siebel, Wigand 310
Siefer, Gregor 575
Sigaud, Geraldo Proença, Bischof 252
Sitwell, Edith 357
Sivaraman, K. 437
Skydsgaard, K. F. 316 653
Smith, Ian, Präsident von Rhodesien 108
Smith, R. 650
Söderblom, N. 495
Sorge, Bartolomeo 602
Spaemann, Heinrich 108
Spark, Muriel 357
Spital, Hermann-Joseph 162
Sporken, P. 590
Spyrou, Athenagoras, Metropolit von Nord- und Südamerika 519
Suenens, Leo Josef Kardinal, Erzbischof von Mechelen–Brüssel 383 388 400 653
Suk, W. 67
Swanstrom, Edward E., Bischof 211
Szczesny, Gerhard 401f.
Szennay, Andreas J. 214 484

Sch

Schaffran, Gerhard, Bischof von Meißen 258 373 643
Scharbert, Josef 530
Schäufele, Hermann, Erzbischof von Freiburg 220
Scheffczyk, L. 143 529
Schelkle, K. H. 196
Schelling, F. W. J. v. 55
Schelsky, H. 185
Scherer, Vincente Kardinal, Erzbischof von Porto Alegre 501
Schereschewski, E. 487
Scheuch, Erwin K. 2
Schierse, Franz-Josef 105 129
Schillebeeckx, E. 265 633

Schlatter, Theodor 530
Schlegelberger, B. 151
Schleinzer, Karl 561
Schlette, Robert Heinz 295
Schlier, Heinrich 28 130 191 195
Schluchter, Wolfgang 267
Schmalohr, E. 615
Schmid-Egger, Barbara 450
Schmid, Josef 530
Schmidt-Claußen, K. 487
Schmidt, Helmut 3
Schmidt-Vockenhausen, Hermann 428 430 654
Schmidtchen, Gerhard 493
Schmieding, Walther 1
Schmitt, Carlo 311
Schmitz, Theodor 257
Schmolke, Michael 373
Schnackenburg, Rudolf 128 196 303
Schneider, W. 586
Schnider, F. 196
Schoiswohl, Josef, früherer Bischof von Graz-Seckau 67
Schöllgen, Werner 185
Schoonenberg, P. 195
Schrader, W. 293
Schreuders, Oskar 366
Schröffer, Joseph, Erzbischof, Sekretär der Kongregation für den Unterricht 164 379
Schubnell, Hermann 176 575
Schuhler, C. 372
Schulte-Vieting, Heinrich-Jürgen 202
Schultze, Herbert 439 489
Schultze, H. 55
Schulz, Ruth-Eva 184
Schulz, Walther 184
Schunk, Albert 371
Schürmann, Heinz 300
Schütz, P. 633
Schwager, Raymund 524 646
Schwarz, Henning 4
Schwarz, J. 55
Schwarz, K. 181
Schwarz, Ludmilla 67
Schweitzer, Albert 626

St

Stachel, Günter 52 91
Stahl, M. 615
Steffenski-Sölle, Dorothee 401f. 627 633
Stein, Bernhard, Bischof von Trier 256 377
Steinbuch, Karl 296
Steinhaus, K. 372
Stemberger, G. 213
Stengel, Franziska 67
Stenger, W. 196
Sternberger, Rolf 428f 483
Stier, Fridolin 531
Stimpfle, Josef, Bischof von Augsburg 91 383 399
Stockmeier, Peter 590
Stoeckle, Bernhard 143 151 287 338
Stöhr, Martin 540
Stoph, Willi 115 450
Stransky, Thomas 209
Strobel, Käte 506
Strohm, Salvatorianerpater 26
Strolz, Walter 125 152
Strössner, Alfredo 490
Studeny, Jaroslav 56
Stuyt, Jacqueline 650

T

Taguchi, Paul Yoshigoro Kardinal, Erzbischof von Osaka 162
Tanner, Ralph 30
Taofinu'u, Pio Kardinal, Bischof von Apia 162
Tarancón, Enríque de Kardinal, Vorsitzender der spanischen Bischofskonferenz 10 164
Tavares, José, Bischof von Macao 438
Tchidimbo, Raymond-Marie 168
Temple, W. 495
Tenhumberg, Heinrich, Bischof von Münster 52 94 97 142 210 464
Tennstädt, Friedrich 78
Tewes, Ernst, Weihbischof von München und Freising 94
Theissing, Heinrich, Apostolischer Administrator in Schwerin 258 442
Theodorou, A. 523
Theodosius d. Gr. 592
Thera, M. 489
Thiandoum, Hyacinthe, Erzbischof von Dakar 602
Thielicke, Helmut 401f. 590
Thimme, Hans 210
Thomas, M. M. 102 208 496
Thompson, August 108
Thüsing, W. 196
Thuy, Xuan 214
Tierney, Brian 525
Tillich, Paul 41
Tilman, Clemens 310
Todenhöfer, Jürgen 553
Tomášek, František, Bischof, Apostolischer Administrator 8 166 609
Tomko, Joseph 650
Torpigliani, Bruno, Erzbischof und Apostolischer Nuntius in Zaire 168 378
Touré, Sekou, Staatspräsident Guineas 168
Traber, Michael 56
Traglia, Luigi Kardinal, Kanzler der römischen Kirche 165
Trembelas, P. 523
Triphyllia, Stephanos von 640
Trochta, Stefan Kardinal, Bischof in Leitmeritz 8 56 163 166 266 609
Trutwin, Werner 489
Tshibangu, Tharcisse 168
Tucci, Roberto 602
Twickel, Max Georg Freiherr von, Weihbischof von Münster 162

U

Ulbricht, Walter 115 448
Ussel, J. van 148

V

Valverde, Alfonso 553
Van Binh, Nguyen, Erzbischof von Saigon 214 219 315
Van den Heuvel, Albert 208
Vauthier, Pierre 254
Vekemans, R. 633
Vilela, Brandae Avelar Kardinal, Erzbischof von São Salvador da Bahía 53 162
Villot, Jean, Kardinalssekretär 375
Vincens, Ramon 498
Vischer, Lukas 208 245 376
Visser 't Hooft, W. A. 375 495 653
Vlachou, Eleni 639
Vogel, Bernhard 3 20 103 262 318 444 649 654
Vogel, Hans-Jochen 428 430
Vogt, Hermann-Joseph 653
Vogt, Jochen 483
Vögtle, Anton 300 302
Voigt, G. 487
Volk, Hermann Kardinal, Bischof von Mainz 92 96 106 162 164 316
Vorgrimler, Herbert 378
Vorster, Baltazar J. 318
Voss, Gerhard 95
Vrána, Josef, Kapitelsvikar von Olmütz 56 166 609

W

Wachter, Christoph von 542
Wagner, Alois, Weihbischof von Linz 621
Waldenfels, Hans 309
Walraff, Hermann-Josef 428
Warnier, Philippe 537
Waugh, Evelyn 357
Weber, Johann, Bischof von Graz-Seckau 67
Weber, Johann 559
Weber, M. 55
Weber, W. 206
Weeber, Rudolf 63 487
Wegeler, Adalbert 67
Wehner, Herbert 1f. 428
Weigend, Friedrich 444
Weiß, Johannes 626
Weizsäcker, Carl Friedrich von 40 55
Wenger, Antoine 53
Wenzler, L. 489
Werners, Hans 162
Westphal, Heinz 502
Wetter, Friedrich, Bischof von Speyer 90 94
Wewetzer, K.-W. 615
White, Byron 124
Whitlam, Gough, Ministerpräsident von Australien 197 316
Wicker, Brian 361
Wiedenmann, Ludwig SJ 56
Wilckens, Ulrich 192 195f.
Willebrands, Jan Kardinal, Vorsitzender des römischen Einheitssekretariates 164 486f.
Williams, Shirley 357
Winkler, József, Bischof 484
Winklhofer, Alois 128
Winter, Colin O'Brien, anglikanischer Bischof von Damaraland 266
Winzer, Otto 115
Wissing, Wilhelm 56
Wölber, Hans Otto, evangelisch-lutherischer Bischof von Hamburg 493 650
Wolf, Hartmut 483
Wood, James E. 374
Wössner, J. 54
Wöste, Wilhelm 512
Wright, John Joseph Kardinal, Präfekt der Kleruskongregation 90 540
Wulf, F. 54
Wyszyński, Stefan Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 444

Z

Zabkar, Giuseppe, Erzbischof und Pro-Nuntius in Finnland 115
Zahrnt, Heinz 57 399
Zak, Franz, Bischof von St. Pölten 67 545
Zauner, Wilhelm, Vorsitzender der Österreichischen Pastoralkommission 67
Zedda, Silverio 129
Zeller, A. 653
Zenger, Erich 125
Ziegle, J. G. 393
Ziegler, Jean 498
Zimmermann, Andreas 371
Zobel, Hans-Joachim 258
Zoghby, Elias, Erzbischof von Baalbek (Libanon) 542
Zohlnhöfer, W. 372
Zöller, Joseph Othmar 267
Zulu, Alphaeus, anglikanischer Bischof 602
Zundel, Rolf 3
Zwiefelhofer, Hans 276 283

Die „Herder-Korrespondenz" / Monatshefte für Gesellschaft und Religion erscheint monatlich im Umfang von 48 Seiten. Verlag: Herder KG, Freiburg im Breisgau. Verantwortlicher Schriftleiter 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

Heft 1
27. Jahrgang
Januar 1973

Je mehr Moral die Politik verlautbart, desto geringer wird der moralische Anspruch, den der Bürger noch an sie stellt. *Johannes Gross*

Nach dem Sieg der Koalition

Das Ergebnis der Wahlen zum siebten Deutschen Bundestag hat die meisten überrascht und nicht wenige irritiert. Kein Wunder, daß unter dem ersten Eindruck der sich abzeichnenden Kräfteverschiebungen nicht nur von einer *unerwarteten Konsolidierung zugunsten der Regierungsparteien,* sondern von einer grundlegenden Wende nicht nur im Wählerverhalten, sondern in der deutschen Politik gesprochen wurde. Die Ära Adenauer, so konnte man in manchem Kommentar lesen, sei nun auch in ihren letzten Ausläufern vorbei, die politische Macht sei endgültig auf die „anderen", auf die „progressiven" Sozial- und Freidemokraten übergegangen; die über zwanzigjährige CDU-Herrschaft sei nun nicht nur durch ihre Gegner im Parlament, sondern durch eindeutigen Wählerwillen beendet. Die Unionsparteien würden es nun lernen müssen, sich in ihrer Rolle als Opposition zu regenerieren. Großzügig, wie manch einer im Überschwang des Wahlsieges bezüglich der eigenen Zukunft nun einmal war, fixierte man auch gleich das Zeitmaß: Zwanzig Jahre würden die Unionsparteien möglicherweise benötigen, um die Regierungsfähigkeit wieder zurückzugewinnen. Und Pessimisten unter den Unionsanhängern prophezeiten bereits skandinavische Verhältnisse; zwanzigjährige Linksherrschaft möglicherweise mit einer absoluten SPD-Mehrheit ab 1976, und dies ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, an dem die sozialdemokratische Vorherrschaft in skandinavischen Ländern zu zerbröckeln beginnt, Labour in England politisch ein fast mitleiderregendes Bild bietet und in den USA ein konservativ-bürgerlicher Präsident mit der fast plebiszitären Mehrheit von 61 % im Amt bestätigt wurde.

Trend, aber keine Wende

Auf beiden Seiten schien hier *ein Stück deutscher Fatalismus* im Spiel zu sein, dem die Realisierung eines der Grundgesetze der parlamentarischen Demokratie, der mehr oder weniger regelmäßige Wechsel der Regierung in die Opposition und umgekehrt, immer noch nicht so recht einleuchten will. Manche, so *Walther Schmieding* in der „Deutschen Zeitung" vom 8. Dezember 1972, entwarfen fast schon perfekte Wechselspiele in die Zukunft hinein: SPD-Neinsager in den fünfziger, CDU-Neinsager in den siebziger Jahren mit der Konsequenz eines jahrzehntelangen Vegetierens als politische Minderheit, obwohl die siebziger Jahre nicht die fünfziger sind, die CDU bei Gott nicht Spiegelbild der SPD von damals, das Nein zu den Ostverträgen (einschließlich des sich anbahnenden zum Grundvertrag) an Intensität und Struktur ein anderes ist als das Nein der SPD zur Wiederaufrüstung und zu den Westverträgen und darüber hinaus nicht gesagt ist, daß die Außenpolitik auch in den nächsten Legislaturperioden wahlentscheidend bleibt. Mehr als Realitätssinn und das Prinzip der Wahrscheinlichkeitsrechnung ist bei solchen Gedankenspielen wohl die tief eingefleischte, im Grunde vor-demokratische Auffassung am Werk, nach der Opposition ein Übel und keine für das Funktionieren einer parlamentarischen Demokratie dem Regierungsgeschäft gleichwertige Aufgabe ist. *Herbert Wehners* taktische Parole an die eigene Fraktion während der Koalitionsverhandlungen, der Rückgang an CDU-Wählerstimmen sei „kein Naturgesetz" (Die neue Gesellschaft, Dezember 1972) war in diesem Punkt der Realität vermutlich sehr viel näher.

Auch die Behauptung von der *politischen Wende* hat genauer besehen nur ihre sehr relative Richtigkeit. Sie besagt einerseits zu wenig, andererseits zu viel. Sie besagt zu wenig, weil durch sie die bereits hinter uns liegende Entwicklung unterschätzt wird. Die Schwergewichtsverschiebung vom 19. November 1972 kam nicht über Nacht, sondern entwickelte sich zum einen langfristig, zum anderen war sie von langer Hand vorbereitet und hatte sich politisch auch bereits früher vollzogen. Bei der jetzigen Wahlentscheidung handelt es sich offensichtlich um die dritte Phase eines Aufstiegs, der politisch mit der Ablösung der Regierung *Erhard* durch die große Koalition zwischen Christ- und Sozialdemokraten begann und 1969

zunächst mit der Wahl *Gustav Heinemanns* zum Bundespräsidenten und dann im gleichen Jahr durch die Übernahme der Regierung durch die SPD-FDP-Koalition gegen die damals größte Fraktion, die CDU/CSU, fortgesetzt wurde. Wählertrend und gezielte Strategie ergänzten sich dabei. Aber erst der *Institutionsvorteil*, d. h. die Übernahme von Regierungsverantwortung zunächst als rettender Juniorpartner der Unionsparteien, dann ab 1969 als führende Regierungspartei im Bund mit den Freien Demokraten, ermöglichte den Aufstieg der Sozialdemokraten zur Partei der relativen Mehrheit.

Der *Wählertrend hin zur SPD* reicht aber noch weiter zurück. Seit der Verabschiedung des Godesberger Programms ist der Stimmenanteil der Sozialdemokraten kontinuierlich gewachsen; auch in der Stärke der Zunahme ist das Resultat vom 19. November nicht Verdoppelung, sondern Fortsetzung des Trends: von 1957 auf 1961 gewann die SPD 4,4 % hinzu, 1965 3,1 %, 1969 3,4 und 1972 3,2 %. Gemessen an diesem kontinuierlichen Wachstum ist der Zugewinn an Zweitstimmen bei der letzten Wahl also rein numerisch gar nicht so sensationell. In manchen inländischen und vor allem ausländischen Kommentaren (vgl. Le Monde, 21. 11. 72) wurde beinahe so geschrieben, als ob die sozial-liberale Koalition nicht schon seit 1969 und die SPD nicht schon seit 1966 in der Regierung wäre. Siegesfreude oder, je nach Standort, Betroffenheit schienen so groß zu sein, als ob die Koalition quasi erst durch die Stimmenverlagerung vom 19. November an die Regierung gekommen und die SPD gleichsam aus dem Stand in die Position der Partei der relativen Mehrheit gehievt worden wäre. Diese Reaktion konnte nur das Produkt einer wesentlich fehlorientierten Wahlerwartung gewesen sein. Sie dürfte sich bei Siegern und Besiegten aus der Tatsache erklären, daß die sozial-liberale Koalition in den drei Regierungsjahren, die mit der vorzeitigen Auflösung des Bundestages beendet wurden, zwar *politisch* (als Träger der Regierungsgewalt) als der stärkere Part erschien, der das Gesetz des Handelns bestimmte und wenigstens außenpolitisch Erfolg hatte, *parlamentarisch* aber wegen der drohenden und dann eingetretenen Pattsituation in Wirklichkeit der eher schwächere Kontrahent war und auch als solcher empfunden wurde.

Keine absoluten Präferenzen

Die Behauptung von einer grundlegende Wende geht zugleich zu weit: Es gibt zwar einen bzw. zwei eindeutige Sieger: den Kanzler und die Koalition. Der Wähler sagte ja zum Kanzler, und er wollte die Fortsetzung der Koalition, er veränderte die relative Mehrheit zwischen den beiden großen Parteien, gab aber keiner der Parteien eine eindeutige Präferenz. Eine solche Präferenz läßt sich trotz eines *bewußt und extensiv angewandten Splittings* auch nicht aus dem Unterschied zwischen Zweit- und Erststimmenverteilung herauslesen. Dazu ist dieser Unterschied (+ 0,3 bei der CDU/CSU, + 0,5 bei der SPD und + 0,1 bei der FDP) zu gering. Die Verhältnisse sind eher ausgeglichen. Ein Trend ist zwar überdeutlich bestätigt, aber er ist auch wiederum nicht so übermächtig zum Durchbruch gekommen, daß man von einem Erdrutsch sprechen könnte: Die zwei großen Parteien, die in einem Abstand von nur 1,1 % einander auf den Fersen sind, haben insgesamt 90,7 % der Stimmen erhalten, gefolgt von einer Kleinpartei, die als dritte Kraft bestätigt wurde, ohne daß der *Zug zum Zweiparteiensystem* endgültig gestoppt worden wäre. Das heißt nicht, daß dieser während der kommenden Legislaturperiode nicht auf lange Sicht zum Stillstand kommen könnte: Die Profilierungschancen der FDP sind wegen der enormen parteiinternen Spannungen innerhalb der SPD sehr groß. Personell konnte sie trotz der Gratwanderung entlang der 5 %-Klausel manche Schwächen in der Regierungsmannschaft seitens der SPD ausgleichen: dies hat bereits bei der Wahl zu Buch geschlagen; bei schwacher SPD-Regierung und zerstrittener Opposition könnte sie nach beiden Seiten weiter aufholen. Aber es bleibt bei der Feststellung von *Erwin K. Scheuch* (Deutsche Zeitung, 24. 11. 72), daß die FDP nicht um ihrer selbst willen, sondern als Korrektur-Partner der Koalition gewählt wurde. Ihr Zuwachs war (mit 8,4 %) gemessen an der unteren Grenze von 1969 (5,8 %) beträchtlich. Er liegt aber unter dem Durchschnitt der Bundestagswahlen seit 1949 und noch um 1,1 % unter dem Resultat der Erhard-Wahl von 1965.

Die CDU-CSU ihrerseits ist rein numerisch nicht so weit zurückgefallen, daß von einer kategorischen Absage an die Unionsparteien die Rede sein könnte. Diese liegen mit ihren 44,8 % ganze 1,3 % hinter dem Ergebnis von 1969, ganze 0,5 % hinter dem Ergebnis der Spät-Adenauerwahl 1961 und ganze 0,4 % hinter dem Resultat von 1953.

Die Feststellung vom schlechtesten Resultat der Union seit 1949 ist also sehr relativ, aber sie ist zugleich ambivalent, d. h., auch diese Feststellung besagt zugleich zuviel und zugleich zuwenig. Sie übertreibt, weil knappe 45 % der Wählerstimmen nach zwanzigjähriger Regierungs- und dreijähriger Oppositionszeit als Partei der relativen Mehrheit immer noch ein beträchtliches Vertrauenskapital der Wähler bedeuten, mit dem sie weder im Jetztstand noch in der Gesamtentwicklung hinter den anderen christlich-demokratischen Parteien Europas (Italien, Österreich, Belgien) zurückbleibt. Sie untertreibt aber zugleich, weil das jetzige Ergebnis eine *Sättigungsgrenze* markiert, an der die Unionsparteien auf Bundesebene bereits seit 1961 entlangwandern. D. h., sie befinden sich bereits seit 10 Jahren in einer Stagnationsphase, die sich allerdings bei den Schwesterparteien noch deutlicher abzeichnet.

In diesen Jahren hat sie auf Bundesebene wenig an Prozenten, wohl aber an sozialem Terrain als Volkspartei

verloren, während die Sozialdemokraten sich neu als „Arbeitnehmerflügel der Gesellschaft" *(Helmut Schmidt)* profilieren und deswegen in ihren industriellen Hochburgen wie bei der ländlichen Mischbevölkerung (mit starkem Arbeitnehmeranteil neben selbständigen Landwirten) nochmals kräftig aufholen konnten, ohne in den städtischen Mittel- und Aufsteigerschichten, die sich stärker der FDP zuwandten, zu verlieren. Was die Koalitionsparteien insgesamt und speziell die Sozialdemokraten begünstigte, war die Spaltung des „Wahltrends" in einen „Genossentrend" und in einen „Bürgertrend" (*Rolf Zundel* in der „Zeit" vom 9. 12. 72). Allerdings handelt es sich hier um eine einmalige Kombination, die nicht zuletzt durch die *Image-Bindung* der CDU an das deutsche Unternehmertum und die nur zögernde Herausstellung ihres Kanzlerkandidaten verstärkt wurde. Langfristig interessant ist daran nur, daß die SPD ihr Gesicht als Volkspartei der linken, der „neuen Mitte" *(Willy Brandt)* trotz ihres Bekenntnisses als Partei der „Arbeitnehmerbewegung" halten konnte. Allerdings scheint das Zutrauen des Bürgertrends an Kanzler und Koalitionsformel gebunden zu sein.

Religiöse Motive verlieren an Gewicht

Kurzfristig unscheinbarer, aber längerfristig folgenreicher für das Stärkeverhältnis der Parteien untereinander ist eine doppelte Verschiebung in der Wählermotivation: einmal das Nachlassen religiös oder konfessionell motivierten Wählerverhaltens, sodann die auffallende Regenerierung des „Glaubenselements" in einer irrationalen Bekenntnisbereitschaft zu Personen und Programmen im politischen Entscheidungsprozeß. Der zweite ist zunächst wohl als konjunkturelle Verstärkung des ersteren anzusehen, aber es drängt sich die Frage auf, wieweit gerade der Ausfall an Glaubensmotivation und ethischer Verankerung im persönlichen Lebensstil und in den Gruppenbeziehungen zu einer *Dauerprojektion von moralischen und quasi weltanschaulichen Postulaten* ins politische Geschehen und auf seine Integrationsfiguren („Kanzlerkult") führt. Für den erstgenannten Trend ist die Veränderung der Parteipräferenzen bei „den" Katholiken nur ein Indiz, dessen Aussagewert äußerst begrenzt ist. Er fällt mit ca. 5 % mehr für die SPD (nach Allensbacher Untersuchungen: vgl. auch ds. Heft, S. 20) nicht so stark ins Gewicht, und es wäre überdies zu prüfen, wieweit hier eine wirkliche Öffnung der Katholiken gegenüber der SPD stattfindet oder inwieweit gerade im ländlichen Raum der soziale Aufstieg und der Wandel der gesamten Lebensverhältnisse, positiv ausgedrückt, eine größere Offenheit im Wahlverhalten, negativ ausgedrückt, eine größere *Trendanfälligkeit für ein emanzipatorisch formuliertes politisches Credo* zur Folge hat.

Diese Hypothese bestätigt sich, wenn man den Konfessionsaspekt kombiniert mit dem Verhalten jener Gruppen, denen neben den „Arbeitern" die Koalition den Wahlsieg am meisten verdankt: den Jungwählern und den Frauen: Hier war es wohl nicht nur so, daß Jugendliche und Frauen „traditionell" wählten, also nach dem Institutionsvorteil entschieden, sondern nicht zuletzt im Blick auf die rechtspolitischen Programme (Eigenständigkeit, Gleichberechtigung, Selbstverfügungsrecht) sich mit der politischen Figur Brandt und nicht weniger mit der von den Koalitionsparteien propagierten Variante von „Progressivität" identifizierten. Das, was an „Hoffnung", „Heil" und „Mitleid" politisch angeboten oder suggeriert wurde, traf genau auf ein für unsere Zeit charakteristisches *sozialpsychologisches Syndrom von Emanzipationsbewußtsein und Selbstmitleid.* Dabei hatte man streckenweise den Eindruck, selbstmitleidiges Emanzipationsbewußtsein vertrage sich mit bis zur Verbissenheit gesteigerter Progressivität ebenso wie das Glaubensbekenntnis zu einer Friedenspolitik, deren realpolitischen Zusammenhänge eine Mehrheit der Bürger weder durchschaut noch kennt, mit einer satten Konsummentalität, deren Voraussetzungen man gesichert wissen möchte.

Es trifft zweifellos zu, was *Bernhard Vogel* im Interview ds. Heftes (vgl. S. 20) feststellt, daß auch innerhalb der sich als gläubig bekennenden Katholiken und Gruppen von Katholiken das politische Meinungsbild sich differenziert. Zu Buche geschlagen hat aber offensichtlich nicht so sehr diese Form von Pluralisierung von Meinungen, sondern das Nachlassen, die Überlagerung und Ersetzung von religions- und konfessionsspezifischem Wählerverhalten, sei es durch rein pragmatische Orientierungskriterien, sei es durch sozialpsychologisch motivierte politische Heilserwartungen. Dies dürfte übrigens nicht nur für den katholischen Bevölkerungsteil gelten, sondern noch mehr für das liberale protestantische Bürgertum, dort allerdings mit stark nationaler Komponente. Die Verluste der CDU in fast rein protestantischen Gegenden mit gleichzeitiger höchster Zuwachsrate der Sozialdemokraten (Bremen, Schleswig-Holstein) sind ein kleiner, sicher noch genauer zu untersuchender Hinweis darauf.

Allerdings kann man auch hier nicht eigentlich von einer Wende, sondern nur von einem vollen Sichauswirken eines langfristigen Trends sprechen. Die Parteien tragen dem im Grunde ja auch schon seit langem Rechnung. Auch die CDU versteht sich, sofern dies je der Fall war, längst nicht mehr als politische Integrationsfigur der christlichen Konfessionen, sondern als Integrationsbewegung differierender Interessen sozialer Gruppen im Rahmen einer Volkspartei auf dem Hintergrund eines weitgehend „säkularisierten" Wählerverhaltens. Dabei spielen die Kirchen als Gruppen eine Rolle, aber sicher nicht die wesentliche. Daß auch die christliche Motivation ihren programmatischen Glanz verloren hat, zeigt nicht einmal so sehr der immer wieder vermiedene Streit um das „C", sondern noch deutlicher der sicher nicht unrealistische Hinweis eines norddeutschen Bischofs, die moralische Substanz sei in allen Parteien „erschreckend" gering.

Schwierigkeiten für die Kirche

Die Kirche muß aus diesem langfristig nicht umkehrbaren Trend politischer Tiefenströmungen selbstverständlich ihre *Folgerungen* ziehen: *um ihrer selbst willen,* weil eine enge und fast selbstverständliche Identifizierung der Kirche mit Parteien, die auf Interessenvertretung und zugleich auf Interessenausgleich angelegt sind, ihre Glaubwürdigkeit als Religionsgemeinschaft und als moralisch bewegende Kraft in der Gesellschaft belastet; *der Parteien wegen,* weil eine zu direkte Bindung einer Kirche Mehrheiten fast mit Sicherheit eher verhindert als verstärkt. Die Kirche wird sich auch darüber im klaren sein, daß sie das Verhältnis zu den Parteien nicht nur neu variieren, sondern neu bestimmen muß, und sie wird sich ebenfalls darüber im klaren sein, daß sie dies verspätet, gewissermaßen im Nachholverfahren und unter erschwerten Umständen tun muß.

Zu den *erschwerten Umständen* gehört nicht nur die Tatsache, daß sich christliche Motivationen zusehends verflüchtigen, sondern noch mehr, daß in dem Maße, in dem dies geschieht, Parteien, die der Kirche traditionsgemäß fernstehen, *das Gespräch weniger suchen, weil es ihnen politisch nicht mehr signifikant genug erscheint.* Ein sehr aufschlußreiches Beispiel bot bereits die Wahlnacht. *Willy Brandt* hat zwar um den Wahltermin herum die Katholiken in jeder Hinsicht hofiert, sich über das künftige Verhältnis seiner Partei zu den Katholiken optimistisch geäußert, Kompromißmöglichkeiten in Sachen § 218 angedeutet und sich schließlich dafür bedankt, daß der Kanzlerbonus auch bei Katholiken angeschlagen hat. Aber der noch in der Wahlnacht von *Herbert Wehner* ausgestreute Vorschlag des Kanzlers, eine Frau zum Bundestagspräsidenten wählen zu lassen, war nicht nur eine chevalereske Verbeugung gegenüber den Frauen, sondern eine weniger generöse Maßnahme auf „katholisch" gefärbtem Hintergrund. Nehmen wir einmal an, die Eleganz, die darauf verwendet wurde, die Kandidatur Hermann Schmidt-Vockenhausens gar nicht erst ins Gespräch kommen zu lassen, obwohl der sozialdemokratische Vizepräsident nach politischen Gepflogenheiten an der Reihe gewesen wäre, hätte mit der Tatsache, daß dieser sich prononciert als Katholik zu erkennen gibt und Mitglied des ZdK ist, gar nichts und alles nur mit seiner konservativen Art, Sozialdemokrat zu sein, zu tun. Dennoch zeigt es sich, daß die Rücksichten auf linke Gruppen in der Partei wichtiger waren als der Versuch, gegenüber „den" Katholiken das Gesicht zu wahren, obwohl gerade dieser Sozialdemokrat 11 000 Erststimmen zusätzlich gewann, also an der Basis offensichtlich ein Vertrauensbezug bestand.

Zu den erschwerenden Umständen gehört auch, *daß das Verhältnis zwischen Kirche und Parteien insgesamt schlecht ist oder sich mindestens deutliche Zeichen der Entfremdung zeigen.* Das gilt (wenigstens in bezug auf die Unionsparteien) auch für die evangelische Seite, soweit man dort überhaupt von einem Verhältnis sprechen kann. Mitten im Wahlkampf beklagte sich der schleswig-holsteinische Justizminister *Henning Schwarz* vor dem Evangelischen Arbeitskreis der CDU über die Antihaltung vieler evangelischer Kirchenmänner gegenüber seiner Partei. Das Verhältnis zwischen katholischem Episkopat zur SPD hat sich während der Regierungszeit der sozial-liberalen Koalition trotz einzelner Ausgleichsbemühungen auf beiden Seiten vor allem wegen rechtspolitischer Fragen und wegen einer eindeutig etatistischen Tendenz der SPD in der Wohlfahrtspolitik verschlechtert. Aber auch das Verhältnis zwischen Kirche und CDU ist gestört. CDU-Politiker klagen immer wieder über mangelnde Seriosität im theologischen Disput und über den Ausfall einer soliden Meinungsbildung durch die Kirche als vorpolitischem Raum. „Die Kirche" müsse nun endlich ihr eigenes Haus bestellen, um ihre Aufgabe als Gesprächspartner im vorpolitischen Raum zu erfüllen. Auch von der Kirche nahestehenden Politikern wird ihr das Scheitern oder die Hilflosigkeit in der Verwirklichung der eigenen Reformen zum Vorwurf gemacht (vgl. ds. Heft, S. 23). Von kirchlichen Sprechern wiederum ist der Vorwurf an die CDU zu hören, diese habe die „konziliare Öffnung" der Kirche nicht akzeptiert und nicht vollzogen (so der Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, *Franz Henrich,* in einem Journalistengespräch nach der Wahl — nach KNA, 24. 11. 72).

Besinnung auf den vorpolitischen Raum

Dennoch hat die Kirche *im vorpolitischen Raum eine unverzichtbare Funktion,* die sie auch parteienkritisch wird verstehen müssen. Es kann zwar nicht in erster Linie Aufgabe der Kirche sein, festzustellen, so wie es im Wahlstatement des Rates der EKD stand, daß alle Parteien fähig und geeignet seien, Regierungsverantwortung zu übernehmen. Dies wäre nach klassisch katholischer Soziallehre eine technische, d. h. rein politische Sachfrage, die in letzter Instanz der Wähler zu entscheiden hat. Wohl aber muß die Kirche schon ihrer moralischen Glaubwürdigkeit wegen sich sowohl gegen jede Verkehrung politischer Programme in reine Konsum- oder Wirtschaftsinteressen wie gegen eine Verfremdung des Politischen als Glaubens- und Moralersatz wenden. Beide Gefahren sind gegenwärtig gleich groß, aber nicht in gleicher Weise auf die drei Parteien verteilt. Es müßte deswegen kein Unglück sein, wenn sich zwischen einer auf ihre Aufgaben im vorpolitischen Raum, auf ihre *politische Bildungs- und Aufklärungsarbeit* sich besinnenden Kirche und einer sich geistig regenerierenden CDU eine *neue Nähe in der Sache* entstünde.

Das *Verhältnis der Kirche zu den Koalitionsparteien* wird sich langfristig sinnvoll nur danach orientieren können,

wieweit sich diese auch für Katholiken zu Volksparteien entwickeln, d. h., wieweit sie Katholiken, die sich in ihren Parteien engagieren, gleichgültig welcher katholischen Couleur sie sind, denselben politischen Spielraum geben bzw. lassen wie allen anderen. Dazu gehört auch, daß sie den Katholizismus insgesamt so akzeptieren, wie er ist, und daß man nicht etwa nach *Karl Hermann Flachs* (FDP) süffisanter biblischer Sprachregelung von der „kleinen Partei" und der „kleinen Herde" opportunistisch „progressive" Gruppen am Rande der Kirche sammelt, um sie politisch gegen diese auszuspielen. Alle Versuche der Annäherung außerhalb des Weges über Volksparteien mit weitem positivem Toleranzrahmen wären schlechter politischer Proselytismus *D. A. Seeber*

Kirchliche Vorgänge

Der Fall Pfürtner

Seit Ende November ist in der Schweiz der „Fall Pfürtner" wieder ins Rampenlicht getreten und hat die Gemüter erneut erhitzt. Um diese Zeit wurde nämlich bekannt, Prof. *Stephan Pfürtner OP*, Ordinarius für Moraltheologie an der Universität Freiburg in der Schweiz, werde die „missio canonica", die kirchliche Lehrbefugnis, entzogen, die Entlassung des Professors durch die Freiburger Regierung stehe unmittelbar bevor. Anstatt der erwarteten Entlassung gab aber der Freiburger Staatsrat wenig später bekannt, er wolle keine Entscheidung treffen, bevor er die Meinung der Schweizer Bischofskonferenz gehört habe, deren ordentliche Versammlung unmittelbar bevorstand. In der Erklärung der Bischofskonferenz vom 5. Dezember 1972 scheint der Unmut über das römische Vorgehen deutlich durch, nicht zuletzt weil dieses Vorgehen ihre eigenen Vermittlungsbemühungen praktisch ignorierte. Der Freiburger Staatsrat stellte nach der Erklärung der Bischöfe seinerseits fest, er werde Pfürtner vorläufig nicht entlassen. Doch kann deswegen noch keineswegs von einer Lösung des Falles gesprochen werden. Die Entscheidung ist bloß aufgeschoben.

Worum geht es?

Worum geht es eigentlich in dieser Angelegenheit? Die Lage ist so verworren, und es bestehen so viele Informationslücken, daß nur versucht werden kann, von verschiedenen Seiten her etwas Licht in die Sache zu bringen.

Am Anfang der „Affäre" stand ein Vortrag, den Prof. Pfürtner, am 3. November 1971 in Bern, im Rahmen der Bildungswochen der Berner Katholiken „Progressio 71" gehalten hatte. Dieser Vortrag zirkulierte bald danach in vervielfältigter Form. Seit dem Frühjahr liegt er in einer vom Autor durchgesehenen Fassung vor: Moral — Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral (Benziger, Einsiedeln 1972).

In diesem Vortrag ging es Pfürtner vor allem darum, einen ethischen Legalismus zurückzuweisen und zu einer Moral persönlicher und sozialer Verantwortung hinzuführen. Er faßte seine Überlegungen zusammen in „Grundsätzen einer zukünftigen Sexualmoral" (S. 23—25), die als die *„12 Thesen"* von Prof. Pfürtner durch viele Zeitungen gingen. An diese Grundsätze schlossen sich im Vortrag Anwendungen auf zwei Verhaltensbereiche an: Masturbation und vorehelicher Geschlechtsverkehr. „Zur Frage vorehelicher geschlechtlicher Beziehungen geht aus dem, was grundsätzlich zur Geltung von einzelnen Geboten gesagt wurde, hervor, daß das entsprechende Verbot nicht in sich sakrosankt und absolut ist" (S. 28). Auf der Basis dieser grundsätzlichen Aussage erörterte Pfürtner die vielfache Verantwortung, die von den Partnern gefordert ist. Von einer simplen „Freigabe vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs", wie besonders von Pfürtners Gegnern immer wieder zu hören war, kann nicht die Rede sein. Pfürtner hatte zudem den ganzen Vortrag ausdrücklich als Diskussionsgrundlage und Denkanstoß bezeichnet, was aber den Reaktionen nach zu schließen von einem guten Teil der Zuhörer nicht realisiert wurde. Es wurde ihm in der Folgezeit gerade auch von Leuten, die ihm günstig gesinnt waren, vorgeworfen, er habe die Zuhörer überfordert, er habe es an pastoraler Klugheit fehlen lassen.

Am 1. Februar 1972 erfuhr die Öffentlichkeit durch ein gemeinsames Kommuniqué des Generalmagisters der Dominikaner, *Aniceto Fernandez*, und von Prof. Pfürtner, der Bischof von Freiburg, *Pierre Mamie*, habe sich wegen des Berner Vortrags mit einer Anfrage an den Sekretär der Glaubenskongregation in Rom gewandt; der Dominikanergeneral habe dem Professor ein *Sabbatjahr*, d. h. ein freies Studienjahr, vorgeschlagen, um eine Klärung der aufgetretenen Probleme zu ermöglichen. Prof. Pfürtner habe sich dazu bereit erklärt, sofern, neben anderen Bedingungen, die Fakultät,

das Rektorat und der Staatsrat einverstanden seien.

Damit kamen die *staatskirchenrechtlichen Implikationen* ins Spiel. Es zeigte sich zunächst, wie wenig man über den Status der Theologischen Fakultät wußte. Die Universität Freiburg ist nämlich wohl eine staatliche Universität (des Kantons Freiburg). Doch besteht seit 1889 zwischen der Freiburger Regierung und dem Dominikanergeneral eine Konvention, wonach der General Großkanzler der theologischen Fakultät ist und als solcher weitgehende Verantwortung und Kompetenz für diese besitzt. Diese Konvention wurde vom Freiburger Staatsrat im März 1972 erstmals veröffentlicht, nachdem immer dringlicher nach den getroffenen Abmachungen gefragt worden war.

Am 16. Februar 1972 erklärte der Staatsrat, er wolle die konkreten Vorschläge der Fakultät und des Rektorats abwarten, bevor er in Sachen Pfürtner eine Entscheidung treffe. Außerdem wolle er die Schweizer Bischofskonferenz konsultieren. Aufgrund der Anfrage des Staatsrats befaßte sich die Bischofskonferenz in ihrer Sitzung vom 12. bis 14. März 1972 mit dem Fall, obwohl sie, wie sie in ihrer Erklärung dann auch festhielt, für Maßnahmen wie Anstellung oder Absetzung eines Universitätsprofessors nicht zuständig sei.

Rom verurteilt, die Bischöfe vermitteln

Seitdem zieht sich der Konflikt um den Betroffenen unter den Beteiligten hin, ohne daß bisher eine Lösung gefunden wurde. Manches blieb dabei im dunkeln. Dies gilt vor allem für die römische Seite. Bisher ist noch niemandem gelungen, einen einigermaßen schlüssigen Bericht über die Behandlung des Falles in Rom zu geben. Es ist unseres Wissens von römischer Seite noch nie öffentlich erklärt worden, ob bei der Glaubenskongregation ein *Verfahren* gegen Pfürtner stattgefunden habe oder nicht, obwohl es ein solches Verfahren gibt. Denn Bischof Mamie berief sich in seiner Erklärung vom 6. Februar 1972 auf eine Antwort des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Franjo Šeper*. Und die Theologische Fakultät setzte in ihrer Erklärung vom 2. Dezember 1972 voraus, daß ein sog. außerordentliches Verfahren stattgefunden habe. Die Fakultät verwahrte sich zugleich dagegen, weil es dem Angeklagten überhaupt kein Recht auf Verteidigung gebe. (Freilich entspricht nicht einmal das sog. ordentliche Verfahren den Anforderungen des heutigen Rechtsempfindens. Man vergleiche dazu den Kommentar des Tübinger Kirchenrechtsprofessors *J. Neumann:* Erneuerter Glaubensschutz?, Orientierung 35, 1971, 40—42. (Vgl. den deutschen Text dieser Verfahrensordnung der Glaubenskongregation in HK, März 1971, 143 f.)

Durchsichtiger, aber nicht weniger verwickelt sind die Zusammenhänge in der Schweiz. In der schon erwähnten Presseerklärung vom 14. März 1972 (Wortlaut in der Schweizer Kirchenzeitung 140, 1972, 181) stellen die Schweizer Bischöfe „einmütig fest, daß gewisse" im Berner Vortrag „enthaltene Aussagen mit der traditionellen kirchlichen Lehre nicht übereinstimmen". Im Vortrag komme die Sorge zum Ausdruck, den Menschen zur persönlichen Verantwortung hinzuführen. In seinen Äußerungen werde aber auch eine *Tendenz* sichtbar, die zur Leugnung aller objektiven Normen der Moral führen könnte. Die jüngsten Ereignisse hätten auch gezeigt, daß das Verhältnis zwischen der Theologischen Fakultät, dem Bischof von Freiburg, dem Staat Freiburg, der Bischofskonferenz und dem Orden der Dominikaner einer Überprüfung bedürfe.

Mit besonderem Interesse wurde vermerkt, daß die Bischofskonferenz sich nicht nach Rom wandte, sondern entschlossen war, die Angelegenheit nach Möglichkeit innerhalb des Landes zu bereinigen, indem sie die theologische Fakultät der Universität Freiburg um Prüfung der Theorien von Prof. Pfürtner bat.

Die Fakultät, genauer gesagt, die Versammlung der ordentlichen und außerordentlichen Professoren, erstellte in mehreren Sitzungen einen *Bericht,* welcher auf der nächsten Zusammenkunft der Bischofskonferenz vom 3. bis 5. Juli beraten und anschließend veröffentlicht wurde (er ist z. B. zu finden in der Schweizer Kirchenzeitung 140, 1972, 423—426). Dieser wird auch in der Erklärung der Bischöfe (Schweizer Kirchenzeitung 140, 1972, 431) an mehreren Stellen zitiert.

Dort heißt es u. a.: „Die Bischöfe sind in der Beurteilung des Berner Vortrags mit der Theologischen Fakultät einig, daß Prof. Pfürtner einerseits wesentliche Fragen einer Moral und Pastoral der Sexualität hervorhebt, daß aber andererseits a) ‚eine wesentliche Dimension der sexuellen Dynamik übersehen wurde, nämlich die auf Dauer und Fruchtbarkeit angelegte Liebesgemeinschaft und die damit sich aufdrängende Betonung des Wertes von Treue und Erziehung zur Treue' (Zitate aus dem Bericht der Fakultät), b) ‚verschiedenartige Sinne und Werte ohne die nötige hierarchische Einstufung zum Ausdruck kommen und Wesentliches und Zweitrangiges auf der gleichen Ebene behandelt werden', c) ‚der ungenaue Gebrauch des Begriffes Glück . . . Anlaß zu Mißverständnissen geben kann' und tatsächlich gegeben hat."

Was die Beurteilung der vorehelichen Beziehungen und der Masturbation angeht, meldeten die Bischöfe ernste Vorbehalte an, die in der Stellungnahme der Fakultät der Sache nach ebenfalls ausgesprochen waren. Trotz dieser Vorbehalte mahnten die Bischöfe, den Konflikt sachlich auszutragen: „Die Bischöfe ersuchen erneut, in der Diskussion sachlich zu bleiben, gegenseitige Verdächtigungen und allgemeine Verurteilungen zu vermeiden und immer bestrebt zu sein, die Wahrheit in der Liebe zu tun."

Lösung torpediert?

Der Vermittlungswille der Bischöfe fand seine Fortsetzung in einem Gespräch zwischen Pfürtner und dem Bi-

schof von Sitten, *Nestor Adam*, dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz. Dabei kam es zu einer prinzipiellen Einigung, die in der Substanz besagte, Pfürtner erkenne die Lehrverantwortung der Bischöfe an, während die Bischöfe den Lehr- und Forschungsauftrag der Theologieprofessoren respektieren wollten (vgl. Vaterland vom 26. 10. und 2. 12. 72). Dieser Konsens genügte den römischen Stellen aber offensichtlich nicht. Jedenfalls wurde er nicht publiziert, obwohl Bischof Adam und Prof. Pfürtner sich damit einverstanden erklärt hatten. In der Erklärung der Bischofskonferenz vom 5. Dezember heißt es nun dazu, sie halte ihre beiden Erklärungen vom 14. März und 5. Juli 1972 in ihrem vollen Umfang aufrecht: „Der Präsident der Bischofskonferenz hat sich seither in deren Auftrag mit Prof. Pfürtner und mit den zuständigen Instanzen um eine Lösung bemüht, die für alle befriedigend wäre. Nachdem die Erklärungen der Bischofskonferenz von allen Beteiligten als Grundlage angesehen wurden, bestand die berechtigte Hoffnung, daß dieses Ziel erreicht werden könne."

Der Dominikanergeneral setzte sich jedoch über solche Vermittlungsversuche der Bischöfe hinweg. Als aber die Absicht des Generalmagisters bekannt wurde, Pfürtner die Lehrbefugnis zu entziehen, sahen die Bischöfe ihrerseits Anlaß, sich von der Maßnahme des Ordensgenerals zu distanzieren. In ihrer Erklärung vom 5. Dezember heißt es: „In der Angelegenheit von Prof. Pfürtner ist die Schweizer Bischofskonferenz der Ansicht, daß durch den Entscheid des Dominikanergenerals noch nicht alle Fragen befriedigend gelöst sind. Sie vertritt mehrheitlich die Auffassung, daß in persönlichen Gesprächen eine weitere Klärung erreicht werden kann. Denn in der letzten Zeit ist eine deutliche *Annäherung der Standpunkte* erfolgt, besonders was die Stellung des Lehramtes und die Fragen der Sexualmoral betrifft. Deshalb ist die Bischofskonferenz bereit, die Besprechungen fortzuführen, um die volle Zustimmung von Prof. Pfürtner zu ihrer Erklärung vom 5. Juli 1972 zu erreichen."

Die Bischöfe konnten die Chancen ihrer eigenen Vermittlung um so höher einschätzen, als sich der Dominikanergeneral, wie Bischof Adam bei der Pressekonferenz erklärte, in seinem Schreiben an den Staatsrat nicht auf eine Maßnahme der Glaubenskongregation berief, sondern auf die Kritik, welche die Bischofskonferenz selber an Pfürtner geübt hatte. Bei ihrem Angebot, die Besprechungen fortzusetzen, konnten sich die Bischöfe darauf stützen, daß der Entzug der missio canonica Prof. Pfürtner *offiziell* noch nicht mitgeteilt wurde und somit auch noch nicht rechtskräftig sei.

Mögliche Auswirkungen

Was aber geschieht, wenn der Dominikanergeneral auf dem Entzug der missio canonica besteht? Der Staatsrat hat am 5. Dezember 1972 zwar mitgeteilt, die Konvention von 1889 solle so bald als möglich revidiert werden. Aber vorläufig besteht sie noch, und der Staatsrat hat früher schon erklärt und jetzt wiederholt, die missio canonica sei Voraussetzung für einen Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät. Das versteht sich eigentlich von selbst, und bei Ernennungen wird es auch so gehalten: Auf Vorschlag der Versammlung der ordentlichen Professoren nimmt der Staatsrat die Ernennung vor, nachdem der Dominikanergeneral als Großkanzler sich einverstanden erklärt hat. Unklar ist aber, wie es beim Entzug der missio canonica vor sich gehen soll. Ein ordentlicher Professor ist ja, wie in der Bundesrepublik, Staatsbeamter, der als solcher dem Beamtengesetz untersteht und nicht ohne weiteres entlassen werden kann. Die Juristen scheinen sich aber nicht einig zu sein. Für die einen hat der Staatsrat nach dem Entzug der missio canonica aufgrund der Konvention von 1889 keine andere Wahl als die unverzügliche Entlassung. Andere wiederum machen geltend, der Staat sei auch gegenüber den Professoren der Theologischen Fakultät an die geltenden kantonalen Gesetze gebunden und dürfe keine Entlassung aussprechen, die nicht seinen rechtsstaatlichen Prinzipien entspricht. Ein Vertrag könne nur innerhalb der Grenzen der Grund- und Menschenrechte Gültigkeit beanspruchen. Von verschiedenen Seiten wurde bereits angekündigt, man würde sich im Fall einer Entlassung von Prof. Pfürtner durch den Staatsrat an das Schweizer Bundesgericht wenden.

Damit dürfte klar geworden sein, daß es nicht mehr in erster Linie um die Person von Prof. Pfürtner geht, auch nicht um die Richtigkeit oder Opportunität seiner im Berner Vortrag vertretenen Ansichten. Die Angelegenheit hat viel weitere Kreise gezogen und zeigt vielerlei Auswirkungen. Zwei Bezugspunkte sind besonders zu nennen: die Diskussion um die *Ausnahmeartikel* und die Beratungen der *Schweizer Synoden*.

In der Schweizer Bundesverfassung stehen noch immer zwei Artikel, welche die Tätigkeit von Jesuiten in Kirche und Schule verbieten und die Neuerrichtung von Klöstern untersagen. Von beiden Kammern, dem National- und dem Ständerat, wurde im Laufe des Jahres 1972 die Abschaffung dieser zwei Ausnahmeartikel mit großer Mehrheit empfohlen. Im Lauf dieses Jahres wird das Volk darüber abzustimmen haben. Nun besteht zwar im Grunde kein rationaler Zusammenhang zwischen den Ausnahmeartikeln und dem Fall Pfürtner. Aber man befürchtet doch, daß im Fall einer Entlassung von Pfürtner aufgrund eines Verfahrens, das von vielen als „Einmischung von Rom" empfunden wird, *unterschwellig* vorhandene antirömische Affekte geweckt werden und zur Ablehnung der Abschaffung der Ausnahmeartikel führen könnten.

Offenkundiger ist der Zusammenhang mit den Snyoden der Schweizer Diözesen, die mit der ersten Arbeitssitzung vom 23. bis 26. November 1972 (vgl. ds. Heft, 45) vielversprechend begonnen haben. Nicht nur daß die *Teilvorlage „Aktuelle Schwerpunkte zum Thema Sexualität"*, die bereits in erster Lesung diskutiert wurde, in manchem

den Ausführungen Pfürtners verwandt ist, so etwa in der Stellungnahme gegen „eine unterschiedslose und allgemeine Verurteilung jeglicher sexuellen Beziehung vor der Ehe", und in der Forderung, wir müßten uns „von der ausschließlichen Gesetzesmoral auf die Verantwortungsmoral hinbewegen".

Noch schwerwiegender als dieser *inhaltliche* Zusammenhang dürfte aber sein, daß die Atmosphäre des Vertrauens und der Geist des gemeinsamen Suchens sehr in Mitleidenschaft gezogen würden, wenn abweichende Meinungen ohne wirkliches Gespräch verurteilt würden. Den Bischöfen standen sicher auch die Synoden vor Augen, als sie in ihrer letzten Erklärung zum Fall Pfürtner schrieben: „Die Bischofskonferenz gibt erneut ihrer Hoffnung Ausdruck, daß es möglich sein wird, durch offene Information und in sachlichem Dialog aus der schwierigen und verwirrten Lage einen Ausweg zu finden. Sie bittet alle, bei der Lösung dieser Frage mitzuhelfen."

Die schwierige Lage der Kirche in der ČSSR

In der Zeit vom 13. bis 16. November war eine tschechoslowakische Regierungsdelegation in Rom, um die lange unterbrochenen Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl fortzusetzen. Zu einer Einigung ist es auch diesmal nicht gekommen; die Gespräche sollen fortgesetzt werden. Die beiderseitigen Positionen scheinen aber festgefahren zu sein. Der Prager Regierung geht es offenbar darum, ihre Forderungen vollumfänglich durchzusetzen.

Erfolglose Verhandlungen im Vatikan

Die kirchliche Verhandlungsposition ist einerseits vorgegeben durch die außerhalb eines kommunistischen Machtbereiches undenkbare Tatsache, daß es in den 14 Diözesen der heutigen ČSSR neben dem Apostolischen Administrator, Bischof *Frantischek Tomašek*, in Prag nur einen einzigen Diözesanbischof gibt, Bischof *Stefan Trochta* in Leitmeritz; alle anderen Diözesen werden von Kapitelsvikaren verwaltet. Die Prager Regierung ging bisher bei allen Verhandlungen von der Forderung nicht ab, nur Männer aus den Reihen der Friedensbewegung „Pacem in terris", also ihr genehme und ergebene Geistliche, als neue Bischöfe zu akzeptieren. Bei der internationalen Tagung der „Pax-Christi-Bewegung" im Oktober 1972 in Straßburg wußte der Direktor der tschechischen katholischen Caritas in Prag, *Jan Mara*, zu berichten, die Regierung in Prag sei mit der Ernennung der Kapitelsvikare zu Diözesanbischöfen durch den Hl. Stuhl durchaus einverstanden; auch der eine oder andere Theologieprofessor würde vom Kirchensekretariat als Bischof akzeptiert. Mara hat dezidiert eine solche Lösung als einzigen möglichen Weg hingestellt. Indessen scheint sich jedoch in Rom und in Prag zu bestätigen, daß die Bereitschaft des Hl. Stuhles, die Verhandlungen mit Prag einem für beide Teile annehmbaren Erfolg zuzuführen, durch die Unnachgiebigkeit der Prager Unterhändler ihre Grenze erreicht hat. Diese kann kaum noch überschritten werden, weil selbst bei ganz wesentlichen Belangen kirchlichen Lebens Prag jede Konzession oder auch nur eine Lockerung bisheriger Einschränkungen strickt abgelehnt hat. Msgr. *Giovanni Cheli*, der Unterhändler des Vatikans, habe, so hieß es dort, keine Verhandlungsbasis mehr gesehen.

Entlassung von Geistlichen

Die kirchliche Situation im Lande selbst hat sich versteift. Mit Druck versucht das Kirchensekretariat den Klerus ganz unter seinen Einfluß zu bringen. Wiederholt wurde in letzter Zeit einzelnen Geistlichen die staatliche Genehmigung zur Ausübung seelsorgerlicher Tätigkeit entzogen. Die Absicht war klar, man wollte den Klerus insgesamt verunsichern und ihn so gefügiger machen. Die Gründe, die dafür in amtlichen *Entzugsbescheiden* angegeben wurden, beleuchten die Art und Weise, wie auch innerhalb des Klerus die „Konsolidierung der Verhältnisse" betrieben wird. Für den Entzug der Genehmigung genügte bereits die Teilnahme an der Gründung des Werkes der „Nachkonziliaren Erneuerung", das zur verbotenen Institution deklariert wurde, weil es gegen das sozialistische System eingestellt gewesen sei. Aber auch eine ablehnende Einstellung gegenüber der Friedensbewegung katholischer Geistlicher, die 1968 aufgehoben worden war, und selbst der Umstand, daß ein Geistlicher gegen eine Wiederbelebung der Friedensbewegung in der neuen Vereinigung katholischer Geistlicher „Pacem in terris" war, reichte als Verbotsgrund. Schon die Forderung eines Priesters, die neue Vereinigung dürfe ohne staatlichen Einfluß nur nach kirchlichen Richtlinien tätig werden, genügte, um diesem die Seelsorgeerlaubnis zu entziehen. In seinem Verhalten sah das Kirchenamt eine „Schädigung der staatlichen Interessen der ČSSR".

Die beiden Bischöfe und selbst die dem Staat noch genehmen Kapitelsvikare werden in ihrer amtlichen Tätigkeit weiterhin stark eingeschränkt. Selbst die beiden Kapitelsvikare von Königgrätz und Olmütz wurden im Prager Kirchensekretariat zur Rede gestellt, weil sie und die beiden Bischöfe auf einer Bischofskonferenz sich geeinigt hatten, wegen des andauernden Verbotes katholischer Ordensgemeinschaften bei der Regierung vorstellig zu werden. An den Bischofskonferenzen, zu deren Mitgliedern auch die Kapitelsvikare gehören, dürfen die in den fünfziger Jahren geheim geweihten Bischöfe *Hlad*, der als Rentner in einem Altersheim in Senohraby bei Prag lebt, und Bischof *Očenášek*, der Pfarradministrator bei Königgrätz ist und in der Seelsorge noch arbeiten

darf, nicht teilnehmen. Der Weihbischof von Prag, *Kajetan Matousek*, der immer noch als Pfarrverweser in Prag tätig ist, besitzt seit August 1968 als Weihbischof vom Kirchensekretariat die Genehmigung zur Ausübung seines Amtes. Aber auch ihm wurde vor wenigen Monaten die Teilnahme an den Bischofskonferenzen untersagt. Im Kirchensekretariat in Prag wurde kurz vermerkt: „Für uns ist er nur Pfarrer."

Die Rolle der neuen Friedenspriester

Eine ungute Rolle spielt die neue Vereinigung katholischer Priester „Pacem in terris". Nachdem sich diese Organisation vor einem Jahr bei den Wahlen zum Prager Parlament sehr stark politisch eingesetzt hatte, wurde sie von zuständigen Stellen der Partei und staatlichen Verwaltung anerkannt. Aber selbst jene Männer, die anfangs mit einiger Hoffnung und echter Bereitschaft die Arbeit in dieser Organisation aufgenommen haben, fühlen sich heute mißbraucht und sind enttäuscht, sehen aber keinen Weg, ohne Gefährdung der eigenen Person die selbstgewählten Fesseln abzuschütteln. Und jene von ihnen, die in der guten Absicht eingetreten waren, die neue Standesorganisation davor zu bewahren, wie die frühere Friedensbewegung in eine antihierarchische und unkirchliche Richtung abzugleiten, müssen nun erkennen, daß ihr Bemühen vergeblich bleibt. Die sehr kleine Anzahl regimehöriger Priester in der neuen Priesterorganisation beherrscht ihre Aktivitäten und wird von den Kirchensekretären und von den Parteifunktionären unterstützt. Freundschaftstreffen, freundschaftliche Gespräche mit den Parteifunktionären, wortreiche Stellungnahmen für politische Ziele, etwa zur geplanten Abrüstungskonferenz, Erinnerungen an eine frühere Moskaureise einer Gruppe von Friedenspriestern füllen in langen Beiträgen die Prager „Katholische Zeitung". Aber von rein kirchlichen Ereignissen, die nicht das Wohlgefallen des Kirchensekretariates gefunden haben, ist in diesem katholischen Blatt nichts zu lesen. Beispielsweise wurde der gerade von der jungen und mittleren Generation sehr gut besuchte Abendgottesdienst, den Bischof *Tomašek* am Wenzelstag in der Prager St.-Veits-Kathedrale gehalten hat, und dessen Ruf zur Umkehr zum Glauben mit keinem Wort erwähnt. Der Schriftleiter der Monatszeitschrift für den Klerus, „Der Geistliche Hirt", wurde vor Monaten ohne viel Aufhebens abgesetzt; die Zeitschrift entbehrt wiederum fast jeden theologischen Gedankens. Und wie vor 1968 dient der geistliche „Zentraldirektor" der tschechischen katholischen Caritas als ein Feigenblatt; ein Parteifunktionär als Stellvertreter ist der eigentliche Herr im Hause.

Starken ideologischen Druck üben Parteifunktionäre und übereifrige Schuldirektoren auf die *Lehrer* aus. Dieser setzte zum Schulbeginn im Herbst 1971 ein und wurde im September 1972 noch verstärkt. Für die ganz wenigen gläubigen Lehrer, die aufgrund ihrer Fähigkeiten noch in der Schule tätig sind, ist die Lage so schlimm geworden, daß viele von ihnen in der Schule keine Zukunft mehr sehen. Die Partei hat erlebt, wie kläglich in den Jahren vor 1968 der Versuch gescheitert ist, den größeren Teil der jungen Generation ideologisch auf die Parteilinie auszurichten. Jetzt wird es aufs neue angestrebt. In anderen Bereichen des öffentlichen Lebens, insbesondere in der Produktion, können sich gutqualifizierte Mitarbeiter, deren positive Einstellung zu Glauben und Kirche bekannt ist, noch halten. Die Schulen jedoch sind bis hin zu den Universitäten derzeit das wichtigste Angriffsziel.

Spanien: Warten auf das Dokument der Bischofskonferenz

Seit einem Jahr richtet sich das Interesse der Öffentlichkeit auf den Reformkurs in der spanischen Kirche. Seit der Klerusversammlung im Herbst 1971 ist schon viel über die mögliche Trennung der traditionsreichen „Ehe von Thron und Altar" in Spanien diskutiert worden, aber die offizielle Stellungnahme der Spanischen Bischofskonferenz zum Verhältnis von Kirche und Staat, die auf den Beschlüssen der sog. Asamblea conjunta (vgl. HK, Dezember 1971, 562) aufbauen und letztlich deren Bestätigung bringen sollte, steht noch immer aus. Was die seit Jahren stagnierenden Verhandlungen um ein neues Konkordat zwischen Vatikan und Franco betrifft, die in den letzten Monaten von neuem zum Gegenstand einer lebhaften öffentlichen Diskussion geworden waren, so scheint die Lage zum gegenwärtigen Zeitpunkt nahezu aussichtslos.

Ein äußeres Zeichen hierfür war die Abberufung des spanischen Botschafters beim Heiligen Stuhl, *Antonio Garrigues*, der nach neunjähriger ergebnisloser Verhandlungstätigkeit durch *Juan Pablo de Lojendio* abgelöst wurde. In einem Interview mit der konservativen Tageszeitung „ABC" (15. 11. 72) bezeichnete Garrigues die *Spannungen zwischen Kirche und Staat* innerhalb Spaniens als eigentlichen Grund für die Unmöglichkeit einer *Revision des Konkordats* von 1953, zu deren Verwirklichung zu einem früheren Zeitpunkt bereits konkrete Schritte erfolgt seien. Zwar gäbe es die Möglichkeit, Teilabkommen zu schließen und sich anderer juridischer Mittel zu bedienen als der eines Konkordats, jedoch, wie er wörtlich betonte, „immer unter der Bedingung und Voraussetzung, daß sie aus einem Geist der Harmonie und der Zusammenarbeit zwischen den beiden Verhandlungspartnern entspringen". Es gebe „keine noch so geschickte juridische Formel, die diesen Geist schaffen oder gar ersetzen kann". Denn der Buchstabe könne „nicht einen fehlenden Inhalt wiedergeben, und so wäre jede neue Formel nichts weiter als eine Reihe toter Buchstaben, die die Spannungen, da sie sie nicht lösen, sondern nur aufrechterhalten könnte, nur noch

offensichtlicher machen würde". Garrigues bezeichnete das Verhältnis zwischen Vatikan und spanischem Staat als sehr komplexes Problem. Er nannte in diesem Zusammenhang die Streitfrage um die *Ernennung von Bischöfen*, der laut Konkordat ein kompliziertes bilaterales Verfahren vorausgehen muß, die aber in der Praxis unter Umgehung des Verfahrens vom Vatikan allein vorgenommen werde (vgl. HK, November 1972, 532).

Dies habe politische Implikationen, da es sich ja nicht um Ernennungen durch den Vatikanstaat im Hoheitsgebiet der Kirche, sondern in einem fremden, einer weltlichen Macht unterstehenden Gebiet handele. Der Staat müsse die Möglichkeit haben, politische Aktivitäten der Kleriker zu verhindern: das *Sonderrecht der Priester* bedürfe daher einer Revision. Das Kernproblem aber liege in Folgendem: „Es ist heute höchst schwierig, den Inhalt in der Verkündigung des Wortes Gottes oder in der pastoralen Tätigkeit auf das rein Kirchliche zu beschränken. Es beginnt sich eine Projektion des Christlichen auf die Politik, die weltlichen Vorgänge im Allgemeinen und die sozialen im Besonderen zu vollziehen." Das Christentum müsse der Sauerteig der Masse sein. Und aus diesem Grunde gebe es zwischen Kirche und Staat, wie in jedem Grenzgebiet, „eine Art Niemandsland, das sich durch das neue Konzept des Gottesvolkes und des Laienapostolats, wie es vom Konzil aufgestellt wurde, noch vergrößert hat".

Schwierige Beratungen der Bischofskonferenz

Eben dieses Problem stand auch im Mittelpunkt der Beratungen der *17. Vollversammlung der Spanischen Bischofskonferenz*, die vom 27. November bis 2. Dezember bei Madrid stattfand. Als Hauptthemen der Versammlung nannt Kardinal *Enrique y Tarancon* in seiner Eröffnungsrede (vgl. Ecclesia, 2. 12. 72) die Frage des Laienapostolats, die Beziehungen zwischen Staat und Kirche und das Problem der Berufungen. Dem Thema der möglichen Zusammenarbeit zwischen Kirche, Gesellschaft und Staat maß der Kardinal besonderes Gewicht bei und erwähnte in diesem Zusammenhang auch die Klerusversammlung (Asamblea conjunta). Deren Beschlüsse seien zwar in das Arbeitsdokument einer im Juni eingesetzten Sonderkommission der Bischofskonferenz eingearbeitet worden — gleichzeitig mit der mittlerweile durch Theologen, die Presse und durch verschiedene Gruppen geäußerten Kritik —, sie könnten aber nicht in allen Details und Formulierungen von der Bischofskonferenz sanktioniert werden. Das erwähnte Arbeitsdokument, das von den Erzbischöfen *Narciso Jubany Arnau* (Barcelona), *Gabino Diaz Merchan* (Oviedo) und *José Lopez Ortiz* (Militärbischof) erarbeitet worden war, wurde zu Beginn der Versammlung unter den Bischöfen verteilt, erhielt aber in seiner ersten Fassung nicht die notwendige Stimmenmehrheit und mußte nach langen Diskussionen wesentlich gekürzt werden. Der zweite Textentwurf, der in einer erweiterten Kommission von sieben Bischöfen (darunter die „konservativen" Bischöfe von Valladolid und Astorga) noch während der Tagung erstellt worden war, wurde mit 59:14 Stimmen (bei vier Enthaltungen) als Grundlage für die Endfassung des Dokumentes angenommen.

Wider Erwarten der Öffentlichkeit kam es jedoch nicht zur Verabschiedung des Dokumentes, sondern die Bischöfe trennten sich mit dem Beschluß (60 Ja-Stimmen, sieben Nein-Stimmen und zwei Enthaltungen), bis zum 12. Dezember Änderungsvorschläge einzureichen, die von der Siebener-Kommission in die Vorlage eingearbeitet werden müssen und anschließend zur Briefwahl gestellt werden, die unter dem Vorsitz von Kardinal *Enrique y Tarancon* und der Bischöfe *Elias Yanes Alvarez* (Sekretär der Bischofskonferenz) und *Lopez Ortiz* durchgeführt werden soll. Falls dieser Endfassung mehr als zwei Drittel der Bischöfe zustimmen, soll das Dokument (nach der Aussage von Bischof *Cirarda)*, Mitte Januar 1973 veröffentlicht werden. Dem Vernehmen nach sprechen sich die Bischöfe in dem Dokument u. a. für folgende Veränderungen aus: für eine Revision des Konkordats, die jede Mitwirkung der Regierung bei Bischofsernennungen unterbindet; für eine Uminterpretation der „Konfessionalität" des Staates, so daß sie keine Wertung darstellt, sondern nur zum Ausdruck bringt, daß die ganz überwiegende Mehrheit der Spanier katholischer Konfession ist; für eine klare Verankerung der Religionsfreiheit für die Katholiken wie für die Angehörigen der anderen Religionsgemeinschaften „ohne jede Diskriminierung". Der Regierung unmittelbar gilt die Bemerkung, wenn diese sich am Christentum inspiriere, dann heiße das noch nicht, daß sie sich an der Soziallehre der Kirche ausrichte (vgl. Le Monde, 5. 12. 72).

Mehr Freiheit für soziales Engagement

Verabschiedet wurde von der spanischen Bischofskonferenz bereits auf dieser Vollversammlung das von einer Kommission unter Vorsitz des Bischofs *Dorado* von Cadix formulierte Dokument über das *Laienapostolat.* Hier richtet sich das öffentliche Interesse vor allem auf die Ausführungen zum politisch-sozialen Engagement der Christen und auf die ausdrückliche Stellungnahme zu einem in der spanischen Öffentlichkeit viel diskutierten Problem: dem gegenwärtig in Spanien fehlenden Recht auf politische Versammlungsfreiheit. Wörtlich heißt es in der Erklärung: „Die sozialen Realitäten unserer Zeit erfordern Formen des christlichen Engagements, die im Sinne des Dienstes am Menschen und der Berufung im Geiste Christi auf eine Veränderung der gegenwärtigen Strukturen ausgerichtet sind. Die konkreten Formen des politisch-sozialen Engagements können sehr verschieden sein. Sie werden oft Versammlungscharakter haben, ebenso wie eine unvermeidbare politische Bedeutung (vgl. Ecclesia, 9. 12. 72).

Das Christentum sei nicht an eine bestimmte politische Handlungsform gebunden, denn der gleiche Weg könne zu verschiedenartigen Engagements führen. Daher erfordere ein politisch-soziales Engagement die Anerkennung eines legitimen Meinungspluralismus: „Es ist notwendig, daß die bürgerliche Gesellschaft die juridisch garantierte Möglichkeit dafür bietet, daß sich die Vielfalt der Meinungen ihrer Bürger *öffentlich manifestieren* und einen wirksamen Einfluß ausüben kann." Kein Christ könne, „unter dem Vorwand des Pluralismus, mit seinem Glauben ein politisch-soziales System vereinbaren, das sich der Freiheit, der wachsenden Gleichheit unter den Bürgern und der Teilhabe aller an den politischen Entscheidungen widersetzt".

Kritik am Vorgehen der Polizei

Auf jüngste Vorgänge in Barcelona scheint die abschließende Erklärung Bezug zu nehmen, in der betont wird, es sei „allein die Autorität des Bischofs und nicht eine öffentliche Autorität oder eine bestimmte Gruppe von Christen, die darüber zu entscheiden habe, ob eine Handlung einer von der kirchlichen Hierarchie abhängigen Institution, der Organe des Laienapostolats, eines Priesters oder Ordensangehörigen in Ausübung seines Amtes in Übereinstimmung mit der Sendung und Lehre der Kirche steht oder nicht". Dort war von den örtlichen Gerichtsinstanzen die Strafverfolgung sämtlicher Mitglieder des Sekretariats einer diözesanen Kommission angeordnet worden, und zwar unter der Beschuldigung illegaler Propaganda. Die Kommission hatte ein Dokument veröffentlicht, das *Einzelheiten über die Methoden der Polizeiverhöre* nannte, die von der Anwendung körperlicher Gewalt bis zur Tortur und zu psychologischen Zwangsmaßnahmen (Aufforderung zum Selbstmord, Drohungen gegenüber der Familie des Verhafteten) und, auf der Grundlage eines neuen Gesetzes, bis zur verlängerten Haft ohne richterlichen Haftbefehl gehen. Bischof *Jubany* von Barcelona hatte sich mit den Mitgliedern der Kommission solidarisiert (vgl. Le Monde, 5. 12. 72).

Die Bischofskonferenz verlangte gleichzeitig die *Aufhebung des Priestergefängnisses in Zamora*, wo etwa 30 Priester Freiheitsstrafen verbüßen, die hauptsächlich aus politischen Gründen verhängt wuden, und forderte deren Eingliederung in den allgemeinen spanischen Strafvollzug. Amnestiegesuche für die gefangenen Priester, wie sie schon mehrfach von einzelnen Bischöfen, kürzlich auch von der ständigen Kommission der Bischofskonferenz, dem Justizminister überreicht worden sind, blieben bislang erfolglos.

US-Bischöfe zu Fragen von Erziehung und Bildung

Die Bischöfe der USA, die mit gemeinsamen Hirtenbriefen sehr sparsam sind, verabschiedeten am 14. November ein sehr umfangreiches Hirtenwort zu Fragen der christlichen Erziehung und Bildung mit dem sehr anspruchsvollen Titel *„To teach as Jesus did"*. Da zur Verabschiedung eines solchen Hirtenbriefes satzungsgemäß eine Zweidrittelmehrheit notwendig ist, mußte der vor mehr als einem Jahr erstellte erste Entwurf nach Konsultation verschiedenster Stellen und nach Änderungswünschen oft sehr unterschiedlicher Richtung immer wieder korrigiert und ergänzt werden. Nur so war es möglich, jetzt auf der Herbsttagung der US-Bischöfe in Washington ein Abstimmungsergebnis von 197 Ja-Stimmen zu 29 Nein-Stimmen bei 4 Enthaltungen zu erreichen. — Allerdings merkt man dem Dokument auch die vielen *Kompromisse* an. Die konservative katholische Wochenzeitung „The Wanderer" hatte noch in der Woche vor der Konferenz auf fast fünf Seiten heftige Kritik an dem zur Abstimmung vorliegenden Entwurf geübt und insbesondere den Aufruf zur Kollegialität und das „Herunterspielen der Rolle des Bischofs als erstem Lehrer" kritisiert.

Ein langwieriger Lernprozeß

Ergebnisse von Repräsentativumfragen über den Wirkungsgrad des katholischen Schulwesens (vgl. HK, Juli 1967, 333 ff.), die vielfältigen finanziellen Schwierigkeiten (vgl. HK, Juni 1972, 286 ff.) und nicht zuletzt zunehmende Unsicherheit über den Sinn und die besondere Ausrichtung katholischer Schulen und Universitäten riefen schon lange nach einem klärenden Wort der Bischöfe. *Olin Murdick*, der für Erziehungsfragen zuständige Sekretär der Bischofskonferenz, bezeichnete den Entstehungsprozeß des Dokumentes als „ebenso wichtig wie das Dokument selbst" (nach The National Catholic Reporter, 17. 11. 72).

Der erste Entwurf, der den Bischöfen im Januar 1972 zugesandt worden war, basierte auf der Mitarbeit und Befragung von 150 Experten, die in irgendeiner Form Verbindung zu religiöser Erziehung haben. In einem Begleitschreiben wurden die Bischöfe gebeten, möglichst alle direkt oder indirekt mit Erziehung befaßten Persönlichkeiten der Diözese, seien es nun Mitglieder von Lehrerorganisationen, Jugendführer, Studentenpfarrer oder Leiter von Erwachsenenbildungsstätten zu konsultieren und deren Meinung zu der Vorlage zu melden. Das Ergebnis waren 420 Seiten Kommentare, die von 90 Bischöfen aus 75 Diözesen stammten.

Das Dokument (im Wortlaut abgedruckt in: Origins — NC Documentary Service, 23. 11. 72) besteht aus fünf Kapiteln. Im ersten Kapitel werden die theologischen Grundlagen herausgearbeitet (unter vielfältiger Zitation von Dokumenten des II. Vatikanums), im zweiten, sehr knappen Abschnitt, wird die Problematik des

Glaubens in einer von der Technologie bestimmten Welt skizziert (A world in transition: faith and technology), im dritten, umfangreichsten Kapitel, folgen praktische Schlußfolgerungen für die verschiedenen konkreten Erziehungs- und Bildungsaufgaben. Abschnitt vier (Planning the educational mission) behandelt die Voraussetzungen für eine wirksame Planung des gesamten Vorhabens, und Kapitel fünf (A ministry of hope) ruft zu gemeinsamen Anstrengungen auf.

Zweimal wird betont, es könne sich nicht um ein „endgültiges Wort" handeln, weder im theoretischen noch im praktischen Bereich. Es solle vielmehr als „Katalysator bei den Bemühungen dienen, sich realistisch mit den Problemen der Polarisation und Verwirrung zu befassen, die heute im Bereich des Erziehungswesens vorherrschen".

Das Ziel der Bischöfe

An der Grundkonzeption dieses Dokuments fällt zweierlei auf: Erstens die sehr starke Herausstellung nicht nur der *anthropologischen,* sondern besonders auch der *gesellschaftlichen Dimension* des Erziehungsauftrages der Kirche, zweitens die *Definition dieses Auftrages* selbst, den die Bischöfe umfassend von der Kirche her bestimmen als volle Ausformung der christlichen Persönlichkeit durch Lehre (didaché), Gemeinschaftsleben (koinonia) und Gemeinschaftsdienst (diakonia).
Das erste Kapitel nennt das Ziel. Die katholische Erziehung soll die Mitglieder der Kirche sowohl befähigen, die Frohbotschaft zu verkünden (theologische) als auch in die Tat umzusetzen (soziale Dimension). Die christliche Hoffnung sei heutzutage die einzige Alternative zu einem naiven Optimismus und wachsender Verzweiflung. Der *Erfolg* des kirchlichen Erziehungsauftrages werde daran gemessen werden, wieweit es gelingt, der katholischen Gemeinschaft die Würde des menschlichen Lebens zu verdeutlichen und zur Lösung der bedrängenden Probleme der Gesellschaft beizutragen. Voraussetzung für eine wirkungsvolle Erziehung sei es, den einzelnen Christen zu einer Persönlichkeit in der Gemeinschaft zu machen.

Über die Lehre, die jeder Erziehung katholischer Institutionen zugrundeliegt, heißt es, sie solle „authentisch und vollständig" verkündigt werden. Allerdings schließe diese Forderung nicht aus, daß es eine „Entwicklung in der Lehre ... oder einen Wandel in der Form des Ausdrucks" gebe, denn schließlich hätten wir von den Aposteln eine „lebendige Tradition" übernommen. Durch die theologische Forschung könne ein größeres Verständnis der überlieferten Botschaft erreicht werden. Das Dokument plädiert für die nötige Anpassung der Kirche an die zeitgemäßen Methoden und die heutige Sprache und proklamiert die „Pluralität kultureller Unterschiede, Formen, Ausdrucksweisen und theologischer Sichten", läßt aber sogleich den Nachsatz folgen, daß das, was und wie etwas gelehrt wird, „Sache des Lehramtes, der lehrenden Autorität der Kirche als Garanten der Authentizität" sei.

Im Unterabschnitt „Gemeinschaft" wird betont, daß diese nicht nur als Lehrkonzept zu betrachten sei, sondern als eine zu lebende Realität. Der *Zusammenhang von persönlichem Heil und der Verantwortung im Gesamt der Gesellschaft* dürfe von keinem mit Erziehung beauftragten Christen übersehen werden. Die Aufgabe, die Familie und Pfarrei dabei zu erfüllen haben, wird ebenso berücksichtigt wie der „große Auftrag", den die Katholiken „einer von Gott mit ungeheuren Reichtümern und Möglichkeiten ausgestatteten Nation" der größeren Gemeinschaft der Völker gegenüber zu erfüllen haben. Die Erziehung des eigenen Volkes zur Durchsetzung der Gerechtigkeit im nationalen politischen, militärischen, kulturellen und wirtschaftlichen Bereich des öffentlichen Lebens stehe an der Spitze der Aufgaben der katholischen Gemeinschaft der USA.
Etwas zu kurz gekommen ist indessen das Thema sozialer Wandel und das Verhältnis Glaube und Technologie. Sehr energisch wendet sich das Dokument gegen einen feststellbaren Prozeß der völligen Loslösung von der Tradition und eine immer stärker auftretende Entfremdung. Durch den Wohlstand werde den Menschen zunehmend der Blick für die Nöte der Mitmenschen verstellt. Unsicherheit und Vereinsamung seien die Folge. Die heutige Generation, von der man behaupte, sei bewege sich in Richtung auf eine „globale Kultur", riskiere gleichzeitig den Verlust der Werte der Einzelkulturen.

Vorrang für die Erwachsenenbildung

Das *auffallendste Merkmal* des gesamten Dokuments ist der eindeutige Vorrang der *Erwachsenenbildung.* Dies überrascht besonders deshalb, weil bisher die katholischen Schulen das Fundament der katholischen Erziehung bildeten. Erstmals heißt es nun, die Erwachsenenbildung gehöre in das Zentrum des kirchlichen Erziehungsauftrages. Die Liturgie und fundierte, anspruchsvolle Predigten seien die ersten Grundlagen für eine solche neue Ausrichtung auf die Erwachsenen. Die Katechese für Kinder und Jugendliche müsse eine echte Ergänzung in einer Erwachsenenkatechese finden, bei der Eigeninitiative, Entscheidungsfreiheit, Dialog und gegenseitige Verantwortung berücksichtigt werden sollten. Inhaltlich müßten auch soziologische und kulturelle Entwicklungen im Licht des Glaubens gesehen werden. Die Hinführung zum Familienleben und die Grundlagen für die Erziehungsaufgabe der Eltern sollen vorrangig behandelt werden, damit die Eltern von sich aus in der Lage sind, die religiösen Grundlagen zu schaffen und die notwendige sexuelle Aufklärung zu leisten. Auf die Gefahr, daß gerade die Familie Ausgangspunkt für religiöse Auseinandersetzungen werden kann, wird besonders hingewiesen. Bei der Weiterbildung der Eltern müsse deshalb Wert darauf gelegt werden, daß sie Verständnis für die neuen theologischen Ansichten gewinnen, die

ihren Kindern bereits vermittelt worden sind. Schließlich müsse Erwachsenenbildung stärker das soziale Engagement fördern.

Eine ähnliche Neubesinnung leitet das Dokument für den Bereich „Hochschulerziehung" ein. Heute, da mehr als die Hälfte aller jugendlichen Amerikaner Colleges und Universitäten besucht, kommt den Bemühungen um diese Gruppe eine viel größere Bedeutung zu als früher. Proklamiert wird eine engere Kooperation zwischen kirchlichen und staatlichen Universitäten. Zwar müsse nach wie vor alles getan werden, um den „sehr bedeutenden kritischen Beitrag zu bewahren, den die katholischen Institutionen durch ihre Verpflichtung auf die geistigen, intellektuellen und moralischen Werte der christlichen Tradition" bieten, doch dürfe die Kirche nicht die Unterstützung für die „große Mehrheit der Katholiken" vergessen, „die in nicht-katholischen Institutionen eingeschrieben sind".

Der *Studentenseelsorge* wird eine vielfältige Aufgabe zugedacht, die von intensiver religiöser Unterweisung bis zu einer für die ganze christliche Gemeinschaft nützlichen Erprobung neuer Formen der Liturgie der Gemeinschaft und sozialen Aktion reichen soll.

Schwierigkeiten gab es bei der Umschreibung der akademischen Freiheit an kirchlichen Hochschulen und theologischen Instituten. Es gab Bestrebungen einzelner Bischöfe, einen Passus in das Dokument aufzunehmen, nach dem nicht nur dem einzelnen Professor bei durch den Ortsbischof festgestellter Nichtübereinstimmung in Lehrfragen die Lehrbefugnis entzogen, sondern bei Lehrstreitigkeiten ganzen Instituten das Prädikat „katholisch" aberkannt werden sollte. Das Dokument bekennt sich aber ausdrücklich zur akademischen Freiheit im Rahmen der allgemeinen Kirchengesetze.

Kooperationsbereitschaft im Schulwesen

Auch bei der Umschreibung der *Erziehungsaufgabe unter der Schuljugend* greift eine Neubesinnung Platz, die aber sehr „diplomatisch" verabreicht wird: Natürlich sei man sich bewußt, daß die katholischen Schulen in der Geschichte der Kirche der USA eine bedeutende Rolle gespielt haben und auch noch spielen. Sie seien heute auch keineswegs weniger bedeutend als früher. Doch könne man die Tatsache nun einmal nicht übersehen, daß der überwiegende Teil der katholischen Schüler eben nicht in katholischen Schulen zu finden sei. Deshalb komme der Erfassung dieser Schüler in gesonderten Kursen außerhalb der Schule in der Gemeinde große Bedeutung zu. Die *Freiwilligkeit* könne ein nützliches Kriterium sein, bringe aber auch große *Probleme der Erfassung* mit sich. Praktisch gebe es bisher noch keine ausreichenden Studien über diese Problematik. Die Heranziehung von Laien und die effektivere Nutzung bestehender katholischer Schulen für die Gesamtheit aller Jugendlichen böten sich als erste Möglichkeiten an.

Im Abschnitt über die katholischen Schulen selbst wird ebenfalls die Frage engerer Zusammenarbeit mit kommunalen Schulen, nach einer stärkeren Ausrichtung auf Minoritäten, Arme und Behinderte und nach eventuellen völlig neuen Formen für eine Schule der Zukunft angeschnitten. Hier sowie in den abschließenden Kapiteln kommen auch all die Probleme der Finanzierung und des Lehrernachwuchses zur Sprache. Durch die erkennbare Schwerpunktverlagerung auf die Erwachsenenbildung und die religiöse Unterweisung für Schüler an nichtkatholischen Schulen scheint gründliches Umdenken eingeleitet zu sein.

Gesellschaftliche Entwicklungen

Mitbestimmung oder Dogmatismus?

Zur Situation an den Hochschulen in der Bundesrepublik

Im Bundestagswahlkampf 1972 blieb Bildungs- und Hochschulpolitik weitgehend ausgeklammert. Dies war symptomatisch für die Meinung mancher Außenstehender, die Erregung der Jahre 1967/68 habe sich gelegt und der Hochschulbetrieb laufe unter geänderten organisatorischen Bedingungen sozusagen wieder normal. In der Tat war die Zahl der Fälle von gravierenden Störungen an den Universitäten, die zur Kenntnis des Mitbürgers gelangen, zurückgegangen. Auch Ziel, Methode und Ritual des organisierten Kampfes haben sich geändert. Das mancherorts besonders weitgehende Entgegenkommen der Verantwortlichen gegenüber bekannten Forderungen hat Proteste auf einen inneren Bereich beschränkt. Andernorts haben sich Sach- und Leistungsorientierung durchgesetzt und aller

ideologischen Verketzerung des Leistungsbegriffes zum Trotz eine Kooperation innerhalb der Gruppenuniversität ermöglicht.

Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß sehr bald der Eindruck einer Normalisierung im Hochschulbereich zerstört sein dürfte. Die erneut eskalierenden Auseinandersetzungen konzentrieren sich auf Universitäten, in denen sich zunehmend Vertreter einer funktionsgerechten Neuordnung der Universitätsorganisation gegen Reformer, die glauben, eine traditionell verstandene Hochschulautonomie nur um den Preis einer Koalition mit mehr oder weniger deutlich identifizierbaren Gegnern unseres politischen Systems aufrechterhalten zu können, durchzusetzen beginnen. Überdies ist damit zu rechnen, daß gesetzliche Neuregelungen, die bereits erworbene Rechte einschränken könnten, mit allen verfügbaren Mitteln bekämpft werden.

Regionale und zeitliche Unterschiede

Auf den ersten Blick fällt der *Unterschied zwischen CDU- bzw. CSU- und SPD- und SPD/FDP-regierten Ländern* auf. Auch bei unterschiedlichem Stand der Hochschulgesetzgebung (Baden-Württemberg hat 1969 sein Hochschulgesetz erhalten, Rheinland-Pfalz 1970, in Bayern und Schleswig-Holstein wird derzeit erst darüber beraten) gibt es eine verbreitete Allergie von Universitätsspitzen und Gremien gegenüber Entscheidungen der Kultusbürokratie. Ende November 1972 z. B. trat der Rektor von Heidelberg unter spektakulären Umständen zurück, Konstanz war, aber aus anderen Gründen als Heidelberg, zur gleichen Zeit ohne Rektor und Prorektor, in Kiel legten leitende Amtsträger ihre Ämter nieder, in Regensburg fand ein an die Adresse des Kultusministeriums gerichteter Warnstreik der Studenten statt. Die Auseinandersetzungen in den universitären Gremien wird auch auf der Ebene der Professoren in der Sache härter, ein auf Vermittlung angelegter Reformkurs wird nicht mehr ohne weiteres von der Mehrheit in den Gremien getragen. Die Länder mit sozialdemokratischer Führung setzen ihre Reformpolitik fort, wobei der im 6. Deutschen Bundestag gescheiterte Entwurf eines *Hochschulrahmengesetzes* als Richtlinie genommen wird. Findet die Berufungspolitik der zuständigen staatlichen Stelle nicht die ungeteilte Befürwortung aller betroffenen Hochschulangehörigen, sind Streik und Demonstrationen auch hier nach wie vor an der Tagesordnung. Phasenverschoben findet dieselbe Auseinandersetzung zwischen den auf ihre Autonomie bedachten Hochschulen und staatlichem Mitspracherecht statt. Wo die Gesetzgebung den Forderungen der Studenten in größerem Maße nachgegeben hat, verlagert sich der Konflikt auf die Alltagsgeschäfte an den Universitäten (Habilitationen, Berufung, Wahlen zu Selbstverwaltungsgremien und dergleichen). Mangels politischen Stehvermögens der Kultusverwaltung wird dieser aber vielfach auf die Rechtsprechung verwiesen. Ab und zu hört man die Aufforderung zu einem neuen Wort des Gesetzgebers. Der Kreislauf kann dann von neuem beginnen.

Autonomie und staatliche Vormundschaft

Progressive Hochschulpolitiker fordern, daß die Arbeit an den Hochschulen nach deren *gesellschaftlicher Relevanz* beurteilt wird. Im selben Atemzug wird aber ein *Freiraum* der Universität von staatlichen Zugriffen verlangt. Staat und Gesellschaft werden als unversöhnliche Größen einander gegenübergestellt. Das Bemerkenswerte an dieser Position ist, daß sie Vertreter der Bildungsgesellschaft und eindeutige Ideologen zu einer Allianz zusammenführen konnte. Ein Beispiel für diese Einstellung war die Diskussion auf dem Plenum der WRK mit dem Bundeswissenschaftsminister *Klaus von Dohnanyi* am 6. 11. 1972, die von der Kritik an der mangelnden Beteiligung der Hochschulen beim Zustandekommen des Staatsvertrages zum Numerus clausus bestimmt war. Der frühere Konstanzer Rektor *Hess* resümierte in einem Vortrag im Rahmen der 100. Plenarversammlung der WRK: „Die Bund und Ländern gemeinsame etatistische Tendenz in der Wissenschaftspolitik ist so stark, daß hinter ihr die ständige Spannung, die hier zwischen Bund und Ländern besteht, zurücktritt ... Die Einschätzung der derzeitigen Meinung über die Universitäten, die von der Haltung der Presse verschieden ist, scheint ... Pate gestanden zu haben." Es wäre aber gewiß nicht ratsam, die gesellschaftspolitische Marginalposition der Hochschulen so zu bestimmen, daß sie die rechtlichen und organisatorischen Bedingungen zu einer grundsätzlich ablehnenden Haltung gegenüber unserer Rechtsordnung abgibt. Die „etatistische Tendenz" in der Hochschulpolitik wäre dann gar nicht mehr zu vermeiden. Die Leistungsfähigkeit der Hochschulen ist von einer Freistellung für ihre besonderen Aufgaben durch vom übrigen öffentlichen Dienst unterschiedene Regelung zu einem nicht geringen Teil abhängig. Diese Freistellung wird nur dann politisch vertretbar sein, wenn sie *funktionsgerecht* verstanden wird. Sie kann insbesondere keine Privilegierung zu einer Gesellschaftskritik bedeuten, da dies dem Geist einer demokratischen Gesellschaft widersprechen würde.

Zum anderen hat die kritische Funktion der Wissenschaft auch ihre institutionellen Konsequenzen. Diese implizieren eine wohldosierte Distanz zum Tagesgeschehen. Wissenschaftliches Arbeiten ist auf die Bedürfnisse unserer Mitmenschen ausgerichtet, aber dies erfordert nicht zuletzt sachgerechte Maßstäbe zur Beurteilung von Bedürfnissen. Es muß sehr bezweifelt werden, ob solche Maßstäbe mit politischen Schlagworten erstellt werden können.

Fehler anderer vermeiden

In zunehmendem Maße nehmen Berufsorganisationen zu Hochschulfragen Stellung und weisen auf Gefahren der Entfremdung der Ausbildung von den beruflichen Anforderungen hin. Der Hartmannbund hat eine gesetzlich verankerte Mitbestimmung der jeweiligen berufsständischen Vertretungen im Hochschulbereich gefordert. Auch die Pläne über die Gründung privater Universitäten werden mit zunehmender Konkretion diskutiert. Diese Diskussionen sind angesichts des Überangebots an Hochschulabsolventen in manchen wenig gefragten Fachrichtungen (z. B. Politologie — am Otto-Suhr-Institut in Berlin gibt es heute weit über 2000 Studenten, vor einigen Jahren waren es noch ca. 500) mehr als verständlich. Von daher muß man auch die durch das Bundesverfassungsgerichtsurteil vom 18. 7. 1972 differenzierte Beurteilung des Art. 12 GG verstehen, die sich gegen die exzessive Inanspruchnahme von Grundrechten absetzt. Auch der Hinweis auf die Zulassung zum Studium in sozialistischen Ländern dürfte in diesem Kontext einiges Gewicht haben.

Der Blick auf *Österreich* und die *Schweiz* zeigt, daß man dort bestrebt ist, deutsche Fehler in der Gesetzgebung nicht nachzumachen. Im Frühjahr 1973 soll dem Kantonsrat von Zürich die Vorlage eines Gesetzes für die Universität Zürich zugeleitet werden. Neben der Stärkung der Universitätsleitung wird ein Universitätsrat eingesetzt, der ein Verbindungsorgan zwischen Staat und Universität ist und die unmittelbare Aufsicht über die Hochschule ausübt. Im Senat als dem Repräsentativorgan der Hochschule sollen Ordinarien, übrige Dozenten, Assistenten und Studenten nach der Formel 2:1:1:1, in der Fakultätsversammlung im Verhältnis 5:1:1:1 vertreten sein. Österreich steht vor der parlamentarischen Beratung des Universitätsorganisationsgesetzes. Der Gesetzestext hat Gremien verschiedener Universitäten zu Stellungnahmen und Alternativvorschlägen veranlaßt. Man hat sich im wesentlichen darauf geeinigt, bei bewährten Nomenklaturen (Fakultät, Ordentlicher Professor, Rektor usw.) zu bleiben, jedoch die Funktionen heutigen Erfordernissen entsprechend zu beschreiben. Diskussionen lösen insbesondere die Kriterien aus, nach denen die Vertreter der Studenten für Funktionen in den Kollegialorganen gewählt werden sollen. Nicht immer ist in dem österreichischen Entwurf nach der Regel verfahren worden, daß bei der Begutachtung und in Fragen der Forschung nur mitentscheiden kann, wer qualifiziert ist.

Bund und Gegenbund

Die Auseinandersetzung an den Hochschulen hat die Bereitschaft zum Zusammenschluß der Organisationen gegenüber der sonst eher zurückhaltenden Professorenschaft und anderer am Hochschulgeschehen Beteiligter gefördert. Schon im November 1970 wurde in Bonn der *„Bund Freiheit der Wissenschaft"* gegründet, der nach zwei Jahren über 4000 Mitglieder aus allen Bereichen der Gesellschaft zählt. Es ist ihm, wie seine Vertreter meinen, in dieser Zeit gelungen, zu einem gewichtigen gesellschaftspolitischen Faktum zu werden. Er ist keiner der im Bundestag vertretenen Parteien verpflichtet, aber entschiedener Verteidiger der im Grundgesetz verankerten demokratischen Ordnung. Naturgemäß wird seine Tätigkeit besonders an Hochschulorten mit eskalierendem Grad der Auseinandersetzung beachtet; dort ist er regelmäßig Feind Nummer 1 der sog. „fortschrittlichen" Kräfte. Ein besonderer Schwerpunkt in der Arbeit des Bundes ist die Lehrerbildung, der eine Tagung auf der Bühlerhöhe im Januar 1972 gewidmet war.

Richard Löwenthal, Professor für Politikwissenschaft an der FU Berlin und einer der Vorsitzenden des Bundes, betonte auf der Mitgliederversammlung am 22. 11. 1972 in Bonn-Bad Godesberg, daß eine Mitwirkung an der Wiedervereinigung der Lehrkörper vordringliche Aufgabe sei. Gegenüber der faktischen Verselbständigung halbausgebildeter Tutoren und der partiellen Gleichstellung von wissenschaftlich nicht ausgebildeten Lehrkräften mit wissenschaftlichen Hochschullehrern gelte es, die Verantwortung für wissenschaftliche Lehre und Forschung allein den wissenschaftlichen Hochschullehrern zu geben. Der von Firmen und ausländischen Wissenschaftlern genügend zur Sprache gebrachte Leistungsabfall und Niveauverlust deutscher Universitäten drohe eine erneute Isolierung der deutschen Wissenschaftler herbeizuführen. Dazu sei aber die Gewinnung des intellektuellen Nachwuchses, der weitgehend den Rattenfängern der Utopie verfalle, und die Neuformulierung der allgemeinen Inhalte der Lehre, besonders der Regeneration des unterernährten Geschichtsbewußtseins, erforderlich.

Inzwischen hat sich auch die Gegenströmung formiert. Bereits am 1./2. 7. 1972 fand in Marburg ein vom wiederbelebten *„Bund Demokratischer Wissenschaftler"* initiierter Kongreß „Wissenschaft und Demokratie" statt, der von der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft, der Bundesassistentenkonferenz und dem Verband Deutscher Studentenschaften mitgetragen wurde. Die Veranstaltung sollte den Zusammenschluß aller Wissenschaftler, denen „der Auftrag des Grundgesetzes, einen demokratischen und sozialen Rechtsstaat zu schaffen, Leitlinie der politischen Praxis" ist, fördern. Die Notwendigkeit der gemeinsamen Aktionen sei jetzt gegeben, weil die Bildungsreform nur zögernd vorankomme, neue Landeshochschulgesetze hinter bereits erreichte Fortschritte zurückfielen und seitens des Staates Maßnahmen gegen fortschrittliche Wissenschaftler getroffen würden, die bis zum „Berufsverbot" gingen. *Reinhard Kühnl* (Marburg) führte damals in seinem Einleitungsreferat aus, daß gesellschaftliche Verantwortung, Humanität und Emanzipation Forschungsziele und Lehrinhalte bestimmen müssen. Eine bloße Effizienzsteigerung genüge nicht. Nur der Absicherung überholter Monopolansprüche diene die Behauptung, Stu-

denten und Assistenten seien nicht für alle Fragen von Forschung und Lehre hinreichend zuständig. Es sei erforderlich, den Kampf der Wissenschaftler „in den allgemeinen Kampf um Demokratisierung dieser Gesellschaft" einzuordnen. Daraus leitete Kühnl auch die Notwendigkeit enger Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften ab. Der GEW, die im „Bund Demokratischer Wissenschaftler" gegenwärtig treibende Kraft ist, geht es um eine Sammlungsbewegung aller, die eine Erneuerung der Hochschulen mit dem Ziel der integrierten Gesamthochschule bejahen. Ausdrücklich distanziert sie sich von denjenigen, die die Hochschulpolitik als Ansatzpunkt gesellschaftlicher Veränderungen sehen. Es bleibt abzuwarten, welche Richtung in der recht unterschiedliche Kräfte vereinigenden Bewegung sich durchsetzen wird.

Dogmatismus statt Kooperation

Seitdem es institutionalisierte Dialogmöglichkeiten im Hochschulbereich gibt, werden diese nur allzuoft zur Stätte von Agitation und Kampf pervertiert. Derjenige, der im Besitz der Wahrheit ist und mit missionarischem Eifer seine Wahrheit durchsetzen will, wird in den Möglichkeiten zur Mitbestimmung ein willkommenes Instrument für seine Ziele sehen. Schlimmer ist aber noch, daß der kooperationswillige Teil in den Gremien nolens volens sich durch solche Einstellung ebenfalls zu einer Frontverhärtung veranlaßt sieht oder aber resigniert sachlich unhaltbaren Forderungen nachgibt. Die Folge sind Polarisierung, die den unmittelbaren Blick auf die Sachprobleme verstellt, und Politisierung. Die Dialogphase stellt sich deshalb dar als eine Art Übergang vom bejahten Pluralismus der Wertorientierung unter gleichzeitigem *Primat der Sachlichkeit* zur „Parteilichkeit für die Wahrheit". Wenn nicht mehr Argumente, sondern die Kraft zur Überredung überwiegen, dann ist das Experiment des Dialoges nicht gelungen, weil dann der als der Schwächere gilt, der aus Überzeugung darauf verzichtet, mit allen Mitteln seinen Standpunkt durchzusetzen. Ein Beispiel ist die Forderung nach *ausnahmsloser Universitätsöffentlichkeit* der Sitzungen der Kollegialorgane der Universitäten. Die Öffentlichkeit der Parlamente, der Verwaltung und der Gerichte ist abgestuft nach Art des Gremiums und der zur Beratung anstehenden Sache. Diese Regelung ergibt sich einerseits aus dem öffentlichen Auftrag dieser Gremien, aber auch aus der Notwendigkeit, ohne Druck beraten und entscheiden zu können. Die „Universitätsöffentlichkeit" der Universitätsorgane, die die Transparenz der Entscheidungen sichern soll, hat jedoch häufig dazu geführt, die Universitätsorgane dem Druck einer geschlossen auftretenden Gruppe auszusetzen. Dem kann nur durch die Erweiterung der Universitätsöffentlichkeit zu einer allgemeinen Öffentlichkeit begegnet werden, aber auch durch den Ausschluß der Öffentlichkeit bei der Behandlung bestimmter Materien (Personal- und Prüfungsangelegenheiten). Ein weiteres Beispiel ist die bekannte Forderung „Marx an die Uni". Zunächst als Aufforderung, marxistischer Theorien von Marxisten darstellen zu lassen, mit einer pluralistischen Wertorientierung durchaus vereinbar, haben die wenigen bekannt gewordenen und die vielen weniger bekannten Fälle von Berufungen erklärter Marxisten in einem anderen Licht erscheinen lassen. Bereits die *Begleitumstände solcher Berufungen* (Solidarisierung breiter Gruppen, mehr oder weniger direkte Mitsprache außeruniversitärer Organisationen, z. B. Parteiunterorganisationen u. dgl.) machen den Unvoreingenommenen stutzig. Die Dürftigkeit und Einseitigkeit des Lehrangebotes an von Marxisten geleiteten Instituten ist nicht zu übertreffen (z. B. am Philosophischen Institut in Marburg, einst ein Mittelpunkt der Philosophie). Demgegenüber sind die Lehrangebote an DDR-Universitäten auch in sog. Gesinnungsfächern geradezu pluralistisch zu nennen. Es ist abwegig, zu meinen, daß es um die Berücksichtigung kontroverser Lehrmeinungen gehe, wenn eine Beteiligung von orthodox Festgelegten zur Rede steht.

Jeder Kenner von Geschichte und Politik weiß, daß Orthodoxie und Dogmatismus die Gegner geistiger Freiheit und der Reflex von Herrschaft im Bereich formulierter Lehrinhalte sind. Nur die Tatsache, daß jede Orthodoxie in weit stärkerem Maße der Erhaltung der Institution, deren Ideologie sie ist, dient als der von ihr angeblich vertretenen Sache, berechtigt zu der Annahme, daß die Tradition von Aufklärung und Kritik auch dem neuen Dogmatismus Schranken setzt. Entscheidend dürfte aber die Auseinandersetzung mit der (bewußten) Sprachpolitik der Neuen Linken sein, die das der europäischen Aufklärung entstammende Vokabular zur Durchsetzung einer kollektivistisch ausgerichteten Herrschaftsform verwendet. Sie rechnet offenbar bewußt damit, durch die exzessive Deutung von Begriffen, die die Stellung des Individuums gegenüber einem übermächtigen Staat definieren, als Anwalt des Individuums angesehen zu werden. Diese Usurpation einer Tradition zum Zwecke ihrer Aufhebung kann nur durch Sprachkritik und Gegenaufklärung beseitigt werden. Sie muß gleichzeitig gegen die Perversion zeitgemäßer Forderungen (z. B. Mitbestimmung, Freiheit der Wissenschaft) durch ihre sachliche Begründung und gegen ihre überdehnte Inanspruchnahme (z. B. die Drittelparität in allen Universitätsorganen im Verhältnis von Hochschullehrern, Studenten und nicht-wissenschaftlichem Personal) entschieden Stellung nehmen, da sie eine dem Informationsstand aller Beteiligten gerecht werdende Regelung der Zusammenarbeit letztlich verhindert.

Fehlende Reform der Studieninhalte

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, daß auch nach dem Formalismus der Organisationsreformdiskussion und ihrer teilweisen Verwirklichung die *Reform der Studieninhalte* sehr mühsam in Gang kommt und zu-

dem durch die Vorschaltung hochschuldidaktischer Forschungen verdrängt wird. Die von allen Seiten als dringlich erachtete Studienreform wird aber alle Fronten neu aufreißen.

Die bisherigen vereinzelten Ansätze sind im wesentlichen davon bestimmt, Studiengänge einzurichten, die es gestatten, *Regelstudienzeiten* festzulegen. Abzubauen aber wäre das Auseinanderfallen von hochschulintern geforderten Kenntnissen, staatlichen Prüfungsordnungen und beruflichen Qualifikationsansprüchen. Dazu wird es sicher notwendig sein, in intensive Kontakte mit den Berufsverbänden zu treten. Man wird einen Kompromiß zwischen der forschungsbestimmten und forschungsbezogenen Lehre und den sich rasch wandelnden Bedingungen des modernen Berufslebens erzielen müssen. Hier scheint sich grundsätzlich bereits ein breiter Konsens anzubahnen. In gleicher Weise fordern z. B. Bayern und SPD-Kreise in Hamburg in letzter Zeit eine präzise Abstimmung von Studienziel, -gang und -dauer. Daß sich aus diesen Forderungen keine spürbare Entlastung der Hochschulkapazität ergeben wird, sondern das Gegenteil, wird sehr bald deutlich werden. Denn die Mehrbelastung eines weniger als bisher gestuften Lehrkörpers durch Lehraufgaben wird zwangsweise entweder eine Stellenvermehrung oder die weitgehende Einschränkung der Forschung an den Universitäten nach sich ziehen müssen. In jedem Falle dürfte die Zeit, in der es möglich sein konnte, ideologische Auseinandersetzungen in die Universität zu tragen, endgültig vorbei sein. Es bleibt abzuwarten, ob dies allen Beteiligten klar geworden ist. *Helmut Kohlenberger*

Kursänderung in der Vermögenspolitik?

Ein grundlegendes Orientierungsproblem der Gewerkschaften

Auf dem Höhepunkt des Wahlkampfes hat die IG Metall eine Erklärung veröffentlicht, die nicht nur vermögenspolitisch eine kleine Sensation darstellt. Wegen der Auseinandersetzungen um die Bundestagswahl ist dieses Vorkommnis jedoch in der Öffentlichkeit so gut wie gar nicht registriert worden. In den Fachgremien des Deutschen Gewerkschaftsbundes und der Bundesregierung wird man sich dagegen der weitreichenden Folgen dieses Schrittes mehr und mehr bewußt.

Eine überraschende Initiative der IG Metall

Was ist geschehen? Am 17. Oktober hat der Erste Vorsitzende dieser Gewerkschaft, *Eugen Loderer*, vor Funktionären in München „Leitsätze der IG Metall zur Vermögenspolitik" erläutert, die eine eindeutige Zurückweisung aller Pläne zur Einführung einer gesetzlichen, überbetrieblichen Ertragsbeteiligung darstellen. Das ist eine Absage nicht nur an die Adresse des DGB-Bundesvorstandes, der mit einem entsprechenden vermögenspolitischen Modell neue gewerkschaftspolitische Aktionsfelder erschließen wollte und sich dabei der Konzeption einer eindeutig ausgerichteten Gruppe junger Wissenschaftler bediente; das ist auch ein deutlicher Hinweis an die Adresse der Regierungsparteien, sich nochmals zu überlegen, ob die seit Jahren propagierte „große Lösung" der Vermögenspolitik in der Einführung der überbetrieblichen Ertragsbeteiligung bestehen kann.

Die kritischen Einwände der IG Metall basieren auf folgenden Kerngedanken:

1. *Ziel der Vermögenspolitik* muß eine sozial gerechtere Vermögensverteilung sein, d. h. eine Vermögensverteilung, die „einen höheren Anteil der Arbeitnehmer an der gesamtwirtschaftlichen Vermögensbildung" sichert.

2. „Die *soziale Stellung des Arbeitnehmers* kann durch vermögenspolitische Maßnahmen ... nicht grundsätzlich geändert werden. Vermögenspolitik kann daher weder die Mitbestimmung noch den weiteren Ausbau des Systems der kollektiven Sicherheit ersetzen."

3. „Grundlage der Vermögenspolitik ist eine gerechtere Einkommens- und Steuerlastverteilung ... Vermögenspolitische Maßnahmen, die direkt oder indirekt die aktive Tarifpolitik einschränken oder die eine gerechtere Steuerlastverteilung verhindern, werden aus diesem Grunde als ungeeignet abgelehnt."

4. Die *überbetriebliche Ertragsbeteiligung* ist bedenklich, weil sie direkt an die Gewinne der Unternehmen anknüpft. Damit tangiert sie einerseits den möglichen Spitzensteuersatz in der Einkommens- und Körperschaftssteuer, andererseits wirkt die Verbindung mit dem Gewinn auf die gewerkschaftliche Tarifpolitik zurück.

5. Wenn der *Effekt der Ertragsbeteiligung* gesichert sein soll, müssen die Anteile der Arbeitnehmer für lange Zeit und vielleicht sogar prinzipiell der Verfügung der Arbeitnehmer entzogen werden. „Lange oder gar ewige Sperrfristen müssen aber abgelehnt werden, weil sie den Arbeitnehmern nur fiktive Vorteile bringen würden, die zu entsprechenden Gegenreaktionen führen müßten."

6. Es muß klar unterschieden werden *zwischen Vermögenspolitik einerseits und der Kontrolle wirtschaftlicher Macht andererseits*. „Eine breitere Streuung des Produk-

tivvermögens läßt die private Verfügungsgewalt über Produktionsmittel aber im Prinzip unangetastet. Auch die kollektive Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivvermögen über Fonds kann keine Lösung sein, da diese, abgesehen von anderen Fragen, keinen mitbestimmenden Einfluß sichert, sich dagegen zwangsläufig negativ auf die gewerkschaftliche Forderung nach qualifizierter Mitbestimmung auswirken muß."

7. Der Vermögenspolitik kann daher „nur eine *begrenzte gesellschaftspolitische Funktion*" zugewiesen werden ... „Aus dieser Begrenzung ergeben sich auch die Ansatzpunkte für eine sinnvolle Vermögenspolitik. Sie liegen bei der gewerkschaftlichen Tarifpolitik (unter Einschluß von Verträgen über vermögenswirksame Leistungen), bei der Steuerpolitik (gerechtere Steuerlastverteilung, insbesondere Abbau der zahlreichen Vergünstigungen für höhere Einkommen) und bei der Verbesserung der staatlichen Sparförderung (Ausbau des 624-DM-Gesetzes, Eigentumsförderungsmaßnahmen im Wohnungsbau usw.)."

Offenkundiger Kontrast

Erstaunlich ist, daß diese Thesen erst drei Monate nach dem 9. Ordentlichen Bundeskongreß des DGB in Berlin auf diese Art vorgebracht worden sind. Denn schon seit März 1970 waren diese Umrisse der vermögenspolitischen Zielsetzung des DGB-Bundesvorstandes bekannt. Im November 1971 wurden fünf Thesen beschlossen, die im Juni beim DGB-Kongreß mit geringfügigen Änderungen als Antrag des Bundesvorstandes vorlagen. So hätte sich die Gelegenheit zu einer eingehenden Diskussion geboten. Sie wahrzunehmen hat die IG Metall vermieden. Der Antrag des Bundesvorstandes wurde daher vom Kongreß neben anderen Anträgen von DGB-Gewerkschaften und Landesbezirken, die in die gleiche Richtung gingen, angenommen. (Vgl. hierzu die kritische Würdigung vermögenspolitischer Pläne in HK, September 1972, 463—468.)

Der *Kontrast zwischen der vermögenspolitischen Konzeption der IG Metall und den Vorstellungen des Bundesvorstandes bzw. des DGB-Kongresses ist offenkundig.* Es handelt sich nicht nur darum, daß die in einem Modellentwurf für eine überbetriebliche Ertragsbeteiligung entwickelten konkreten Vorschläge von der IG Metall nun abgelehnt werden; es wird damit wohl auch die in den „Erläuterungen" zu seinem Antrag vom DGB-Bundesvorstand niedergelegte Auffassung zurückgewiesen, die „Aufgabe der überbetrieblichen Ertragsbeteiligung" müsse „vor dem Hintergrund des Sachverhaltes betrachtet werden, daß Lohnpolitik und Sparförderung nicht ausreichen, die ... verteilungs- und gesellschafftspolitischen Ziele optimal zu verwirklichen".

Hier ist die IG Metall ganz anderer Ansicht. Bei ihren Einwänden stehen *drei gewerkschaftspolitische Schlüsselbegriffe* im Mittelpunkt: die Tarifpolitik, die Mitbestimmung und die Kontrolle wirtschaftlicher Macht. Offenbar haben die Experten der größten deutschen Gewerkschaft die Befürchtung, mit der überbetrieblichen Ertragsbeteiligung könnten Widersprüche in das Programm der Gewerkschaftspolitik getragen werden.

So muß eine am Gewinn ansetzende obligatorische Ertragsbeteiligung der leistungsfähigsten Unternehmen einer Branche dem tarifpolitischen Gegenspieler der Gewerkschaft das gefährliche Argument in die Hand spielen, für Lohnverhandlungen stehe lediglich eine am Produktivitätszuwachs orientierte Marge zur Verfügung. Damit aber würde eine *zentrale Forderung der aktiven Lohnpolitik* selbst in Frage gestellt. Das kann sich die IG Metall nicht leisten, denn in der Einkommenspolitik haben die Gewerkschaften bisher ihr klassisches Operationsfeld gesehen.

Ähnlich steht es mit der gewerkschaftlichen Aufgabe, die Position des Arbeitnehmers zu stärken. Das ist bisher mit Maßnahmen der sozialen Sicherung, mit Bildungspolitik und nicht zuletzt mit der institutionalisierten Vertretung des Faktors Arbeit versucht worden. Auffassungen, die im Zusammenhang mit den Plänen des DGB-Bundesvorstandes bekannt wurden, gingen viel weiter. Mit den durch die *überbetriebliche Ertragsbeteiligung zu schaffenden Fonds* sollte eine „gesellschaftliche Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand" eingeleitet werden, die als Machtinstrument — wie es die „Erläuterungen" ausführten — ... „eine Einflußnahme auf die Unternehmenspolitik im Sinne verteilungs- und gesellschaftspolitischer Ziele ermöglichen" sollten. Das Arbeitnehmervermögen könnte so eingesetzt werden, ... „um private und gesellschaftliche Rationalität in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen".

Vermutlich haben die Praktiker der IG Metall erkannt, daß an dieser Stelle eine bestimmte Ideologie so deutlich zutage trat, die mit Hilfe der kollektiven Fonds nicht nur die privatautonome Struktur der Wirtschaft ausgehöhlt, sondern letztlich auch die auf dem *Gegenüber von Kapital und Arbeit basierende Mitbestimmungsidee verfälscht* hätte.

Problematische Übereinstimmungen

Die Vermögenspolitik mit der Überlegung zu verbinden, durch breite Streuung des Produktivvermögens das Problem der Kontrolle privater wirtschaftlicher Macht in den Griff zu bekommen, ist für die IG Metall schließlich ebenfalls ein unfruchtbares Unterfangen. Sie wendet sich damit allerdings nicht nur gegen die Kumulation von Verfügungsmacht bei kollektiven Fonds, sondern auch gegen Bestrebungen, durch breite, personenbezogene Teilhabe der einzelnen Arbeitnehmer am Produktionsvermögen den Konzentrationsprozeß abzubremsen. Hier ist ihre Argumentation am schwächsten. Sie sagt nicht, wie sie sich die Lösung dieses Problems vorstellt. Man kann aber

nicht gut einen höheren Anteil der Arbeitnehmer an der gesamtwirtschaftlichen Vermögensbildung (Leitsatz 1) fordern, gleichzeitig aber die Beteiligung der Arbeitnehmer an dem Vermögen, bei dem sich der Vermögenszuwachs ansammelt, als gesellschaftspolitisches Ziel fallenlassen.
So ergibt sich eine höchst bemerkenswerte Situation: In Hinsicht auf die vermögenspolitische Weiterarbeit stimmen die größte deutsche Gewerkschaft und die Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände in *drei Punkten* überein:

Beide Gremien lehnen weitere gesetzliche Maßnahmen ab, die eine *Beteiligung von Arbeitnehmern am Erwerbsvermögen* — sei es im Wege der überbetrieblichen Ertragsbeteiligung, sei es über direkte, personenbezogene Leistungen des Arbeitgebers — erzwingen wollen.

Beide Gremien treten nun — nach jahrelangem Zögern — für *tarifvertragliche Abmachungen über vermögenswirksame Leistungen* ein und für die Verbesserung der staatlichen Sparförderung.

Beide Gremien sind jedoch sehr *reserviert gegenüber weiterreichenden gesellschaftspolitischen Funktionen der Eigentumspolitik*. Beide sprechen sich gegen eine „einseitige Betonung des Produktivvermögens" in der Vermögensdiskussion und Vermögenspolitik aus. So weisen die Arbeitgeber auf das Ergebnis einer von ihnen veranlaßten Meinungsumfrage hin, nach der sich die Bevölkerung eindeutig für eine persönliche, dem einzelnen dienende Vermögensbildung ausgesprochen hat.

Selbstverständlich bedeutet diese Übereinstimmung keineswegs auch Gleichklang der übrigen verteilungspolitischen Zielsetzungen, eher will die IG Metall die Hand frei bekommen für eine stärkere Ausnutzung der Verhandlungsspielräume. Außerdem will sie steuerpolitische Möglichkeiten nicht verbauen.

Neue Ausgangslage?

Aber immerhin ist damit eine Ausgangslage gegeben, die nicht nur den Deutschen Gewerkschaftsbund veranlassen wird, die Strategie der Gewerkschaftspolitik für die Zukunft neu zu überdenken. Bisher hatte man den Eindruck, daß die gewerkschaftlichen Operationen sich dreier Instrumente bedienen sollten: der tariflichen Einkommenspolitik, der Mitbestimmung und — mehr und mehr — der Ausnutzung „kapitalistischer" Positionen etwa über den Bankensektor oder über Eigentumsmittel an Produktionsvermögen. Offensichtlich sind nun die Grenzen einer solchen Zangenbewegung auch innerhalb der Gewerkschaften empfunden worden. Sie verlaufen dort, wo eine Ausweitung gewerkschaftlicher Zuständigkeiten syndikalistische Trends in Gang bringt und sich Gewerkschaftsfunktionäre plötzlich in der Rolle des Gegenspielers begegnen. Die IG Metall scheint erkannt zu haben, daß das von den Mitgliedern nicht honoriert wird.

Diese Situation wird daher auch den Regierungsparteien Stoff zum Nachdenken geben. Denn alle Argumente, die in den Leitsätzen der IG Metall gegen die überbetriebliche Ertragsbeteiligung und ihre Auswirkungen vorgebracht werden, richten sich auch gegen die Überlegungen der Bundesregierung, auch wenn hier über die Höhe der Gewinnabgabe, über den Kreis der Berechtigten und nicht zuletzt über die Ausgestaltung und Funktion der Fonds von Anfang an nicht so weitgehende Vorstellungen wie beim Deutschen Gewerkschaftsbund bestanden. Man wird gespannt sein, wie weit sich dieses Ausscheren der IG Metall in den zu erwartenden vermögenspolitischen Schritten der Bundesregierung niederschlagen wird.

Paul Becher

Interview

Katholizismus nach den Bundestagswahlen

Ein Gespräch mit dem Präsidenten des ZdK Dr. Vogel

Stärker und zahlreicher als bei früheren Wahlentscheidungen haben sich katholische Gremien und Gruppen im Bundestagswahlkampf bzw. in dessen gesellschaftspolitischen Vorfeld durch Erklärungen, Aufrufe oder auch öffentliche Werbung für eine bestimmte Partei engagiert. Zum erstenmal haben sich katholische Gruppen und Einzelpersönlichkeiten in nennenswerter Zahl in entgegengesetzten politischen Lagern exponiert. War die Aus-

einandersetzung um die Entscheidung vom 19. November 1972 ein Signal auf dem Wege des deutschen Katholizismus in einen ausgeprägten politischen Pluralismus? Oder ist das Wahlergebnis mit dem unerwartet hohen Sieg der Koalitionsparteien, vor allem der deutschen Sozialdemokraten, Anlaß zum Rückzug in eine politische Außenseiterrolle? Über beide Fragen wie über die Konsequenzen, die sich insgesamt für den deutschen Katholizismus aus dem Ausgang der Wahl ergeben, sprachen wir mit dem Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, dem rheinland-pfälzischen Kultusminister Dr. Bernhard Vogel.

HK: Die politische Landschaft, Herr Dr. Vogel, hat sich durch die letzten Bundestagswahlen einschneidend verändert. Die Gewichtsverschiebungen zwischen den Parteien sind offensichtlich größer, als es die bloßen Prozentzahlen vermuten lassen. Der katholische Bevölkerungteil hat an diesen Gewichtsverschiebungen mitgewirkt. Er ist auch davon betroffen. Welche Folgerungen würden Sie an Hand des Gesamtergebnisses ziehen?

Vogel: Zunächst möchte ich Ihnen zustimmen, daß die Bundestagswahl eine in diesem Ausmaß nicht erwartete Gewichtsverschiebung gebracht hat, da sie nicht zu knappen, sondern zu sehr deutlichen Mehrheiten geführt hat. Das ist insgesamt eine positive Entwicklung, denn für die Bundesrepublik als Ganzes ist es fraglos ein günstiges Vorzeichen für die Zukunft, wenn eine Partei oder eine Parteienkoalition für eine befristete Zeit einen klaren Auftrag hat und wenn hier nicht ständig Wechsel droht oder bevorsteht. Hinsichtlich der Ausdeutung des Wählerverhaltens einzelner Gruppen rate ich zu größtmöglicher Vorsicht. Wir wissen sehr viel weniger Exaktes, als gegenwärtig in den Diskussionen und Kommentaren geäußert wird. Es blühen die Spekulationen, und es blühen die Schlußfolgerungen, die von sehr vielen Leuten gezogen werden. Nur weniges beruht auf tatsächlich exakten Fakten. Ich glaube, alle gesellschaftlichen Gruppen, auch eine Gruppe wie die Katholiken in der Bundesrepublik, müssen das Ergebnis analysieren und müssen über gewisse Folgerungen nachdenken. Für die Katholiken zeigt sich, daß der generell zu beobachtende Trend eines Abbaus von Hochburgen auch im katholischen Bereich Platz greift, d. h., es gibt weder landschaftlich noch gesellschaftlich, noch konfessionell einseitige Ausrichtungen, sondern es entwickelt sich ein gewisser Trend zur Normalisierung. Die Folgerungen liegen auf der Hand: Die Christlich-Demokratische Union wird über das Ergebnis sehr intensiv, und zwar nicht nur unter personellen, sondern auch inhaltlichen Gesichtspunkten nachdenken müssen. Ich habe aber den Eindruck, als ob auch die Regierungsparteien sich einem Prozeß des Nachdenkens unterziehen müßten. Es gibt Persönlichkeiten bei den Sozialdemokraten, die sehr stark den Gedanken der Klassenpartei neu in die Diskussion gebracht haben. Ich glaube, das Wahlergebnis rechtfertigt dies nicht. Was die FDP betrifft, so ist spürbar, daß ihr Erstarken ihr auch eine Zunahme von Problemen gebracht hat. Sie weiß wohl genau, daß ihr weiteres Überleben wiederum keine Selbstverständlichkeit ist, sondern daß dieses abhängt von einer geistigen Profilierung zwischen den beiden großen politischen Gruppierungen, zwischen CDU/CSU und SPD.

Sind Katholiken Verlierer?

HK: Noch streiten sich die Wahlanalytiker, ob und wie weit das Wahlverhalten der Katholiken für den Sieg der Koalition bestimmend war. Aber wie vor, so scheinen sie auch nach der Wahl eine gefragte Gruppe zu sein. Der Bundeskanzler hat sich noch in der Wahlnacht für ihre „wachsende Offenheit" gegenüber der SPD bedankt. Ob er in den katholischen Breiten- und Kernschichten damit auf Gegenliebe stieß, ist allerdings zu bezweifeln. Innerhalb katholischer Gruppen, auch innerhalb der Gemeinden war der Schock über das Wahlergebnis, soweit man hören kann, beträchtlich . . .

Vogel: Von Konrad Adenauer stammt der Satz, daß am Morgen nach einer Bundestagswahl der Wahlkampf für den nächsten Wahltermin beginne. Ich habe den Eindruck, diese Erfahrung hat bei der Äußerung von *Willy Brandt* über die Katholiken ein wenig Pate gestanden; denn vorerst verfügen wir über zu wenig Fakten, um diese Äußerung tatsächlich statistisch belegen zu können. Wenn Allensbach äußert, 5 % mehr Katholiken hätten SPD gewählt als vor drei Jahren und 3 % Katholiken weniger CDU/CSU, so ist damit ja noch nicht die Frage beantwortet, welche Katholiken nicht CDU/CSU und dafür SPD gewählt haben. Wir wissen nicht, ob es Katholiken sind, die sich zu den praktizierenden Gläubigen ihrer Kirche rechnen oder ob es Katholiken anderer Gruppierungen sind. Daß in den Gruppen und Organisationen über das Wahlergebnis nachgedacht wird, halte ich allerdings bei dem Ergebnis, das wir vorliegen haben, nicht nur für verständlich, sondern für dringend notwendig.

HK: Nun hat es in der gleichen Wahlnacht noch konkretere Feststellungen gegeben. Ein ziemlich angesehener französischer Deutschlandkenner, Politikwissenschaftler und Publizist, *Alfred Grosser* von der Pariser Sorbonne, der sonst im Umgang mit deutschen Bischöfen eher milde zu urteilen pflegt, hat erklärt, der erste Verlierer der Wahl sei die Deutsche Bischofskonferenz. Und als ob diese Aussage seriös genug wäre, wiederholte Grosser sein Wort vom „grand vaincu" anderntags auf der ersten Seite von „Le Monde".

Vogel: So groß, daß dieser Satz gerechtfertigt würde oder wäre, ist der Einfluß der Deutschen Bischofskonferenz auf das Wählerverhalten in der Bundesrepublik Deutschland meines Erachtens nicht mehr . . .

HK: Aber auch einer der Führer Ihrer Partei und Mitpräside im Zentralkomitee der deutschen Katholiken, *Heinrich Köppler*, der Vorsitzende der Rheinischen CDU, meinte, manche kirchliche Amtsträger hätten wohl des Guten zuviel getan, unter ihnen, wie er sich ausdrückte, auch solche „guten Gemüts".

Vogel: Es bleibt nicht aus, daß im politischen Fragespiel, zumal in hitzigen und längerfristigen Debatten, auch Dinge gesagt werden, die man vielleicht in dieser Form bei nochmaligem Überlegen nicht sagen würde. Ich möchte von vornherein weder alles verteidigen noch in Schutz nehmen, was in den zurückliegenden Wochen vor der Bundestagswahl gesagt worden ist. Aber ich habe doch den Eindruck, daß alles aus einem übergreifenden vorpolitisch motivierten Verantwortungsbewußtsein gesagt wurde. Ich wundere mich nur ein bißchen, daß gerade jene, die sich über lange Zeit nicht genugtun konnten in der Forderung nach mehr Pluralität und mehr Verantwortlichkeit der Laien, jetzt besonders lautstark kritische Anmerkungen machen, wenn auch einmal differenzierte und voneinander abweichende Äußerungen laut werden.

„Themen, um die sich Parteien drücken"

HK: Darauf möchten wir gerne später zurückkommen. Zunächst aber noch zum Thema der letzten Frage. Sie selbst haben vor einigen Tagen in einem Pressegespräch, ich glaube in der „Wormser Zeitung" festgestellt, man könne eine Wahl heute weder mit der Verteidigung des § 218 noch mit dem Eintreten für verstärkte Entwicklungshilfe gewinnen. Nun könnte man ja im Hinblick auch auf die bekannten Äußerungen beispielsweise von Kardinal *Höffner* über die Wählbarkeit oder Nichtwählbarkeit von Kandidaten rückwirkend fragen, ob nicht gerade eine starke Vermischung von Grundsatzentscheidungen und personalisierter Tagespolitik, wie sie in solchen Äußerungen zum Ausdruck kam, manche Katholiken geradezu zu einer Protesthaltung in die andere Richtung veranlaßt haben.

Vogel: Das halte ich durchaus für möglich; denn auch in diesem Bereich ist ein Entwicklungs- und Lernprozeß ganz fraglos im Gang. Darf ich aber noch einmal ausdrücklich unterstreichen: Aussagen katholischer Bischöfe und übrigens auch einige der Aussagen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sind keineswegs für sich und als solche werbewirksam und decken sich keineswegs als solche mit den Programmpunkten politischer Parteien oder gar mit deren Wahlkampfaussagen. Unsere Aufgabe — so jedenfalls verstehen wir unsere Verantwortung als Repräsentanten solcher Gremien wie des Zentralkomitees — ist es doch nicht, Wahlkampf zu treiben, sondern unsere Aufgabe ist es, in einen bundesweiten Wahlkampf hinein auch Themen anzuschneiden, um die sich Parteien am liebsten drücken würden . . .

HK: An welche Themen denken Sie?

Vogel: Ich meine gerade solche Themen, von denen uns Allensbach oder Emnid oder ein anderes Meinungsforschungsinstitut unter Umständen sagt, daß damit keine Stimmen zu gewinnen sind. Ich meine, wir müssen etwas unterscheiden zwischen solchen grundsätzlichen Aussagen etwa zum § 218 oder zur Entwicklungshilfe, um ein paar markante Beispiele zu nennen, und einer politischen Tagesmeinung, die natürlich jeder von uns auch hat. Jeder weiß, daß ich ein engagierter Anhänger einer politischen Partei bin. Aber ich meine, es muß doch trotzdem möglich sein, zwischen dieser engagierten Meinung und grundsätzlichen Äußerungen, die wir als Katholiken zu formulieren versuchen, zu unterscheiden. Und wir sollten in der Diskussion auch beides auseinanderhalten.

„Politisierung bis zur Verbissenheit"

HK: Es entstand aber der Eindruck, gerade diese Differenzierung zwischen Parteimeinung und kirchlicher bzw. katholischer Position, die Sie stark hervorheben, sei den katholischen Statements nicht so recht gelungen. Zum anderen möchten wir fragen, ob darin spezifisch christliche Anliegen, von den genannten, dem § 218 und der Entwicklungshilfe, einmal abgesehen, überhaupt oder deutlich genug zum Ausdruck kamen. Darüber gab es Zweifel, und von daher entstand wohl auch der Vorwurf, die Erklärungen, vor allem die des ZdK, seien dem CDU-Unterbewußtsein zu nahe, als daß in ihnen kirchliche Anliegen und Parteisache deutlich genug unterschieden werden konnten.

Vogel: Es ist eine außerordentlich interessante Sache, einmal die unerhört zahlreichen Stellungnahmen, Briefe u. dgl. zu unserer Erklärung zur Bundestagswahl durchzusehen und zu analysieren. Es findet sich ein breites Spektrum von Stellungnahmen. Sehr häufig ist uns vorgehalten worden, wir seien nicht genügend ins Detail gegangen. Das ist richtig. Wir haben nicht einzelne Gesetzgebungsmaßnahmen oder gar bestimmte Formulierungen in bestimmten Paragraphen gefordert. Und ich meine, wir sollten das auch nicht tun, sondern wir sollten uns um ein paar grundsätzliche Aussagen bemühen. Dazu gehörte, meine ich, auch der Auftrag, nicht nur zur Wahl, sondern auch zum Wahlkampf etwas zu sagen. Dieser hat unter außerordentlich gereizter Stimmung stattgefunden. Er ist sehr verbissen, sehr hart geführt worden. Es gab kaum politische Witze. Es wurde in den Wahlversammlungen sehr wenig gelacht.

HK: Aber es gab auch fröhliche Wahlkämpfer, gerade in Ihrem Lande . . . Auch in CDU-Versammlungen wurde gelacht.

Vogel: Nach meiner Erfahrung sehr viel weniger als in zurückliegenden Wahlkämpfen . . .

HK: Das lag an den Mannschaften ...

Vogel: Das lag an den Mannschaften, sagen Sie. Ich würde sagen, das lag an der sehr starken Politisierung, die zum Teil weit über ein stärkeres Engagement, das wir für erfreulich halten, hinausging und fast bis zur Verbissenheit und bis zur Verbitterung führte. Ich konnte in meinem politischen Ressort beobachten, daß noch nie in diesem Maße versucht worden ist, etwa von Erwachsenen den Wahlkampf in die Schulen hineinzutragen, und zwar keineswegs immer, um damit ein Stück lebendige Gemeinschaftskunde zu betreiben, sondern in beachtlichem Maße auch in großer Respektlosigkeit gegenüber dem Kind und dem jungen Erwachsenen, den man dadurch nicht aufklärte, sondern den man in diese allgemeine Konfrontation hineinzog.

„Wir müssen lernen, uns zu tolerieren"

HK: Im Urteil über solche Vorgänge sind wir uns, glaube ich, einig. Aber nochmals zur Frage nach den Grundpositionen katholischer Gremien: welches war ihr eigenständiger Beitrag?

Vogel: Ich meine, daß es gerade angesichts des eben geschilderten politischen Klimas Aufgabe der Nachdenklicheren und Verantwortlichen war, politische Grundsatzfragen herauszustellen. Und wir haben dies, glaube ich, auch wahrnehmbar genug getan. Als Beispiel möchte ich noch einmal unsere sehr grundsätzliche Aussage zur Weiterentwicklung des parlamentarischen freiheitlich-demokratischen Systems anführen, ebenso unsere klare Absage an alle Utopisten, die das System überwinden und verändern wollen. Dies meine ich, sei ein solcher Beitrag gewesen, der über die Begünstigung oder Behinderung einer Partei hinausging, dies, so meine ich, war auch ein sehr grundsätzliches Bekenntnis, das übrigens auch von sehr vielen Wählern und Kandidaten aller drei Parteien akzeptiert worden ist. Und das ist genau in unserem Sinne.

HK: Herr Dr. Vogel, Sie haben in dem vorhin erwähnten Pressegespräch noch einen zweiten Hinweis gegeben. Sie sagten dort, der Flügelpluralismus, der sich auf dem Katholikentag in Essen 1968 abzeichnete, sei 1969 bei der Bundestagswahl noch nicht zum Tragen gekommen, jetzt aber zeigten sich Fernwirkungen. Heißt das, die Katholiken seien nun sozusagen politisch pluraler geworden? Oder ist die jetzige stärkere Hinwendung zu den Koalitionsparteien in erster Linie bedingt durch eine einmalige personelle und politische Konstellation?

Vogel: Ich glaube, daß die Katholiken pluraler geworden sind, um mich Ihrer Formulierung zu bedienen, daß aber ein Prozeß im Gange und noch nicht abgeschlossen ist, der die Frage aufwirft, wie weit dieser Pluralismus gehen kann. Wir haben in der katholischen Kirche sicher noch nicht gelernt, mit diesem Pluralismus tatsächlich zu leben. Wir haben — ich spreche hier vom deutschen Katholizismus — eine sehr lange Tradition, einen monolithischen Block festgefügter Ansichten und Meinungen darzustellen, übrigens über viele Jahrzehnte in sehr starker Distanz zum Staat in Deutschland, der ja lange Zeit nur bedingt unser Staat gewesen ist. Wir müssen erst lernen, uns bei Übereinstimmung in den Grundsätzen im vorpolitischen Raum unseres Handelns, die aus unserem Welt- und Menschenbild erwachsen müssen, gegenseitig zu tolerieren, verschiedene Ansichten hinsichtlich bestimmter Kandidaten, hinsichtlich bestimmter akuter Probleme und Programme gelten zu lassen. Dies ist uns bisher tatsächlich noch nicht gelungen. Ich muß aber hinzufügen, es ist insofern auch schwierig, als sich gleichzeitig zu diesem Pluralismus eine gewisse Ermüdungserscheinung im deutschen Katholizismus bemerkbar macht. Die ursprünglich aufbrechende Vitalität der Gegensätze von Essen ist nicht aufgearbeitet, hat aber in einigen Bereichen der katholischen Kirche zu einer gefährlichen Tendenz der Anpassung an den bequemsten Weg geführt. Ich glaube, gerade der Katholikentag in Mönchengladbach 1974 sollte einen Beitrag dazu leisten, diese Erscheinungen genau zu prüfen und sich auch ein bißchen gegen sie zu wenden; denn Pluralismus und Toleranz heißt eben eine Meinung haben, aber die Meinung des anderen respektieren heißt nicht, einmal schlicht und einfach gesagt, überhaupt jede Meinung aufzugeben.

„Demokratie definiert sich durch Wertkonsens"

HK: Wenn ich Sie richtig interpretiere, so sind Sie damit auch der Meinung, daß dem Katholizismus in den letzten Jahren das gesellschaftspolitische Artikulationsvermögen etwas gefehlt hat. Das zum einen. Zum anderen aber: Wenn, wie Sie sagen, die Pluralität innerhalb des Katholizismus, auch innerhalb der konfessionellen Gruppen zunimmt — mit den speziellen pubertären Krankheitssymptomen, die man auch an mancher katholischen SPD-Wählerinitiative feststellen konnte —, dann stellt sich damit ein weiterreichendes parteienpolitisches Problem. Der gesellschaftlich verfaßte Katholizismus beginnt als eine der tragenden Säulen im vorpolitischen Raum der Unionsparteien zu zerbröckeln, und das hat natürlich Folgen für die Parteien, das hat aber auch Folgen für die Kirche.

Vogel: Ich würde Ihnen zustimmen. Die Christlich-Demokratische und die Christlich-Soziale Union können nicht mehr einfach bestimmte gesellschaftliche Gruppierungen für sich als sicheren Bestand verbuchen, sondern sie müssen sich auch um diesen Bereich bemühen, und sie werden ihn nur hinter sich bringen, wenn sie diese Anstrengungen unternehmen. Für uns aber, wenn ich jetzt einmal für die Kirche sprechen darf, ergibt sich die Notwendigkeit, den Satz von *P. Wallraff*, die christliche Gesellschaftslehre sei

„ein Gefüge offener Sätze", nicht nur zu beklatschen, sondern auch die Konsequenz aus ihr zu ziehen. Das Gefüge offener Sätze ist nicht einfacher als der monolithische Block, den wir früher darstellten, sondern stellt wesentlich höhere Anforderungen auch an uns Katholiken. Und wir haben noch viel zu lernen, um diesen Anforderungen auch tatsächlich gerecht zu werden. Wir müssen beispielsweise auch lernen, daß es nicht reicht, etwas zu postulieren und zu meinen, daß dann bestimmte Gruppen auch erfolgreich aus Wahlen hervorgehen. Unsere Aufgabe, die Basis, aus der heraus die Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken formuliert ist, ist ja nun nach dem 19. November nicht geringer geworden, sondern ist notwendiger und dringender denn je. Wenn wir jetzt etwa eine sozial-liberale Regierung haben, dann wird auch die Notwendigkeit, ihr gegenüber unseren Standpunkt klar zu machen, nicht weniger wichtig, sondern sehr viel dringlicher, als sie es vielleicht vorher gewesen ist. Ich bin noch nicht sicher, ob wir diese Aufgabe alle sehen und ob wir ihr auch gerecht werden können.

HK: Dies würden wir gerne mitunterstreichen, aber wir möchten, wenn Sie diesen aufoktroyierten Rollentausch für einen Augenblick akzeptieren, zurückkommen auf das angedeutete parteienpolitische Problem. In dem Maße, in dem christliche oder sagen wir konfessions- oder kirchenbezogene Motivationen schwächer werden, sind alle Parteien oder jedenfalls Parteien, die Volksparteien sein wollen, gezwungen, sich ihre Wählerstimmen quer durch alle Bevölkerungsschichten zu holen. Die Unionsparteien werden also ihrerseits das Partnerschaftsverhältnis zu den Kirchen zu überdenken haben.

Vogel: Ich stimme Ihnen in dem, was Sie über die Parteien gesagt haben, durchaus zu, nur möchte ich erinnern an die Auseinandersetzung der Väter der amerikanischen Verfassung. Jene Auseinandersetzung hat Übereinstimmung darüber gebracht, daß eine Demokratie auch definiert ist durch einen gewissen Wertekonsens, d. h., daß sie auch davon bestimmt ist, daß der Staat und auch seine politischen Parteiengruppen, auch wenn sie nicht die Mehrheit haben, ihre Wertekoordinatensysteme tolerieren und ihr das Recht lassen, das Koordinatensystem auch zu formulieren. Und wir möchten gerne, daß es uns gelingt, dieses zu äußern, und daß wir es möglichst nur mit Parteien zu tun haben, die dies respektieren und die nicht versuchen, uns in unseren grundsätzlichen weltanschaulichen Auffassungen und Meinungen zu manipulieren.

HK: Befinden wir uns diesbezüglich in Deutschland nicht in einer Durchgangsphase, die jetzt durch einen gewissen Reideologisierungsstand vielleicht gestört, aber eigentlich nicht unterbrochen ist?

Vogel: Gott sei Dank befinden wir uns in keinem Endstadium. Es wäre auch völlig unchristlich, die Geschichte so zu interpretieren, als ob es ein solches Endstadium gäbe. Ich meine in der Tat, daß wir uns in einem Durchgangsstadium befinden. Nur habe ich gar keinen Geschmack für jene Pessimisten unter uns, die sagen, Reideologisierung, das sei eine ganz gefährliche Sache und wir müßten auf der Hut sein vor dieser neuen Entwicklungstendenz. Sondern ich möchte hier deutlich sagen, Reideologisierung heißt, positiv ausgedrückt, daß in der Öffentlichkeit, und zwar insbesondere in der jungen Generation wieder Gefühl und Gespür für Sinnfragen des Lebens vorhanden sind. Ich mache darauf aufmerksam und der Wahlkampf hat es auch gezeigt, daß dieses Gespür, teilweise noch sehr verdeckt und sehr profanisiert, durchaus vorhanden ist. Ich meine, hier ist gerade für Katholiken nicht nur eine Gefahr, sondern auch eine ganz große Chance zu sehen. Es ist doch höchst erfreulich, daß in der jungen Generation wieder gefragt wird, was das Ganze eigentlich soll und was es für einen Sinn hat. Wir haben hier, wenn wir wegkommen von der ständigen Nabelbeschau, als Katholiken ja auch tatsächlich Antworten zu geben.

„Distanz darf nicht fehlinterpretiert werden"

HK: Müßten wir dann aber kirchlicherseits, wenn wir uns aus gesellschaftspolitischer Mitverantwortung gegenüber dem Ganzen deutlicher artikulieren wollen, nicht jede direkte oder indirekte Gleichsetzung mit einer bestimmten Partei, wie es zu recht oder zu unrecht de facto noch geschieht, vermeiden?

Vogel: Zunächst einmal gehört ein Stück Distanz wohl überhaupt zum Christen, wenn er verantwortlich denkt und handelt. Aber diese Distanz schließt auch ein, daß man mit sich selbst ins Reine kommt und daß man sein eigenes Haus tatsächlich einigermaßen in Ordnung gebracht hat, und ich glaube, das können wir im Augenblick von dem Zustand der katholischen Kirche in Deutschland nicht gerade behaupten, wenn man die Entwicklung der Synode, wenn man die innerkirchlichen Diskussionen insgesamt beobachtet. Es ist hier ja wohl noch einiges an Klärung und Einsatz notwendig, damit von einer anziehenden Wirkung überhaupt wieder gesprochen werden kann. Und noch eines: Distanz ist gut, aber Distanz darf nicht fehlinterpretiert werden als eine totale Trennung. Sicher, wir wollen Kirche und Staat nicht vermischen. Wir wollen aber auch nicht so tun, als ob es sich um zwei Reiche oder um zwei Welten handelt. Staat und Kirche, politische Parteien und kirchliche Organisationen wenden sich an den einen Menschen, wenn auch an verschiedene Bezüge in ihm, und darum muß man miteinander im Gespräch bleiben und kann nicht etwa ein Ideal entwickeln, als ob man überhaupt nichts miteinander zu tun hätte. Denn wir sind Kirche, wir sind Staat, wir sind Parteien, und wir sind politisch denkende Menschen.

HK: Uns stellt sich aber immer noch ein grundsätzliches Problem. Wir sehen Schwierigkeiten für ein Zwei- oder

sagen wir Dreiparteiensystem, wenn die Parteien in einem Verhältnis von Weltanschauungsgruppen zueinander stehen. Unsere Parteien sind wenigstens in Teilen ein Stück weit noch Weltanschauungsparteien und bilden ein Gegeneinander von Ideologien. Als solche aber können sie ihre politische Integrationsfunktion für Gruppen gegenüber dem Gemeinwesen teils schlecht, teils gar nicht erfüllen ...

Vogel: Ich bin hier ganz Ihrer Meinung. Ein Staat, der viele Parteien hat, tendiert von vorneherein in der Entwicklung zu Interessenparteien. Eine Gesellschaft, ein Staat mit wenigen Parteien muß den Ausgleich zwischen den verschiedenen Gruppen in den Parteien selbst suchen. Und für mich ist ein Prüfstein der Parteien die Frage, ob sie zur Integration fähig sind oder ob sie nur *eine* herrschende Lehre und Meinung kennen. Integrationspartei zu sein ist eine viel größere Anforderung an eine Partei, aber es ist, wie Sie schon andeuteten, die Voraussetzung, um überhaupt Mehrheitspartei werden zu können.

HK: Wenn aber die Parteien in sich selbst weltanschauliche Pluralität, die sich auch auf ethische Grundüberzeugungen erstreckt, wirklich akzeptieren wollen, dann könnte die Reform des § 218 die Probe aufs Exempel für eine solche Bereitschaft sein, d. h., die Fraktionen wären gut beraten, die Abstimmung darüber freizugeben ...

Vogel: Das reicht nicht ganz. Es genügt nicht, die Abstimmung freizugeben, sondern es muß aufgeklärt sein, ob man in allen Parteien, die im Parlament vertreten sind, weiterführende Funktionen wahrnehmen kann, wenn man in dieser Frage seine eigene Meinung und Überzeugung hat. Es langt nicht, wenn man nur so oder so abstimmen darf, sondern es muß auch gesichert sein, daß der, der eine bestimmte Entscheidung trifft, keine innerparteilichen Repressalien befürchten muß.

HK: Dies hatten wir selbstverständlich vorausgesetzt, aber vielleicht haben Sie konkrete Vorgänge im Blick ...

Vogel: Selbstverständlich habe ich konkrete Vorgänge im Blick, wenn ich dies fordere, und nicht nur Eingeweihte wissen, welche Personen bzw. Personengruppen angesprochen sind.

„Ein Weg, den wir begrüßen"

HK: Die Bischöfe haben mit ihrer Erklärung zu gesellschaftspolitischen Entwicklungen wenigstens formell und methodisch den Weg zu einer größeren Distanz zu den Parteien beschritten. Von der Erklärung des Zentralkomitees hatte man diesen Eindruck nicht unbedingt. Dennoch hat man sich gerade seitens des Zentralkomitees, auch vorhin klang das an, energisch dagegen verwahrt, Bischofskonferenz und Zentralkomitee „auseinanderzudividieren". Wäre aber eine solche Arbeitsteilung auch mit allen Konsequenzen für die Wertung von Aussagen nicht eher natürlich? Das Zentralkomitee hätte dann die Freiheit, sehr viel konkreter zu sprechen, ohne die Kirche insgesamt auch als Amtskirche zu belasten, und die Hierarchie hätte die Möglichkeit, stärker von den Grundsatzfragen her zu argumentieren.

Vogel: Ich möchte die Art und Weise, wie die deutschen Bischöfe sich zu den gesellschaftspolitischen Problemen und zur Bundestagswahl geäußert haben, nachdrücklich begrüßen. Ich finde das eine sehr abgewogene, eine sehr zutreffende und eine in der notwendigen Distanz formulierte Stellungnahme, die ich nur vorbehaltlos begrüßen kann. In der Tat meine ich, das Zentralkomitee steht nicht in denselben Bindungen wie die Bischofskonferenz, verfügt nicht über die gleiche Autorität, nicht die gleiche amtskirchliche Position. Folglich braucht es auch nicht mit einer solchen Distanz und solcher Vorsicht zu formulieren. Ich bin nur erstaunt, daß gerade jene, die früher den Bischöfen vorwarfen, den Laien nicht den Raum zu lassen für ihre Formulierungen, jetzt versuchen, zwischen den Äußerungen der Bischofskonferenz und den Äußerungen des Zentralkomitees Unterschiede und Meinungsverschiedenheiten interpretieren zu können.

HK: Aber unterschiedliche Akzente, notfalls auch einmal Meinungsverschiedenheiten, wären ja nichts Anrüchiges ...

Vogel: Keineswegs, aber hier sind sie eben nicht gegeben. Deutlich spürbar geworden ist hingegen die Bereitschaft, die Laien, wenn Sie so wollen, mündiger werden zu lassen, ihnen in ihren ureigensten Angelegenheiten ihr eigenes Wort zuzugestehen und sich mit der bischöflichen Amtsautorität auf grundsätzliche Aussagen zu konzentrieren. Ich meine, hier sei ein Weg deutlich geworden, den wir nur begrüßen, unterstützen und fördern sollten und den wir nicht dadurch blockieren dürfen, daß wir nun Unterschiede hineininterpretieren, die gar nicht vorhanden sind.

HK: Während des Wahlkampfes kam es auch zu Auseinandersetzungen mit evangelischen Partnern. Es wurden ziemlich scharfe und öffentliche Briefwechsel geführt, etwa mit Bischof *Scharf*, aber auch zwischen Ihnen und den Repräsentanten des Evangelischen Kirchentages. Nun sind zwar politische Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten aufgrund eines unterschiedlichen Kirchenverständnisses und noch mehr aufgrund der ungleichmäßigen Parteipräferenzen auf beiden Seiten nichts Neues. Wird aber die eben erst auf breiter Front feststellbare Verständigungs- und Kooperationsbereitschaft im kirchlichen Bereich durch politische Gegensätze wieder in Frage gestellt?

Vogel: Ich hoffe, daß dies nicht der Fall sein wird, und ich bemühe mich deswegen darum, das schon vor der Wahl angebotene Gespräch zwischen Repräsentanten der beiden Kirchen jetzt tatsächlich auch zu führen. Ein gewisser schärferer, oder wenn Sie so wollen, kühlerer Ton ist in

der Tat hineingekommen. Es gab Stellungnahmen, die so etwas wie eine Zensierung unserer Äußerungen dargestellt und die deswegen eine gewisse Belastung mit sich gebracht haben. Aber ich glaube, bei beiderseitigem gutem Willen ist dies auszuräumen. Es darf nicht dazu kommen, daß die Hitze des Wahlkampfes sich auch auf die Beziehungen der beiden Kirchen und ihrer repräsentativen Gremien zueinander niederschlägt. Ich meinerseits möchte mich mit dem Zentralkomitee jedenfalls um einen Abbau der hier aufgetretenen Spannungen bemühen.

HK: Welche Folgerungen würden Sie angesichts der politischen Verhältnisse in der Bundesrepublik und der politischen Orientierungen im deutschen Katholizismus für das ZdK, auch für seine personelle Zusammensetzung ziehen? Soll sich politischer Pluralismus auch in diesem Gremium widerspiegeln, dann ist es doch weder mit einer gewollten einseitigen Nähe zu den Unionsparteien, noch mit einer gewollten quasiparitätischen Besetzung seiner Gremien nach parteipolitischer Zugehörigkeit getan . . .

Vogel: Es kann nicht dahin kommen, daß die Zusammensetzung der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sich nach dem Ausgang irgendwelcher Wahlen oder den Ergebnissen irgendwelcher Meinungsumfragen richtet. Die Mitglieder des Zentralkomitees sind teilweise gewählt, teils delegiert, teils kooptiert, teils auf anderem Wege in diese Versammlung entsandt, und es ist das Recht der entsendenden Gremien, ihre Personalentscheidungen zu treffen. Ich möchte die Gegenfrage stellen, ob sich alle, die sich in Wahlkämpfen um Stimmen von Katholiken bemühen, auch außerhalb von Wahlkämpfen im aktiven Einsatz und aktiven Engagement in den Räten unserer Diözesen, in unseren Verbänden und Organisationen in gleichem Umfang bewähren oder nicht.

HK: Dieser Forderung wird kaum jemand widersprechen können. Dennoch: muß oder sollte das ZdK als Repräsentant des gemeindlich und verbandlich verfaßten — entschuldigen Sie das Wortungetüm — Laienkatholizismus sich nicht um eine ausgewogenere Vertretung aller katholischen Richtungen in seinen Gremien bemühen, um so auch seine Gesprächsbasis zu verbreitern?

Vogel: Zum ersten: Die Zusammensetzung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ist nicht und kann nicht sein die Widerspiegelung der politischen Meinung von Katholiken, sondern ist die Widerspiegelung des Engagements katholischer Laien in Organisationen, Verbänden, Diözesen und anderen Institutionen. Zum zweiten: Natürlich muß das Zentralkomitee seine Gesprächsbereitschaft und wenn möglich die Gesprächsbasis verbreitern. Man muß aber bitte dann auch zu Gesprächen mit uns bereit sein. Nur wenige Adressaten aus den politischen Parteien haben auf unsere Wahlkampfaussagen oder auf sehr zahlreiche Erklärungen des Zentralkomitees zu anderen Fragen, zur Wehrdienstverweigerung, zum Mißbrauch der Demokratie, zum § 218 substanziell geantwortet. Die meisten haben es bei globaler Zustimmung oder globaler Kritik bewenden lassen.

HK: Gilt das auch für Ihre eigene Partei?

Vogel: Diese Kritik richtet sich grundsätzlich an die Adresse aller Parteien. Ich muß allerdings hinzufügen, daß natürlich der, der Aussagen eines anderen global ablehnt oder kritisiert, in höherem Maße verpflichtet ist, sein Urteil zu begründen, als der, der sich zustimmend äußert.

„Ich plädiere für eine offene Aussprache"

HK: Eine abschließende Frage, Herr Dr. Vogel: Soweit wir es überblicken, drohen nach diesen Wahlen, die so oder so einen Einschnitt im politischen Bewußtsein der Katholiken bedeuten, zwei Gefahren: Die eine haben Sie bereits genannt: Es ist die der Anpassung, eines gewissen Opportunismus der bloßen Interessenwahrung. Diese Gefahr ist auch bei Kirchenmännern da und dort vorhanden, und sie ist nach den Wahlen auch schon gelegentlich angeklungen. Die zweite Gefahr ist die Tendenz des Rückzuges in die Situation der zornigen Minderheit. Welche wäre für Sie die geringere, oder lassen sich beide vermeiden?

Vogel: Ich möchte die Übel nicht in Prioritäten erfassen; denn meiner persönlichen Auffassung entsprechen beide Verhaltensweisen in gleichem Umfange nicht. Ich bin entschieden gegen eine vordergründige Anpassung; ich bin ebenso entschieden gegen das Sich-Zurückziehen in den Schmollwinkel der Minderheit, sondern ich plädiere für eine offene und klare Aussprache. Ich plädiere beispielsweise auch dafür, daß man der neuen Regierung eine faire Chance gibt und sie nun nicht an der Aussage aus der Wahlnacht, mehr Katholiken hätten diese Koalitionsregierung gewählt, mißt, sondern daß man sie danach beurteilt, wie auf die neu erschlossenen Wählerschichten in den Gesetzgebungsprogrammen der künftigen Regierung Rücksicht genommen wird. Wird man jetzt etwa in der für uns sehr bedeutsamen Frage des § 218 eher bereit sein, mit uns das Gespräch zu suchen, oder wird es dort zu einer Verhärtung kommen? Es gab nach Godesberg erfreuliche Anzeichen für einen Brückenschlag zwischen den Katholiken und der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Wir möchten diesen Brückenbau nicht eingestellt sehen, sondern wir sind durchaus zu einer Fortsetzung bereit, aber er muß von beiden Seiten tatsächlich in Angriff genommen werden. Deswegen plädiere ich eben dafür, sich nicht anzupassen, sondern klar zu sagen, was man selber denkt und meint, sich nicht zurückzuziehen, sondern sich offen der Diskussion mit jedem, der das möchte, zu stellen. Aber das bedeutet, daß man etwa Versöhnung und Verständigung nicht mißinterpretiert als

Verzicht auf einige Standpunkte. Das bedeutet auch, daß man etwa eine Demokratie nicht fehlinterpretiert allein als Herrschaft der Gleichheit, sondern daß man die anderen Begriffe der Französischen Revolution, die der Freiheit und Brüderlichkeit, ebenso in die Interpretation mit einbezieht. Dazu gehört, daß man den freien gesellschaftlichen Gruppen einen Lebensraum sichert, in dem sie ihre besonderen Anliegen auch wirklich artikulieren. Es ist selbstverständlich, daß wir an der Weiterentwicklung dieses Staates mit ganzer Kraft mitgestalten wollen und daß überhaupt kein Grund besteht, sich nun zurückzuziehen, die Arme zu verschränken und alles, was kommt, den anderen anzulasten.

Tagungsbericht

Der Heilige Geist - vom Volk Gottes vergessen?

Zur einer Wochenendtagung der Katholischen Akademie in Bayern

„Heiliger Geist — vom Volk Gottes vergessen?" lautete das Thema, das vor kurzem auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern vom 3./4. Dezember zur Diskussion gestellt wurde. Schon die Formulierung provozierte eine *Gegenfrage:* Läßt sich der Heilige Geist überhaupt so aus der Trinität herauslösen, daß man ihn vergessen, die beiden anderen Personen aber behalten kann? Ist nicht Theologie, ist nicht Christologie immer auch *Pneumatologie,* nämlich Begründung des Glaubens an den in die individuelle und kollektive Geschichte hineinwirkenden Geist Gottes, der in seinem Sohne menschlich wurde? Und wenn die dritte Person der Trinität im Bewußtsein des Volkes keine Rolle spielt — heißt das unbedingt, daß dieses Volk — oder Teile der Christenheit — nicht mehr im Geiste Jesu Christi miteinander und in der Welt zu leben versuchen? Und wenn das, was die Begriffe ruah, pneuma, spiritus miteinander verbindet, der lebenzeugende Anhauch, der Wind Gottes, der weht, wo er will, ist — ließe sich dann aus den Stürmen, in denen die Kirche heute steht, nicht eher darauf schließen, daß der Geist in seinem Volk heute unter Umständen lebendiger wirkt als in Zeiten der Ruhe?

Keiner wagte eine ontologische Bestimmung

Merkwürdigerweise wurde diese Möglichkeit während der Münchner Tagung kaum in Betracht gezogen. Warum nicht? Ein Blick auf die Gesichtspunkte, unter denen das Thema behandelt wurde, ergibt vielleicht eine Antwort. An den Referaten und Diskussionsbeiträgen der beteiligten Professoren fällt zunächst auf, daß keiner von ihnen eine *ontologische* Bestimmung des Geistes versuchte; was der Geist ist, wurde nicht als Sein, sondern als Wirken beschrieben. Vom Substanzdenken des Thomas von Aquin distanzierte man sich mehr oder weniger eindeutig. Ebenso einhellig orientierte man die eigene Interpretation an Augustinus und dessen Schrift „De trinitate". Auffallend auch die — mit Ausnahme von *Heribert Mühlen* — allen gemeinsame Bemühung, keine eigene These zur Diskussion zu stellen. Der Philosoph *Ludger Oeing-Hanhoff* begründete solche Zurückhaltung mit der Feststellung, der Geist, der als Materie der Philosophie gelte, sei nicht eindeutig zu definieren und überdies kein zentraler Begriff der gegenwärtigen Philosophie mehr. Er beschränkte sich deshalb darauf, einen Überblick über die Geschichte des Geistproblems zu geben, und konnte sich dabei sicher mit Recht darauf berufen, daß auch solches Unterfangen eine „aufklärende Funktion" habe. Jedenfalls weckte es im Hörer den Eindruck, daß der Weg etwa von den Versuchen schon des Mittelalters, die Trinitätslehre „vernünftig" zu begründen, bis zur Definition des Geistes als mysterium stricte dictum durch das Vaticanum I geradezu zwangsläufig in das „Vergessen" der dritten Person mündete, das man heute beobachten zu können glaubt: den philosophischen und theologischen Spekulationen fehlt, wie der christliche Philosoph zugab, das „Anschauliche" der sinnenfälligen Vorstellung vom lebenspendenden, liebend sich mitteilenden Hauch, die der Begriff „spiritus" ursprünglich vermittelte.

Doch führt Oeing-Hanhoffs Meinung zufolge der Weg zum Intelligiblen zwar über das Sinnfällige; aber er wischte den von dem Salvatorianerpater *Strohm* in der

Diskussion beharrlich vorgebrachten Einwand, *Platons* statische Gotteslehre habe die frühchristliche Auffassung des Heiligen Geistes als der *energeia* von Vater und Sohn schwer belastet, doch wohl allzu leichthändig vom Tisch: Es gebe eben auch in der Theologie einen Fortschritt, und Augustinus habe einen entscheidenden Schritt getan, als er Christus nicht nur als Kraft, sondern als begrifflich wiederzugebenden logos interpretierte. Die Frage, ob denn das Wesentliche am logos-Gedanken die begriffliche Bestimmbarkeit und nicht die *Inkarnation* sei, die den Begriff ja ihrerseits wieder an die Sinnfälligkeit bindet, diese Frage wurde nicht gestellt. Wie denn überhaupt jeder Versuch, den Geist im wörtlichen Sinn zu verleiblichen, auf spürbaren Widerstand — weniger beim Laienpublikum als bei den Theologen — stieß. Mühlen rief bei Philosophen und Priestern Kopfschütteln hervor, als er daran erinnerte, daß der Genesis zufolge Gott den Menschen als Mann *und* Frau, also in der liebenden Bezogenheit der Geschlechter, zu seinem Ebenbild erschaffen habe. Deshalb lasse jede Theologie, die, Augustinus und Thomas folgend, die Ebenbildlichkeit darauf gründet, daß der Geist des Menschen sich, wie der Geist Gottes, in Selbsterkenntnis und Selbstliebe zu sich selbst verhält, die Sprengung des Zirkels außer acht, die in diesem „als Mann und Frau" ausgedrückt ist.

Mühlens antipaternale Gotteslehre

Mühlen ging es offensichtlich nicht darum, die alte, immer wieder aufbrechende, immer wieder erschreckt fallengelassene Frage bis auf den Grund zu durchdenken, was es denn bedeute, daß der Geist Gottes nicht nur sprachlich im Hebräischen weiblichen Geschlechts, sondern daß auch die Weisheit Gottes im Judentum, ja noch der Heilige Geist in der frühen Christenheit vielfach als weiblich aufgefaßt worden sei. Dem Dogmatiker diente das Bild von Mann und Frau dazu, die Einseitigkeit der traditionellen, paternalen Gotteslehre aufzuzeigen und den Geist als die gnadenhafte Faszination zu beschreiben, in der die Christen einander gegenüberstehen; „er ist die göttliche Wirheit, und er ist endlich die göttliche Selbstweggabe". Die biblische Gotteserfahrung weise Gott als einen solchen aus, „der *außer* sich ist, der sich selbst weggibt, der sich entäußert in den Sohn und in uns". Pneumatische Erfahrung ist nach Mühlen Erfahrung der Selbstweggabe Gottes an den Sohn und des Sohnes an Gott. Pneumatische Faszination heißt: Betroffensein durch die Botschaft Jesu, vor allem durch seine Umdeutung der altbundlichen Tempelvorstellung: „Nicht mehr der eine Tempel zu Jerusalem mit seinem Heiligen und Allerheiligsten ist für die Urgemeinde der primäre Ort der Gottesbegegnung und Faszination, sondern sie selbst in ihrem wechselseitigen pneumatischen Gegenüberstand." Pneumatische Faszination, Jesus-Erfahrung ist ohne eine mitmenschliche Wir-Erfahrung nicht denkbar. Und sie ist damit zugleich Erfahrung von Gemeinschaft, Gemeinde, Kirche. Pneumatische Erfahrung, die sich in unserer Epoche weitgehend auf die von den Amtsträgern ausgehende Faszination verengt habe, kann sich Mühlen zufolge nur erneuern, wenn in unsern Tagen eine epochal neue Gotteserfahrung durchbricht, „in der Gott nicht als der über uns selig in sich selbst bleibende Schöpfergott verstanden wird, sondern gleichursprünglich als der in uns seiende, in unseren Tiefen waltende Heilige Geist, denn er wird ja nicht weniger als Jesus und der Vater Gott genannt".

Ratzinger hielt sich an Augustinus

Auf dem Hintergrund der Gedanken Mühlens, die einigen Sprengstoff enthielten, wirkten *Josef Ratzingers* Ausführungen über „Pneumatologie und Spiritualität" doppelt vorsichtig und bremsend. Die in den Diskussionen wiederholt aufgeworfene Frage, wie man denn den Geist Gottes von der Herren eignem Geist unterscheide, nannte er nur allzu berechtigt. Er entzog sich der Gefahr, daß sich im Reden über den Heiligen Geist immer die Spekulation vordränge, durch den Verzicht darauf, „das Produkt eigenen Nachdenkens vorzuführen". Gerade weil der Weg des Geistes die communio, die Wirheit sei, müßten wir aus den „selbstgemachten Konstruktionen" in das *Wir*, das „Wir glauben" eintreten, als in jene Bewegung, die das Pneuma meint. Damit begründete Ratzinger, daß er sich darauf beschränkte, an einigen Texten aus Augustinus' „De trinitate" ein Stück des Wegs zu interpretieren, den diese Bewegung nahm: Was eineinhalb Jahrtausende standgehalten habe, gebe „nicht ohne Abstriche, nicht ohne Siebung, aber gerade in solcher Bewährung" Elemente des Bleibenden frei.

Diesen Verzicht auf Eigenes zugunsten der Tradition, der sich auch bei Augustin da feststellen lasse, wo er Bleibendes weitergibt, nicht da, wo er originell ist, verknüpfte Ratzinger nun außerordentlich geschickt mit Augustins Interpretation des Heiligen Geistes, an dem *nichts Spezifisches* zu finden sei, sondern nur das mit Gott und seinem Sohn Gemeinsame: Darin, daß ihm nichts Eigenes zugeschrieben wird, wird sein Eignes sichtbar: „Wenn er mit dem benannt wird, was das Göttliche Gottes, das Gemeinsame von Vater und Sohn ist, dann ist das wohl ein Hinweis darauf, daß sein Besonderes die Einheit von Vater und Sohn ist."

Geistlich, spirituell sein hat also bei Augustin auf jeden Fall mit *Kommunikation* zu tun. Diese Kommunikation aber ist bewirkt durch die Liebe Gottes — Pneuma und Liebe sind nach Augustin austauschbar. Was Heiliger Geist ist und wirkt, ist letztlich nicht Gnosis, Einsicht, Verstehen, sondern caritas, Vollzug von menschlicher Liebe als der Wesensweise Gottes selbst.

Hatte die *Definition des Geistes als communio* auch bei Augustin schon ekklesiologischen Sinn, so wird dieser Ver-

such, die Identität von Kirche und communio herzustellen, noch unterstützt durch die Definition der Liebe als desjenigen spezifischen Tuns des Heiligen Geistes, das „Bleiben" schafft. Liebe im vollen Sinn könne nur da sein, wo man bleiben kann, wo das Beständige, Ewige ist. Auf die Kirche bezogen, hieß das für Augustinus — gegen die Donatisten gesprochen: es käme darauf an, dabei zu bleiben, alles Unzulängliche zu ertragen; Kirche besteht dadurch, daß geblieben und getragen wird.

Wie verhalten sich Geist und Kirche?

Indem Ratzinger Augustinus' Interpretation des Heiligen Geistes akzeptierte, übernahm er zugleich dessen zweifelsfreie Überzeugung, daß das „Haus" des Heiligen Geistes, die Kirche, der Ort der Wahrheit und Freiheit sei.

Auch *Heinrich Schliers* sehr sorgfältige, streng an den neutestamentlichen Texten orientierte Darlegung nahezu sämtlicher Aussagen, die darin über den Heiligen Geist gemacht werden, mündete in die keinen Zweifel aufkommen lassende Gewißheit, mitten im Weltgeist wehe „der Heilige Geist in seinem An-wesen, der durch ihn erbauten Kirche". Der Philosoph stellte sofort die Gegenfrage: „Was ist das Zeugnis des Heiligen Geistes, und wie erfährt man es? Könnte es nicht die Stimme des eigenen Herzens usw. sein?" Schlier hatte sie im Grunde schon in seinem Referat beantwortet: „Die Wahrheit und Echtheit der Geistesgaben erweist sich darin, daß sie mit dem Glauben der Kirche übereinstimmen"; oder, noch deutlicher: darin, „daß sie in Übereinstimmung mit dem Glauben und der Ordnung der Kirche zu deren und ihrer Glieder Nutzen und Erbauung wirksam werden . . . Ihre Glieder, die Glaubenden und Getauften, erfahren, durch ihn (auf dem Weg über „den mit ihm begabten amtlichen Dienst") erleuchtet, die Wahrheit des Heils und die (sc. heillose) Situation der Welt."

Hier kam die *klassische Ekklesiologie* noch einmal in aller Unangefochtenheit zu Wort. Die Antwort auf die zitierte Frage des Philosophen lautete: „Schwer zu sagen, wie man das unterscheidet — dazu bedarf man wiederum des Heiligen Geistes." Es ist anzunehmen, daß diese Auskunft manchen Hörer wenig befriedigte, wie auch H. Schliers Antwort auf die Frage, inwiefern der Geist ein Schattendasein in der Kirche führe: „Die Tendenz des Geistes der Zeit hat den Geist, der aus der Kirche drang, vertrieben." Dies eben wäre die aktuelle Frage — oder eine der aktuellen Fragen — gewesen, zu denen man gern eine die Trinitätslehre aktualisierende Stellungnahme der Theologen gehört hätte. Aber das hätte bedeutet, sich der weiteren Frage des Philosophen zu stellen: ob es den Geist nicht auch außerhalb der Kirche gebe. Müßte nicht jeder, fragte ein anderer Tagungsteilnehmer, sich personal mit dem Heiligen Geist auseinandersetzen? Er habe den Eindruck, auf seiten der Kirche herrsche die Angst, es könne etwas passieren — und eben darum passiere nichts . . .

Doch Ratzinger bekannte sich in der Diskussion nochmals ausdrücklich zu dem Prinzip, „gerade hier in einer solchen Sache (d. h. der Trinitätslehre), die wir nicht durch Privaterfahrung zurückerproben können, nicht aus Privatem reden zu wollen". Die Frage drängte sich auf, ob hier nicht das eigentliche Problem des modernen Christen umgangen wurde. Besteht es nicht gerade darin, daß seine Erfahrungen mit der Kirche ihm vielfach das „Bleiben" deshalb so schwer machen, weil ihm *Zweifel an der Identität der Kirche mit jener von Augustin beschriebenen geistdurchwirkten communio*, an der Funktion des „Hauses" als des Orts, der Freiheit ermöglicht, gekommen sind? Genügt es — in der heutigen Situation, aber auch prinzipiell — als die Frucht des Geschenks der Liebe, das der Heilige Geist bringt, das „Bleiben" zu verstehen? Besteht pneumatische Liebe nicht vielmehr gerade in der Bereitschaft zu schöpferischer Verwandlung, die die Mauern des Hauses aufbricht, wenn sie zu eng geworden sind?

Wer gehofft hatte, die Münchner Tagung werde zur Demonstration der Sprengkraft und *Erneuerungsfunktion* des Heiligen Geistes werden, sah sich enttäuscht, aber solches war sicher nicht intendiert. Die entscheidende Frage, ob nicht, wie ein Mann aus dem Publikum es formulierte, „das Walten des Heiligen Geistes in unserer Kirche heute sehr intensiv erlebt werden könnte", wurde weder beantwortet noch auch diskutiert. Dennoch stand die Frage ständig im Raum: Sollte das Volk Gottes den Heiligen Geist nur deshalb vergessen haben, weil seine Verkünder sich immer wieder geweigert haben oder wir es in der Kirche nicht verstanden, dem „Volk" klar zu sagen, welche Bewegung, ja welchen Sturm der Anhauch dieses Geistes heute in der Kirche auslösen müßte? Die Angst davor, solche Vollmacht in Anspruch zu nehmen, ist sicher begründet und ehrt den, der sie empfindet. Doch dürfte diese Angst dann wohl nicht dazu führen, denen, die solche Hemmungen nicht kennen und die in traditioneller Weise ihren Geist mit dem Heiligen Geist gleichsetzen, widerstandslos das Feld zu räumen. Die Münchner Tagung machte eines deutlich: Es genügt nicht, zu wissen und zu bekennen, daß *pneuma* Liebe ist und communio stiftet. Der Christ — und vor allem der Träger eines Lehramts — müßte, so formulierte ein Teilnehmer im privaten Gespräch, den Mut haben, die Realität „Christenheit" auf die Waage dieser Lehre zu legen und die Widersprüche aufzudecken.

Konfliktstoff im schwarzen Kontinent

Einheimischer Klerus und ausländische Missionare in Schwarzafrika

Als auf dem schwarzen Kontinent südlich der Sahara die ersten Institute für die Ausbildung eines einheimischen Klerus errichtet wurden, die nicht nur in ihrer bautechnischen Anlage europäischen Vorbildern sehr ähnlich waren, sondern auch die Studienordnung für westliche Priesteramtskandidaten übernahmen, konnte kein Zweifel mehr an der Überzeugung der römischen Kirchenleitung bestehen, daß ein afrikanischer Theologiestudent in der Lage ist, die gleichen intellektuellen und sittlichen Anforderungen zu erfüllen wie sein europäischer bzw. amerikanischer Kommilitone. Benedikt XV. forderte in seiner Missionsenzyklika „Maximum illud" (30. 11. 1919) ausdrücklich, daß die Ausbildung der einheimischen Priester vollständig und vollkommen sein muß, und zwar mit allen Kursen abgeschlossen, wie sie für gewöhnlich die Priester der alten Kulturvölker empfangen. „Denn der eingeborene Klerus ist nicht etwa nur so weit vorzubereiten, daß er den ausländischen Missionaren in einfacheren Dienstleistungen behilflich sei, sondern so, daß er der Verwaltung des göttlichen Dienstes gewachsen ist und folgerichtig eines Tages selbst die Leitung seines Volkes übernehmen kann."

Entwicklung der Katholikenzahlen nach Hauptregionen *

	1959	1963	1967	1969
Nordafrika	820 865	893 519	*622 387*	*651 769*
Westafrika	3 200 439	4 068 573	*4 993 210*	*5 409 553*
Zentralafrika	8 326 714	*9 788 776*	*11 575 516*	*13 008 547*
Südafrika	1 880 053	2 281 157	2 788 585	3 118 288
Ostafrika	4 239 707	5 513 619	7 074 594	7 708 026
Madagaskar	1 091 244	1 212 688	1 385 524	1 474 724

* Die Zahlen beziehen sich nur auf die der römischen Evangelisierungskongregation unterstellten afrikanischen Gebiete. Dies sind alle außer Ägypten, Tunesien, das nördliche Algerien, das nördliche Äthiopien und die portugiesischen Besitzungen. In dieser Aufschlüsselung geben die Zahlen den neuesten Stand der Veröffentlichung wieder. Kursiv gesetzte Zahlen stellen aufgrund unvollständiger offizieller Angaben Schätzungen dar.

Opfer in keinem Verhältnis zum Erfolg

Um dieses hochgesteckte Ziel zu erreichen, brachten Missionare und schwarze Priesterkandidaten Opfer, die in keinem Verhältnis zum Erfolg ihrer Bemühungen standen. Zwar nahm die Zahl der afrikanischen Gläubigen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts rapide zu, dennoch entschlossen sich nur wenige junge Männer aus ihren Reihen, den Priesterberuf zu ergreifen. Ein durchschnittlich zehnjähriges Studium der neuscholastischen Philosophie und Theologie (meistens in lateinischer Sprache gelehrt), dazu das streng geregelte Seminarleben mit seiner meistens von den in den Seminarien lehrenden Ordensangehörigen übernommenen monastischen Disziplin und das strikte Verbot, während all dieser Jahre die Familie und das heimatliche Dorf wiederzusehen, schreckte viele vom Priestertum angezogene junge Afrikaner ab. Diejenigen aber, die den Weg zum katholischen Priestertum fanden und entschlossen waren, ihren jungen Kirchen zu dienen, mußten nach ihrer Entlassung aus dem Großen Seminar oft die Feststellung machen, daß sie von ihren weißen Amtsbrüdern keineswegs als so ebenbürtig angesehen wurden, wie es aufgrund der gleichen göttlichen Berufung und der Verleihung der gleichen priesterlichen Vollmachten eigentlich selbstverständlich gewesen wäre. Gegenüber den weißen Priestern blieben sie immer in der Minderheit und immer noch Lehrlinge. Es verwundert daher nicht, daß diese in ihnen letztlich doch nur Hilfskräfte sahen, die die Lücken in den Reihen des eigenen Personals auffüllten und nicht in erster Linie zukünftige Kirchenführer, denen sie eines Tages unterstehen würden.

Entwicklung der Bevölkerungs-, der Katholiken- und der Priesterzahlen für ganz Afrika

	Bevölkerung (in 1000)	Katholiken	Prozent	Priester	Kath./ Priester
1911	130 000	2 107 774	1,6 %	3 217	655
1927	152 742	4 526 095	3,0 %	3 873	1 168
1951	200 174	15 026 000	7,5 %	11 097	1 354
1961	260 958	25 915 513	9,9 %	15 121	1 714
1971	349 348	40 726 447	11,7 %	16 766	2 429

Hinzu kam noch, daß die jungen einheimischen Kleriker durch die *lange Dauer des Herausgenommenseins aus ihrem afrikanischen kulturellen Milieu* mit den Lebensgewohnheiten ihrer eigenen Volks- und Stammesgenossen manchmal weniger vertraut waren als die ausländischen Missionare und deswegen nicht ohne weiteres Zugang zu ihren eigenen Landsleuten fanden. Diese anfängliche Unerfahrenheit wurde ihnen paradoxerweise von den Missionaren sehr zur Last gelegt. Mancher Missionar rühmt sich auch heute noch eines diesbezüglichen Wissens-

vorsprungs gegenüber seinem schwarzen Mitbruder (vgl. dazu *I. Pambes* Bemerkungen über ausländische Anthropologen in: Quel Missionnaire? 41ème Semaine de Missiologie de Louvain 1971, S. 157). Dadurch geriet ein afrikanischer Priester zwangsläufig in die fast unerträgliche Lage, zwischen zwei Welten stehen zu müssen, und zwar derjenigen, die er als Heranwachsender verlassen mußte, und derjenigen seiner fremden Erzieher. In keiner von beiden konnte er sich geborgen fühlen, da er in keine voll integriert war und nirgendwo wirklich akzeptiert war.

Trotzdem blieben die meisten afrikanischen Priester ihrer Berufung treu und hielten in dieser psychologisch spannungsgeladenen Situation aus. Vielen von ihnen gelang es immerhin, sich so weit von westlicher Überfremdung sowie der geistigen Bevormundung und geistlichen Vorherrschaft ihrer ausländischen Kollegen freizumachen, daß sie zumindest mentalitätsmäßig zur eigenen Rasse und zu ihrem afrikanischen Ursprung zurückfanden. Jedoch unterschieden sie sich in ihrem *Lebensstil* immer noch sehr deutlich von ihren Landsleuten. Sie lebten abseits der traditionellen Dorfgemeinschaften. Zu Beginn ihres pastoralen Wirkens waren sie auf europäischen Missionsstationen untergebracht, die von europäischen Oberen geleitet wurden, und teilten deren Leben wenigstens äußerlich, wenn auch hauptsächlich als Befehlsempfänger. Das Ansehen, das die ausländischen Priester bei der einheimischen Bevölkerung genossen, kam den einheimischen Klerikern in gleicher Weise zugute. Außerdem betrachtete man sie vor der Gründung der ersten Universitäten in Afrika und vor der Heimkehr der ersten in Übersee graduierten afrikanischen Akademiker als die höchstgebildeten Einheimischen in ihren jeweiligen Ländern. Doch der für afrikanische Maßstäbe gewaltige Aufstieg vom Dorfjungen im Busch bis zum katholischen Priester reichte nicht aus, um die bis auf den heutigen Tag unumstößlichen psychologischen und sozialen Schranken zwischen ausländischen und einheimischen Priestern in Afrika zu beseitigen.

Abstände und Spannungen

In seiner Studie über „Priestly Classes in East and Central Africa" (in: The Heythrop Journal, 4, 1971, S. 175—191) versucht *Ralph Tanner*, die Ursachen für die Differenzen zwischen den beiden Priestergruppen darzulegen. Abgesehen von dem sowieso jahrhundertealten fundamental rassistischen Klima, dem sich auch heute noch in Schwarzafrika niemand entziehen kann, und den noch nicht lange zurückliegenden negativen Erfahrungen, die schwarze Christen mit weißen Christen (Priester eingeschlossen) gemacht haben, erschweren noch andere, in diesem Fall sehr subjektive Faktoren wie Pünktlichkeit, Sauberkeit, Leistungsfähigkeit, Zuverlässigkeit, Konversationsmöglichkeiten das Zusammenleben und die Zusammenarbeit zwischen schwarzen und weißen Priestern. Es wäre jedoch reine Willkür, wollte man *Mangelerscheinungen* in bezug auf die vorher genannten Kriterien einer bestimmten Rasse als für sie typische Merkmale zuordnen. In der Liste der Klagen fehlen bezeichnenderweise Mangel an Höflichkeit, Gastfreundschaft und Geduld — alles Tugenden, die die Afrikaner bei den Weißen vermissen.

Der Abstand zwischen den beiden Gruppen vergrößert sich jedoch noch mehr, wenn man die *unterschiedliche wirtschaftliche Lage* von weißen und schwarzen Priestern näher ins Auge faßt. Der größte Teil der Missionare in Afrika gehört einer religiösen Gemeinschaft an, die den Lebensunterhalt und den Verbleib ihrer Mitglieder in den Missionsländern zumindest finanziell absichert. Alles, was ein Missionar darüber hinaus erhält, bezieht er aus Geldquellen, die meistens in seinem Herkunftsland liegen und die ihm verglichen mit seiner afrikanischen Umgebung sogar einen gewissen, wenn auch bescheidenen persönlichen Luxus erlauben und ihn zudem von lokaler Unterstützung unabhängig machen. Die afrikanischen Priester hingegen, die überwiegend Diözesankleriker sind, entbehren nicht nur des Schutzes einer brüderlichen Gemeinschaft, sondern müssen jeder für sich ständig von irgendwoher und irgendwie Geld beschaffen, um sich und ihre Pfarrarbeit, die europäischen Anforderungen entsprechend organisiert ist, am Leben zu erhalten. Für ihre elementarsten Bedürfnisse hängen sie total von ihrem Bischof ab, der ihnen im Normalfall regelmäßig eine bescheidene Summe Geld zukommen lassen kann. (Ist der Bischof jedoch ein Afrikaner, hat er selbst wiederum die größten Schwierigkeiten, Geld für sein Diözesanbudget loszueisen.) Alles, was ein afrikanischer Geistlicher über die Zuwendung seines Bischofs hinaus an Geld benötigt, muß von Wohltätern aus dem Ausland kommen und durch ausländische Meßstipendien zusammengebracht werden, da die einheimischen Christen häufig nicht in der Lage sind, ihre Pfarrer zu unterhalten, geschweige denn die Kosten für die Verwaltung einer Pfarrei und die Instandhaltung ihrer baulichen Einrichtungen aufzubringen. Außerdem fühlen sich selbst „reichere" afrikanische Christen keineswegs verpflichtet, etwas zum Lebensunterhalt ihres Gemeindevorstehers beizutragen, da sein Lebensstandard den ihrigen sowieso meistens übersteigt. (Vgl. dazu auch: The Priest in Africa Today, AMECEA - Study - Conference Record, Lusaka, August 1970, S. 15.)

Nicht zu übersehen ist eine weitere Schwierigkeit. Ein afrikanischer Priester ist immer zugleich Mitglied seines Clans, demgegenüber er bestimmte Verpflichtungen hat. Für ihn bestehen sie hauptsächlich in der finanziellen Unterstützung seiner ärmeren Familienmitglieder, der Finanzierung des Schulbesuches seiner Nichten und Neffen oder anderer Familienprojekte. Selbst wenn er versucht, sich diesen Verpflichtungen zu entziehen, wird sich seine Familie nicht scheuen, ihn beizeiten daran zu erinnern. Diese Bindungen zu zerstören ist bis heute nicht gelungen.

Alle Erklärungen, daß ein Priester nicht in erster Linie seiner Familie angehört, sondern sich im Gegenteil von ihr zu lösen hat, um sich für viele Menschen bereit halten zu können, haben nicht viel genützt. Heute fragen sich jedoch afrikanische Priester, ob es wirklich wünschenswert ist, daß sie sich nur wenig um ihre Familien sorgen, deren Wohlergehen auch ein wichtiger Aspekt im afrikanischen Leben ist. Es müßte ein Mittelweg gefunden werden zwischen der Verfügbarkeit eines afrikanischen Priesters und den Ansprüchen seiner Familie, die in europäischen Augen oftmals als unverschämt erscheinen.

Der schwarze Klerus ist wirtschaftlich unterprivilegiert

Es gibt eine ganze Reihe westlicher Missionare, die ihre finanziellen Vorteile gegenüber ihren afrikanischen Kollegen dadurch rechtfertigen, daß sie aus einem Kulturland stammen und deswegen ein Anrecht auf größere persönliche Bedürfnisse hätten. Der afrikanische Priester hingegen soll ihrer Meinung nach möglichst auf dem Lebensniveau seiner Landsleute bleiben und beispielsweise seine Gemeindemitglieder mit dem Fahrrad anstatt mit dem Auto aufsuchen. Die einheimischen Priester sehen jedoch nicht ein, warum sie schlechter leben sollen als ihre weißen Mitbrüder, da sie doch die gleichen Aufgaben wie diese zu erfüllen haben.

Hier zeigt sich ein weiteres Paradox im Verhältnis zwischen schwarzem und weißem Klerus. Die Missionare, die als Angehörige von Ordensgemeinschaften freiwillig Armut gelobt haben, leben besser als der schwarze Weltpriester, dem die äußeren Umstände oftmals die größte Armut auferlegen.

Einen weiteren Grund für Spannungen zwischen schwarzem und weißem Klerus stellt der *Grundbesitz ausländischer Missionsgesellschaften* (sofern er vom Staat noch nicht übernommen worden ist) in den Missionsländern dar, der unter der alleinigen Kontrolle der Mitglieder dieser Gesellschaften steht und von dem sie allein profitieren, allerdings auch zum Nutzen der einheimischen Bevölkerung. Ralph Tanner weist in diesem Zusammenhang auf die Benediktinerabtei Peramiho in Tanzania hin, deren Mitgliederzahl den alleinigen Besitz der Abtei in den Augen der Afrikaner nicht mehr rechtfertigt. Anderseits haben dort zahlreiche afrikanische Weltpriester kein Zentrum für ihre eigenen korporativen Aktivitäten. Als weiteres Beispiel bringt Tanner die Tatsache, daß sich der zambianische Erzbischof von Lusaka in den Randbezirken der zambianischen Hauptstadt ansiedeln und dort auch seine Kathedrale errichten lassen mußte, obwohl es in der Stadtmitte Missionsbesitz gibt (The Heythrop Journal, 4, 1971, S. 181).

Da die ausländischen Priester in allen afrikanischen Ländern immer noch in der Mehrheit sind, ist bisher noch kein ernsthafter Versuch unternommen worden, die einheimische Kirche auch finanziell zu „lokalisieren" und die Kluft hinsichtlich des Lebensstandards zwischen dem gesamten katholischen Klerus und der Bevölkerung einerseits und derjenigen zwischen afrikanischen und ausländischen Priestern andererseits zu überbrücken. Solange sich die wichtigsten *Finanzmittel* einer Diözese mit rassisch gemischtem Klerus ausschließlich in den Händen einer bestimmten Gruppe von Verantwortlichen konzentriert, werden sich diejenigen, die nur über wenige Geldmittel verfügen, nicht des Eindrucks erwehren können, daß der Gang der Mission ohne sie bestimmt wird. So entsteht leicht das Bild von zwei voneinander getrennten Kirchen in ein und derselben Diözese, nämlich einer von armen einheimischen Kräften getragenen und einer ausländischen reichen Kirche. Ein solch eklatanter Gegensatz kann zu gefährlichen Spannungen führen, wenn die afrikanischen Priester zu der Überzeugung gelangen, daß sie in dauernder Unterwürfigkeit gehalten werden — eine Zumutung, die nach der Erlangung der nationalen Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten als unerträglich empfunden wird.

Entwicklung der Zahl afrikanischer Priester*

	1959	1963	1967	1969
Nord	33 (4,5)	39 (5,8)	*33 (6,5)*	*41 (8,2)*
West	262 (12,0)	362 (14,0)	*588 (19,7)*	*673 (21,9)*
Zentr.	711 (16,6)	926 (21,0)	1158 (23,6)	1207 (23,4)
Süd	320*(18,3)	405*(20,7)	497*(22,4)	539*(23,3)
Ost	533 (23,1)	680 (25,2)	824 (27,4)	893 (28,4)
Mad.	138 (22,8)	144 (22,5)	160 (22,9)	163 (22,9)

* Die Zahl in der Klammer gibt den prozentualen Anteil an der Gesamtpriesterzahl an. Das Sternchen hinter der Zahl bedeutet, daß auch naturalisierte Priester mitgezählt sind. Vgl. auch die Fußnote zur ersten Tabelle.

Entwicklung der Zahl ausländischer Missionare*

	1959	1963	1967	1969
Nord	690 (95,5)	624 (94,2)	473 (93,5)	453 (91,8)
West	1912 (88,0)	2211 (86,0)	2388 (80,3)	2396 (78,1)
Zentr.	3555 (83,4)	3471 (79,0)	3735 (76,4)	3936 (76,6)
Süd	1426 (81,7)	1520 (79,3)	1717 (77,6)	1766 (76,7)
Ost	1766 (76,9)	2013 (74,8)	2179 (72,6)	2246 (71,6)
Mad.	465 (77,2)	494 (77,5)	529 (77,1)	548 (77,1)

* Die Zahl in der Klammer gibt den prozentualen Anteil an der Gesamtzahl der Priester an. Vgl. auch die Fußnote zur ersten Tabelle.

Unterschiedliche Wertung des Zölibats

Zum weiteren wichtigen Diskussionspunkt wurde in neuerer Zeit ebenfalls die *Frage des Zölibates,* der schwarze und weiße Priester in Afrika allerdings nicht in gleicher Weise belastet. Die Zölibatsfrage ist sicher kein

spezifisch afrikanisches Problem, sondern ein gesamtkirchliches. Dennoch reagiert ein großer Teil der einheimischen Priester meistens sehr empfindlich auf die von ausländischer Seite vielfach erhobene Forderung, den Zölibat wenigstens in den Missionsländern freizustellen mit dem Hinweis, daß er vom lokalen Klerus nur schwer oder überhaupt nicht durchgehalten wird. Afrikanische Priester sehen darin wieder eine andere Form von Diskriminierung von seiten westlicher Missionare, die ihnen in der Zölibatsfrage weniger Heroismus zutrauen als sich selbst. Durch die *Zulassung eines verheirateten Klerus* in Afrika befürchten die einheimischen Priester zudem die Entstehung eines Priestertums zweiter Klasse, zumal wenn es sich um verheiratete Männer (beispielsweise Katechisten) handelt, deren geistiges und geistliches Niveau nicht so hoch ist wie das ihrige.

Den afrikanischen Bischöfen, die auf der Ende 1971 stattgefundenen Bischofssynode in Rom für die Beibehaltung des Zölibates eingetreten sind, sagt man leicht nach, daß sie vor der wirklichen Lage ihres diözesanen Klerus die Augen verschließen würden. Es ist aber zu beachten, daß die Frage des Zölibates in Afrika nicht nur eine Angelegenheit von Bischöfen und Priestern ist, sondern auch die Auffassung der afrikanischen Laien berücksichtigt werden muß. Der Wunsch der Mehrheit der afrikanischen Bischöfe, den Zölibat nicht aufzugeben, spiegelt nicht unbedingt die Meinung aller schwarzen Priester wider, wohl aber die Forderung der Mehrzahl der afrikanischen Christen, vorläufig keine verheirateten Männer als Priester einzusetzen. Das Zölibatsproblem ist in Afrika wesentlich komplexer, als es im Westen oft dargestellt wird. Noch im Jahre 1969 erklärte Kardinal Zoungrana (Obervolta) vor dem ersten afrikanischen Bischofssymposium in Kampala (vgl. HK, September 1969, 400), das Zölibatsproblem sei das Beispiel einer „importierten Frage", die von Fremden aufgebracht worden sei, für Afrikaner aber kein Problem darstelle. Inzwischen jedoch diskutieren afrikanische Priester die Zölibatsfrage unter sich sehr frei. So sprachen sich in Zaire 1970 (Kongo) 76 % des Diözesanklerus für die Trennung von Priesteramt und Pflichtzölibat aus mit der Begründung, daß der afrikanische Klerus bei seiner Suche nach einem authentischen Priestertum nicht unbedingt lateinischen Traditionen folgen müsse (vgl. Pro Mundi Vita, Note speciale Nr. 16: La consultation générale des prêtres séculiers africains au Congo-Kinshasa; dazu auch HK, August 1971, 374 f.).

Umdenken auf beiden Seiten

Man kann leicht feststellen, daß die meisten Animositäten zwischen ausländischem und einheimischem Klerus in Afrika immer wieder um das Problem einer fragwürdig gewordenen westlichen Überlegenheit und eines unerwünschten „Importes" kreisen. Nach den Erneuerungsbestrebungen, die das Zweite Vatikanische Konzil in Gang gebracht hat und die darauf abzielen, die afrikanische Kirche selbständig zu machen sind im Zuge der politischen Entwicklung in Afrika fühlen die einheimischen afrikanischen Priester mehr denn je, daß man ihnen immer noch aufgrund eines gewissen Mißtrauens gegenüber ihren Fähigkeiten und Vorstellungen ein größeres Maß an persönlicher Verantwortung vorenthält. Dies liegt nicht nur an den alten Missionaren, die der afrikanischen Kirche bereits dienten, als diese noch in den Kinderschuhen steckte und sie die einzigen Hauptträger des kirchlichen Lebens waren. Sie können sich nicht so leicht damit abfinden, daß ihre Schüler nun die Meister sind, die jetzt von ihnen verlangen, umzudenken, was die Missionare von ihnen forderten, als sie sie in die Kirche geleiteten. Oft werden auch junge Missionare, von denen man eigentlich größere Flexibilität und größeres Anpassungsvermögen erwarten könnte, als Störenfriede empfunden. Sie bringen neue, in Afrika manchmal noch unbekannte Ideen aus Europa oder Amerika mit, die sich im afrikanischen Kontext nicht ohne weiteres realisieren lassen. Die einheimischen Priester hegen bei aller Anerkennung des Idealismus und der Bereitwilligkeit der jungen Missionare, sich assimilieren zu lassen anstatt selber wieder zu assimilieren, dennoch den Verdacht, daß es sich bei der Durchsetzung nachkonziliarer Bestrebungen durch die Ausländer um eine neue, wenn auch wesentlich sublimere Form von Kolonialismus handelt. Dies wird besonders deutlich an Fragen wie der *veränderten Rolle des Priesters in der modernen Welt* und an den sich wandelnden Autoritätsstrukturen. Gesellschaftsstrukturen, die weniger kompliziert sind als die unsrigen und einer mehr oder weniger unbestrittenen Tradition noch stark verhaftet sind, erfordern vielleicht weitaus weniger Reflexion über Autorität und Autoritätsträger als dort, wo diesbezüglich Unsicherheit herrscht und sich lange schon ein deutlicher Wandel vollzieht. Der afrikanische Klerus ist schon weitgehend konservativ, nicht nur, weil das seiner Mentalität entspricht, sondern auch, weil er das Erreichte auf keinen Fall preisgeben möchte, vor allem wenn er nicht weiß, wohin Neuerungen führen sollen.

Spannungen in der seelsorglichen Planung ergeben sich vor allem durch die Anpassung der nachkonziliaren Theologie, insbesondere der Ekklesiologie auf die Verhältnisse in der afrikanischen Kirche. Weitere Anlässe für Konflikte in diesem Bereich sind das unterschiedliche intellektuelle Niveau in den Reihen der afrikanischen Priester und der Missionare sowie Generationsunterschiede. Im allgemeinen scheinen westliche Missionare mehr Initiative bei der pastoralen Neuorientierung zu entwickeln als der einheimische Klerus. Das liegt u. a. auch daran, daß die Ausbildung der afrikanischen Priester diese nicht auf eine dynamische Entwicklung ihrer Kirche vorbereitet hat. Außerdem blieb ihnen innerhalb einer „westlichen" afrikanischen Kirche wenig Raum, eigene Ideen hervorzubringen und in die Tat umzusetzen (Quel Missionnaire? 41ème Semaine de Missiologie de Louvain 1971, S. 160 bis

171). Nachdem diese Möglichkeit besteht, ist es kaum verwunderlich, daß besonders junge afrikanische Priester zu Übertreibungen neigen und oftmals unbewußt Tendenzen zu einer „Nationalisierung" der Kirche in Afrika zeigen und dadurch vor allem ältere Priester schockieren.

Die Hilfsfunktion der Missionare bleibt

Das heutige Stadium der Mission in Afrika erfordert trotz des großen Priestermangels nicht mehr *in erster Linie* die Anwerbung von ausländischem Kirchenpersonal. Dies wäre eine anachronistische Lösung. Es kommt vielmehr darauf an, den afrikanischen Klerus zu verselbständigen und ihn für die Zeiten auszurüsten, in denen ausländische Hilfe auch im kirchlichen Bereich von afrikanischen Staatschefs nicht mehr geduldet werden könnte. Das bedeutet zunächst die Zentralisation aller Kräfte innerhalb einer Diözese. Der Bischof muß frei über sein Personal verfügen können. Alle „Blöcke", seien sie nach Rasse, Nationalität oder Ordenszugehörigkeit getrennt, müssen ihr Eigenleben aufgeben. Neben der Zentralisation muß eine dezentralisierende Bewegung in den Beziehungen zwischen den lokalen Kirchen und Rom einsetzen. Afrikanische Theologen sind sich darin einig, daß keine „Lokalisation" der Kirche möglich ist, wenn Entscheidungen, die afrikanische Bischöfe in verantwortlicher Ausübung ihres Amtes fällen, von Rom mißbilligt werden. (Vgl. Quel Missionnaire? 41ème Semaine de Missiologie de Louvain 1971, S. 158.)

Doch ist die Anwesenheit von Missionaren von den lokalen Kirchen immer noch erwünscht und notwendig. Sie sind ein lebendiges Zeugnis für die Universalität der Kirche und die Einheit der lokalen Kirche. Entscheidend für dieses Zeugnis ist jedoch weniger die Quantität der Missionare als ihre Qualität. Vorbildliche und anpassungsfähige Priester sowie Spezialisten in allen Formen des Apostolates, die ihre einheimischen Nachfolger sorgfältig und in brüderlicher Weise in ihre jeweiligen Sachgebiete einführen und sie nicht einfach sich selber überlassen, sind die beste Gewähr für eine selbständige afrikanische Kirche, die in der Lage ist, auch schwere Krisen zu überstehen.

Dagmar Plum

Dokumentation

Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt

Zu den Studienergebnissen der Gruppe von Dombes

Im Verlauf dieses Jahres erschienen in Frankreich zwei ökumenische Dokumente, von denen man den Eindruck hat, sie seien im deutschsprachigen Raum nicht auf das Echo und das Interesse gestoßen, das sie nach dem Gewicht ihrer Aussagen verdienen. Es handelt sich um die beiden Lehrdokumente über die Eucharistie und über das kirchliche Amt der sog. Gruppe von Dombes, einem losen Zusammenschluß von rund 40 katholischen, lutherischen und reformierten Theologen aus Frankreich und aus der französischen Schweiz. Wir haben über die beiden Dokumente bereits ausführlich berichtet (vgl. HK Mai 1972, 221 bis 224 und HK, November 1972, 530—532). Da die gleichen Themen auch in den amtlichen ökumenischen Lehrgesprächen auf Weltebene und in einzelnen Ländern (z. B. in den USA zwischen Katholiken und Lutheranern) vor allem bilateral verhandelt werden, bilden die Studienergebnisse der Gruppe von Dombes als Konsenspapiere von Theologen verschiedener Konfession, die in eigener Verantwortung sprechen, aber ihren Kirchen engstens verbunden sind, ein wichtige Ergänzung und können ihrerseits entscheidende Impulse liefern. Sie sind überdies auf theologischer Ebene ein Gegenbeweis gegen die vielbeklagten Stagnationserscheinungen in der Ökumene insgesamt und des institutionalistischen Dialogs im besonderen. Deshalb hier der Wortlaut:

Dokument I: Grundlagen für einen Konsens über die Eucharistie

1. Wenn Christen heute die Eucharistie feiern und das Evangelium verkünden, so fühlen sie sich unter den Menschen immer mehr als Brüder, die den Auftrag und das Verlangen haben, gemeinsam durch das Wort, die Tat und die Feier der Eucharistie für denselben Christus Zeugnis abzulegen. Aus diesem Grund befaßte sich die Gruppe von Dombes seit einigen Jahren intensiv mit der Frage nach dem Sinn und den Bedingungen einer gegenseitigen Zulassung zur Eucharistie (ouverture eucharistique) und einer gemeinsamen Eucharistiefeier.

2. Eine besonders wichtige Bedingung für diese Teilnahme am Tisch des Herrn ist eine Übereinkunft darüber, was dieser

Tisch — trotz aller theologischer Meinungsverschiedenheiten — seinem Wesen nach ist.
3. Die Gruppe von Dombes griff auf den Konsenstext der „Faith and Order"-Kommission von 1968 zurück und bemühte sich darum, ihn im Hinblick auf die heutige interkonfessionelle Situation in Frankreich weiter zu klären, ihn an sie anzupassen und zu ergänzen.

I. Die Eucharistie als Mahl des Herrn

4. Die Eucharistie ist das sakramentale Mahl, das neue Passahmahl des Gottesvolkes, das Christus seinen Jüngern, die er bis ans Ende liebte, vor seinem Tode gegeben hat, damit sie es im Lichte der Auferstehung feiern, bis er kommt.

5. Dieses Mahl ist das wirksame Zeichen für die Gabe, zu der Christus als Brot des Lebens sich selber macht durch das Opfer seines Lebens und seines Todes und durch seine Auferstehung.

6. In der Eucharistie erfüllt Christus vorrangig seine Verheißung, sich für jene gegenwärtig zu machen, die sich in seinem Namen versammeln.

II. Die Eucharistie als Danksagung an den Vater

7. Die Eucharistie ist die große Danksagung an den Vater für alles, was er durch die Schöpfung und Erlösung vollbracht hat, für alles, was er jetzt, ungeachtet der Sünde der Menschen, in der Kirche und in der Welt wirkt und für alles, was er durch die Ankunft seines Reiches vollenden will. So ist die Eucharistie die Preisung („berakah"), durch welche die Kirche ihre Dankbarkeit gegenüber Gott für alle seine Wohltaten zum Ausdruck bringt.

8. Die Eucharistie ist das große Lobopfer, in dem die Kirche im Namen der ganzen Schöpfung spricht. Denn die Welt, die Gott in Christus mit sich selbst versöhnt hat, ist bei jeder Eucharistie anwesend: im Brot und im Wein, in den Gläubigen und in den Gebeten, die diese für alle Menschen darbringen. So eröffnet die Eucharistie der Welt den Weg zu ihrer Verwandlung.

III. Die Eucharistie als Memorial Christi

9. Christus hat die Eucharistie als Memorial (Anamnese) seines ganzen Lebens, vornehmlich seines Kreuzes und seiner Auferstehung, eingesetzt. Christus ist selbst mit allem, was er für uns und für die ganze Schöpfung vollbracht hat, in diesem Memorial gegenwärtig, das auch sein Vorgeschmack seines Reiches ist. Das Memorial, in dem Christus durch die freudige Feier seiner Kirche handelt, impliziert diese Ver-gegenwärtigung und diese Vorwegnahme. Es handelt sich also nicht nur darum, sich im Geiste eines vergangenen Geschehens oder seiner Bedeutung zu erinnern. Das Memorial ist die wirksame Proklamation des großen Werkes Gottes durch die Kirche. Durch ihre Gemeinschaft mit Christus nimmt die Kirche an dieser Wirklichkeit, aus der sie lebt, teil.

10. Das Memorial als Vergegenwärtigung und als Vorwegnahme wird in der Danksagung und in der Fürbitte gelebt. Indem die Kirche das Memorial 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.

11. So werden wir, vereint mit unserem Herrn, der sich dem Vater darbietet, und in Gemeinschaft mit der universalen Kirche im Himmel und auf Erden in dem mit Christi Blut besiegelten Bund neu gestaltet und bieten uns selbst in einem lebendigen und heiligen Opfer dar, das in unserem Alltag zum Ausdruck kommen muß.

12. Das Memorial Christi ist der Hauptinhalt des proklamierten Wortes und der Eucharistie. Die Eucharistie wird nicht gefeiert, ohne das Wort zu verkündigen, denn der Dienst am Wort zielt auf die Eucharistie, und diese setzt umgekehrt das Wort voraus und vollendet es.

IV. Die Eucharistie als Gabe des Geistes

13. Im Vollsinn, den wir dem Wort gegeben haben, setzt das Memorial die Anrufung des Geistes (Epiklese) voraus. Christus bittet in seiner Fürsprache im Himmel den Vater, seinen Kindern seinen Geist zu senden. Deshalb bittet die Kirche, die im Neuen Bund lebt, mit Vertrauen um den Geist, damit sie, durch das Brot des Lebens erneuert und geheiligt, in alle Wahrheit eingeführt und gestärkt wird, um ihren Auftrag in der Welt auszuführen.

14. Der Geist ist es, der — über die Versammlung, über Brot und Wein angerufen — uns Christus wirklich gegenwärtig setzt, uns ihn gibt und ihn unterscheiden läßt. Das Memorial und die Anrufung des Geistes, die auf unsere Einigung mit Christus gerichtet sind, können nicht unabhängig von der Kommunion erfüllt werden.

15. Die Gabe des Geistes in der Eucharistie ist ein Vorgeschmack des Gottesreiches: die Kirche empfängt das Leben der neuen Schöpfung und die Zusicherung der Wiederkunft des Herrn.

16. Wir anerkennen den epikletischen Charakter des ganzen eucharistischen Gebetes.

V. Die sakramentale Gegenwart Christi

17. Die eucharistische Handlung ist Gabe der Person Christi. Der Herr sagt nämlich: „Nehmet und esset, das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird." „Trinket alle daraus, denn das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden." Wir bekennen also einmütig die wirkliche, lebendige und wirkende Gegenwart Christi in diesem Sakrament.

18. Die Unterscheidung von Leib und Blut Christi erfordert den Glauben. Dennoch hängt die Gegenwart Christi für seine Kirche in der Eucharistie nicht vom Glauben jedes einzelnen ab, denn Christus selber bindet sich selbst durch seine Worte und im Geiste an das sakramentale Ereignis als Zeichen seiner geschenkten Gegenwart.

19. Da die Tat Christi Gabe seines Leibes und Blutes, d. h. seiner selbst ist, ist die unter den Zeichen von Brot und Wein gegebene Realität sein Leib und sein Blut[1]. 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.

20. Indem wir die unterschiedliche Praxis der Kirchen[2] feststellen, aber aus dem vorliegenden Konsens im Hinblick auf die für notwendig erachtete Umkehr (metanoia) der Kirchen die Konsequenzen ziehen (vgl. die These Nr. 2 von 1969 und die Thesen von 1970), bitten wir: man möge auf katholischer Seite, insbesondere in Katechese und Predigt, beachten, daß die ursprüngliche Intention der Aufbewahrung der eucharistischen Gaben darin besteht, daß sie an die Kranken und Abwesenden verteilt werden[3]; und auf protestantischer Seite möge man den bestmöglichen Modus ins Werk setzen, um den eucharistischen Elementen den Respekt zu bezeigen, der ihnen geschuldet wird, d. h., man möge sie für den späteren Empfang aufbewahren einschließlich der Verwendung für die Krankenkommunion.

VI. Die Eucharistie als Gemeinschaft mit dem Leib

21. Indem sich Christus den Kommunizierenden schenkt, versammelt er sie in der Einheit seines Leibes. In diesem Sinne kann man sagen: Wenn die Kirche die Eucharistie vollzieht, vollzieht die Eucharistie die Kirche. Die Teilhabe am selben Brot und am selben Kelch an einem bestimmten Ort bewirkt die Einheit der Kommunizierenden mit dem ganzen Christus, untereinander und mit allen anderen, die ihn empfangen, ganz gleich, wann und wo dies geschieht. Indem sie am selben Brot teilhaben, machen sie ihre Zugehörigkeit zur Kirche in ihrer Katholizität offenbar, das Geheimnis der Erlösung enthüllt sich ihren Augen, und der ganze Leib wächst in der Gnade. Die Kommunion (der Empfang der Eucharistie) ist daher die Quelle und die Kraft jedes Gemeinschaftslebens unter Christen.

22. Christus hat durch sein Kreuz alle Mauern, welche die Menschen trennen, niedergerissen. Wir können also nicht wahrhaft mit ihm Gemeinschaft haben, wenn wir uns nicht darum bemühen, bei allen Konflikten, in denen wir stehen, die Mauern abzutragen, die sich in der Kirche zwischen Rassen, Nationalitäten, Sprachen, Klassen, Konfessionen ... erheben.

23. Gemäß der Verheißung Christi empfängt jeder Gläubige als Glied seines Leibes in der Eucharistie die Verzeihung seiner Sünden und das ewige Leben, und er wird gestärkt im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe.

24. Die Solidarität mit dem Leib Christi in der eucharistischen Gemeinschaft (Agape) und die Sorge, welche die Christen füreinander und für die Welt tragen, müssen in der Liturgie zum Ausdruck kommen können: durch die gegenseitige Vergebung der Sünden, durch den Friedenskuß, durch die Darbringung von Gaben, die für das Gemeinschaftsmahl und zur Verteilung an die notleidenden Brüder bestimmt sind, durch die brüderliche Annahme aller mit ihren verschiedenen politischen, sozialen und kulturellen Positionen ...

VII. Die Eucharistie als Sendung in die Welt

25. Die Sendung (Mission) ist nicht eine einfache Konsequenz der Eucharistie. Immer da, wo die Kirche wirklich Kirche ist, gehört die Sendung (Mission) zu ihrem Leben. In der Eucharistie ist die Kirche ganz und gar sie selbst und findet sich mit Christus in ihrer Sendung vereint.

26. Die Welt ist bereits gegenwärtig: in der Danksagung an den Vater, in der die Kirche im Namen der ganzen Schöpfung spricht; im Memorial, in dem sie, vereint mit Christus, dem Erlöser und Fürsprecher, für die Welt betet; in der Anrufung des Geistes, in der sie die Heiligung und die neue Schöpfung erhofft.

27. Versöhnt in der Eucharistie, werden die Glieder des Leibes Christi zu Dienern der Versöhnung unter den Menschen und zu Zeugen der Freude der Auferstehung. Ihre Präsenz in der Welt schließt in sich die Solidarität im Leiden und in der Hoffnung mit allen Menschen, für die sie sich engagieren sollen, um die Liebe Christi im Dienst und im Kampf sichtbar werden zu lassen. Die Feier der Eucharistie, das Brechen eines lebensnotwendigen Brotes, spornt dazu an, den Lebensbedingungen der Menschen nicht zuzustimmen, welche des Brotes, der Gerechtigkeit und des Friedens beraubt sind.

28. Die Eucharistie ist auch das Fest der ständigen apostolischen Ernte, wo die Kirche sich über die Gaben freut, die sie in der Welt empfangen hat.

VIII. Die Eucharistie als Festmahl des Reiches[4]

29. Für die Zeit von seiner Himmelfahrt bis zu seiner Wiederkunft hat der Herr die Eucharistie eingesetzt. Dies ist die Zeit der Hoffnung, deshalb richtet uns die Feier der Eucharistie auf die Ankunft des Herrn aus und bringt ihn uns nahe. Sie ist eine freudige Vorwegnahme des Festmahles im Himmel, wenn die Erlösung vollkommen vollendet und die gesamte Schöpfung von aller Knechtschaft befreit sein wird.

30. So gibt der Herr der Kirche mit der Gabe der Eucharistie zugleich die Möglichkeit, in der Schwachheit, in der sie bis ans Ende von Leiden heimgesucht und von Kämpfen angefochten sein wird, Mut zu schöpfen und durchzuhalten.

31. Diese Kirche, die Christus während ihrer ganzen Pilgerschaft nährt, erkennt durch alle Spaltungen, die in ihr weiterbestehen, hindurch, daß die eschatologische Zusammenkunft eine ökumenische Zusammenkunft ist, in der Israel und alle Nationen zu einem einzigen Volk versammelt sein werden.

IX. Der Vorsitz bei der Eucharistie

32. Christus versammelt und nährt seine Kirche in der Eucharistie, indem er sie zum Mahl einlädt, wo er selber den Vorsitz führt.

33. Dieser Vorsitz wird zeichenhaft dargestellt im Vorsitz eines Amtsträgers, den er beruft und sendet. Die Sendung der Amtsträger hat als Ursprung und Norm die Sendung der Apostel; sie wird in der Kirche durch Auflegung der Hände und unter Anrufung des Heiligen Geistes übertragen. Diese Übertragung schließt in sich die Kontinuität des Dienstauftrages, die Treue zur Lehre der Apostel und die Gleichförmigkeit des Lebens mit dem Evangelium[5].

34. Der Amtsträger macht sichtbar, daß die Versammlung über die Handlung, die sie gerade vollzieht, nicht verfügungsberechtigt (propriétaire) ist, daß sie nicht Herr der Eucharistie ist: sie empfängt sie von einem andern, von Christus, der in seiner Kirche lebt. Obwohl der Amtsträger Glied der Versammlung bleibt, ist er doch auch jener Gesandte, der die Initiative Gottes und die Verbindung der Ortsgemeinde mit allen anderen Gemeinden in der universalen Kirche zeichenhaft darstellt.

35. In ihren gegenseitigen Beziehungen leben die eucharistische Versammlung und ihr Vorsitzender ihre Abhängigkeit gegenüber dem einzigen Herrn und Hohenpriester. In ihrer Beziehung zum Amtsträger vollzieht die Versammlung ihr königliches Priestertum als eine Gabe des Priesters Christus. In seiner Beziehung zur Versammlung lebt der Amtsträger seinen Vorsitz als einen Dienst Christi des Hirten.

X. Schlußbemerkung

36. In diesem Stadium unseres Suchens danken wir dafür, daß die grundlegenden Schwierigkeiten in der Frage des Glaubens an die Eucharistie behoben sind.

37. Wir gestehen jedoch ein, daß noch weitere Klärungen über die Dauer der sakramentalen Gegenwart und darüber, wie die apostolische Sukzession im Amt konkret genau aussieht (figure précise), notwendig sind. Wir sind der Ansicht, daß jede gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie ein wirkliches Bemühen um Überwindung dieser Schwierigkeiten erfordert und — eventuell — von beiden Seiten die Aufgabe alles dessen, was noch in den konfessionellen Positionen von Polemik gekennzeichnet ist.

38. Unser weiteres Suchen soll uns ferner noch mit den spirituellen Werten bereichern, aus denen wir leben und die sich gegenseitig ergänzen. Wir werden niemals das Verständnis eines Geheimnisses ausschöpfen, das jedes Begreifen übersteigt und uns ohne Unterlaß dazu auffordert, aus uns selbst herauszugehen, um in der Danksagung und in der Bewunderung vor dieser höchsten Gabe Christi an seine Kirche zu leben.

XI. Empfehlungen

39. Oft wird heute danach gefragt, welcher Grad von Glaubenskonsens für die Zulassung eines Christen zum eucharistischen Tisch durch eine andere Kirche erforderlich sei. Ohne daß wir den Anspruch erheben, hier die anderen Fragen, welche mit den verschiedenen Fällen einer Öffnung der Eucharistie (ouverture eucharistique) verknüpft sind, lösen zu wollen, sind wir der Auffassung, daß Christen einer anderen Konfession, die sich den hier bekannten Glauben zu eigen gemacht haben[6], die Zulassung zur Kommunion aus Gründen des eucharistischen Glaubens nicht verweigert werden dürfte.

40. Deshalb bitten wir die Autoritäten unserer Kirchen, aufmerksam die durch diesen eucharistischen Konsens geschaffene neue Situation zu prüfen, wenn sie über Bitten um eucharistische Gastfreundschaft, die an sie gerichtet werden, zu befinden haben.

[1] Dies bedeutet, daß Christus weder im Brot und im Wein lokalisiert wird noch daß diese sich physikalisch-chemisch verändern. Vgl. *S. Thomas*, S. th. III, 76, 3—5 und III, 5—8. *Calvin*, Inst. chrét. I, 11.13 und IV, 14.18. [2] Einige orientalische Kirchen (z. B. die koptische) machen diesen Vorbehalt in der Eucharistie nicht. [3] Vgl. die Instructio „Eucharisticum mysterium" vom 25. Mai 1967, Nr. 49 und 50 [vgl. HK, Juli 1967, 311—313]. [4] Vgl. den von den lutherischen und reformierten Kirchen Frankreichs angenommenen Text La Cène du Seigneur. [5] Vgl. die These Nr. 2 von 1968. [6] Diese Christen sind jedoch deshalb nicht davon dispensiert, sich zu prüfen, ob ihre Bitte legitim ist, wobei sie ihre Motive sowie die Disziplin ihrer eigenen Kirche berücksichtigen müssen.

Dokument II: Teilkonsens über das kirchliche Amt

Einleitung

1. In seiner freimachenden Liebe erwählte sich Gott ein Volk, das er dazu berief, im Laufe seiner Geschichte Zeugnis für eine allen Menschen zugedachte Verheißung abzulegen.

Dieses zum Dienst berufene Volk ist gesandt, um zu allen Zeiten und an allen Orten ein Zeichen der Hoffnung auf dem Weg der Menschen zu sein.

Durch diese Sendung wird es somit solidarisch mit der ganzen Menschheit. Und wir sind auch heute noch für diese prophetische Sendung da.

2. Inmitten dieses Volkes sendet Gott seinen Sohn, der zum Knecht seiner Brüder wird und der Welt die Wirklichkeit des Heils offenbart. Jesus-Christus ist somit der einzige Herr und Erlöser. Indem er sein Leben für die Menschen dahingibt, beruft er sie durch seinen Dienst dazu, den Sinn ihrer Existenz und die Fülle eines neuen Menschseins zu entdecken.

3. Die Kraft seiner Auferstehung wird von Geschlecht zu Geschlecht offenbar durch das Wirken des Heiligen Geistes, der die Kirche entstehen läßt, sie in der Danksagung versammelt und sie zu der ihr anvertrauten Sendung aussendet. Diese Sendung verpflichtet das ganze Volk Gottes zu einem Dienst, der von ihm Treue, Ausdauer und Wirksamkeit verlangt.

4. Deshalb wollen wir heute in erneuerter Weise auf die apostolische Botschaft und auf die Erwartungen der Menschen horchen, um darin den Anruf des Heiligen Geistes zu vernehmen. Im ökumenischen Bemühen und Suchen, insbesondere über das Dienstamt der Kirche und die Dienstämter in der Kirche, muß das fundamentale Kriterium die Apostolizität als Wurzelgrund (enracinement) und als Sendung sein. Dieses Suchen betrifft nicht nur das innere Leben der Kirche und gestaltet es, sondern bereitet und qualifiziert es für die Erfüllung der Sendung Christi.

Teil I: Teilkonsens über das Amt

1. Christus der Herr und Knecht (serviteur), einziger Priester (ministre) seiner Kirche

Wir können nicht vom Amt der Kirche und in der Kirche sprechen, ohne zuvor vom Amt (ministère) Jesu-Christi selbst zu handeln. Denn das Amt, das Christus durch sein Leben und durch seinen Tod ausgeübt hat, setzt er als Auferstandener heute in und für seine Kirche fort, damit sie ihm unter den Menschen dieser Zeit dienen kann.

Das Amt Christi ist die Norm jeder Doktrin und jeder Praxis des christlichen Dienstamtes. Dieses fordert in seinen verschiedenen institutionellen Modalitäten eine stets erneuerte Treue gegenüber dem Beispiel Christi. „Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende", sagt uns Jesus (vgl. Lk 22, 27); und weiter sagt er: „Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit so, wie ich euch tat, auch ihr tut" (Joh 13, 15); und an anderer Stelle heißt es: „Wenn einer mir dient, der folge mir, und wo ich bin, wird auch mein Diener sein" (Joh 12, 26).

Jesus Christus selbst, der in seiner Kirche als Mysterium präsent ist, fordert sie durch sein Wort und durch seinen Geist unaufhörlich heraus, damit sie sich selbst prüfe und ihrer Berufung und Sendung treu bleibe. Christus „nachzufolgen" und ihm gleichförmig zu werden gehört ebenfalls wesentlich zur apostolischen „Sukzession".

2. Die Kirche Christi als Kirche der Apostel

2.1 Die Kirche als Leib Christi ist in ihrem eigentlichen Sein apostolisch, da Christus, der Gesandte des Vaters, sie seinerseits in der Kraft des Geistes in die Welt sendet.

Die ganze von Christus zusammengerufene Kirche ist gesandt, um alle Menschen zur eschatologischen Heilsgemeinschaft zusammenzurufen. Aufgrund dieser Tatsache gibt es eine Sendung und folglich ein Amt der ganzen Kirche. Um diese Sendung zu erfüllen, hat Christus ihr in der Person der Apostel das Amt gegeben als Zeichen dafür, daß er es ist, der zusammenruft. Deshalb enthält der apostolische Charakter der Kirche zwei unlösbar zusammengehörende Aspekte:

Die Apostolizität der Kirche ist gegründet auf der Treue Christi zu seiner Verheißung, alle Tage bei den Seinen zu sein, und auf der wirkenden Gegenwart des Heiligen Geistes, der sie ohne Unterlaß auferbaut. Es gibt also *apostolische Sukzession der ganzen Kirche.*

Doch innerhalb dieser apostolischen Sukzession hat Christus, um seine gnadenhafte Initiative zu bezeugen, die Transzendenz der evangelischen Botschaft zu gewährleisten und die Erfüllung der Sendung der Kirche zu sichern, dank der Gabe des Geistes Apostel als seine Botschafter gesandt. Nach den Aposteln setzt sich das apostolische Dienstamt in der Kirche stets auf ihrem Fundament fort und muß der von ihnen weitergegebenen Botschaft unverfälscht treu bleiben. Dieses Amt gehört als Gabe Gottes für den Dienst an der ganzen Kirche zu ihrer Struktur. Es gibt also *apostolische Sukzession im vom Herrn eingesetzten Amt.*

Die Fülle der apostolischen Sukzession im Amt schließt eine Kontinuität in den Wesensmerkmalen der Kirche der Apostel in sich: im Zeugnis des Glaubens, in der brüderlichen Gemeinschaft, im sakramentalen Leben, im Dienst an den Menschen, im Dialog mit der Welt und in der Teilhabe an den Gaben, die der Herr einem jeden gibt.

Die Fülle der apostolischen Sukzession im Amt schließt in sich die Kontinuität in der Weitergabe der Amtsvollmacht (charge ministérielle), die Treue der Verkündigung zur Lehre der Apostel und die Gleichförmigkeit des Lebens mit dem Evangelium und den Erfordernissen der Sendung. Diese drei Elemente sind für gewöhnlich unlösbar miteinander verknüpft.

Denn diese Sukzession als Zeichen des Amtes bezeugt den apostolischen Charakter der Kirche und öffnet die Gemeinde für das Kommen und Wirken des Herrn.

3. Das Amt der ganzen Kirche und die Verschiedenheit der Ämter in der Kirche

Die vom Evangelium bezeugte gemeinsame Sendung der Kirche ist durch die Taufe von Wasser und Geist und durch die Teilnahme an der Eucharistie jedem Gläubigen anvertraut.

Jedes Glied des Leibes Christi ist berufen und befähigt, seinen Glauben zu leben und ihn inmitten seiner Brüder durch den Dienst der Liebe, der Gerechtigkeit und durch die Ausstrahlung der Hoffnung zu bezeugen. Auf diese Weise gibt die christliche Gemeinde überall von der Versöhnung, aus der sie lebt, Zeugnis und ruft alle Menschen dazu auf, sich mit Gott und untereinander versöhnen zu lassen.

Immer und überall ist die Kirche als Volk Gottes trotz all ihres Elends „ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein geheiligtes Volk, ein Volk, das dazu erworben wurde, damit es die Ruhmestaten dessen verkündet", der die Menschen zu seinem Licht beruft (1 Petr 2, 9).

Die Evangelisierung, der Weltdienst der Kirche, die Auferbauung der Gemeinde erfordern sehr verschiedene, ständige oder vorübergehende, spontane oder institutionelle Tätigkeiten.

Der Heilige Geist erweckt also im Volk Gottes Männer und Frauen, damit sie verschiedene und sich ergänzende Dienstämter übernehmen, die alle von der Treue Christi zu seinen Verheißungen und vom Reichtum seiner Gaben Zeugnis ablegen.

Daraus ergibt sich, daß das Zeugnis für Christus und der Dienst an der Sendung nicht das Monopol von einigen wenigen sind, sondern die Mitverantwortung aller Christen erfordern.

4. Pastorales Amt und Gemeinde: ihre Abhängigkeit gegenüber Christus

Wie verschieden und wie vielfältig die Charismen bzw. die Funktionen in einer christlichen Gemeinde auch immer sein mögen, das Spezifische des pastoralen Amtes[1] besteht darin, die Abhängigkeit der Kirche von Christus, dem Ursprung ihrer Sendung und dem Fundament ihrer Einheit, zu sichern und zeichenhaft darzustellen.

Als Glied der christlichen Gemeinde ist der (oder sind die) Amtsträger bei ihr auch ein „Gesandter", den sie von Christus empfängt. Seine Funktionen zeigen in der Existenz der Kirche die Priorität der Initiative Gottes und seiner Autorität an, die Kontinuität der Sendung in die Welt, das Band der Gemeinschaft, das der Geist unter den verschiedenen Gemeinden in der Einheit der Kirche knüpft.

Das impliziert die Verbindung des Amtsträgers mit den Amtsträgern anderer Zeiten und anderer Orte im nämlichen von den Aposteln hervorgegangenen Kollegium[2].

Diese Abhängigkeit gegenüber dem einzigen Herrn und Erlöser drückt sich aus und wird gelebt in der gegenseitigen Abhängigkeit von Gemeinde und Amtsträger. Ihre gegenseitige Abhängigkeit macht sichtbar, daß die Kirche nicht Herr des Wortes und der Sakramente ist noch Quelle ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Einheit; daß der Amtsträger seinerseits nicht durch und für sich selbst existiert noch nach seinem eigenen Gutdünken über das christliche Volk verfügen kann.

Christliches Leben und Dienstamt werden somit von einem anderen entgegengenommen, von Christus, der in seiner Kirche lebt; sie werden von seinem Geist belebt und sind seinem Gericht unterworfen.

Das pastorale Amt, das bis zur Wiederkunft Christi dauern wird, ist auch ein prophetisches Amt: sein apostolischer Ursprung und sein Fundament in der Autorität des Herrn rechtfertigen keinen Rückzug auf sich selbst, als ob es einem selbst gehörte (repli possesif), sondern verpflichtet es im Gegenteil, sich der Zukunft, die es ankündigt, zuzuwenden.

Die Beziehungen, die zwischen Dienstamt und Gemeinde in der einen Kirche geknüpft werden, spiegeln die Beziehungen der trinitarischen Personen in der Einheit Gottes wieder: Dienstamt und Gemeinde finden den Ursprung der Autorität in der Person des Vaters, den Ursprung des Dienstes in der Person des Sohnes und den der Freiheit und der Gemeinschaft in der Person des Heiligen Geistes.

5. Ausübung des pastoralen Amtes

Die wesentlichen Aufgaben des pastoralen Amtes, das die übertragbaren Elemente des apostolischen Auftrages vermittelt (hérite), sind unlösbar untereinander verbunden: die Verkündigung des Wortes, die Feier der Sakramente und die Versammlung der Gemeinde.

Durch das Amt des Wortes nährt Christus die Kirche mit dem Evangelium, aus dem sie leben soll; er läßt sie ständig dessen Reichtümer erkennen, damit sie es allen Menschen bringe. Dieses Amt beschränkt sich nicht darauf, zu wiederholen, was früher gesagt wurde; es interpretiert und aktualisiert es unter der Leitung des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft mit der ganzen Kirche. Es bemüht sich auch darum, die Begegnungs- und die Spannungspunkte aufzuzeigen zwischen der Botschaft Jesu

Christi und den Problemen, den Situationen und der Kultur der Welt von heute.

Durch das Amt der Sakramente teilt Christus die Gabe seiner Person und seines Lebens mit. Indem der Amtsträger die Sakramente feiert, bringt er zeichenhaft zum Ausdruck, daß Christus selbst es ist, der bei ihnen den Vorsitz führt und ihnen die verheißene Wirksamkeit verleiht. Er macht zugleich offenbar, daß das Wort des Evangeliums im Sakrament am Werk ist, indem es vollbringt, was es ankündigt. So werden die Gemeinschaft der Kirche mit dem Heiligen Geist, ihr Leben als Leib Christi und ihre Treue zu Gott begründet und erneuert.

Durch das Amt der Sammlung der Gemeinde stellt Christus die Einheit seines Volkes, das zum Reich [Gottes] unterwegs ist, ohne Unterlaß wieder her und baut sie auf. Dieses Amt wird in der Achtung vor der Freiheit des Heiligen Geistes und in der wirksamen Mitverantwortung der Christen vollzogen.

Das pastorale Amt in diesen drei Funktionen verdankt seine Autorität der Tatsache, daß es Dienst Christi ist, dessen, der als Herr und Haupt seines Leibes diesen in der Kraft des Geistes auferbaut.

In diesen drei Aufgaben des Amtes bleibt die Autoritätsbeziehung umschlossen von der brüderlichen Hilfe und der gemeinsamen Verantwortung des christlichen Volkes, das von Christus in die Welt gesandt ist. Auf diese Weise sind Gläubige und Amtsträger in einem differenzierten gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis miteinander verbunden.

Diejenigen, welche das gleiche Sakrament in verschiedener Eigenschaft (à des titres divers) feiern, öffnen sich durch den Dialog und das Gebet in solidarischer Weise dem Heiligen Geist.

Die Fragen, welche das Leben der Christen, ihr Zeugnis und ihre Art und Weise, sich das Evangelium zu eigen zu machen, aufwerfen, haben für die Amtsträger des Wortes eine Erziehungsfunktion und klären für sie den Sinn des Glaubens, dessen Diener sie sind.

Innerhalb des Priestertums der Getauften strukturiert Christus seine Kirche durch das pastorale Dienstamt. Durch dieses führt er seine Jünger zum geistlichen Opfer, zum Zeugnis und zum Dienst auf vielfältigen Pfaden, deren Kreuzungspunkt die Eucharistie ist. In diesem Sinne wird das Dienstamt sacerdotal genannt.

Gott bringt seine Treue zur Kirche durch den Beistand zum Ausdruck, den er dem Dienstamt gewährt, ohne sein Wirken jedoch auf die Vermittlung der Amtsträger allein zu beschränken. Diese müssen ihrerseits Gott ihre Treue bezeugen, indem sie ihren Brüdern als gute Verwalter der Geheimnisse Gottes dienen (vgl. 1 Kor 4, 1—2).

6. Die Ordination der Amtsträger im pastoralen Auftrag

Da das pastorale Dienstamt die Apostolizität der Kirche ausdrückt, wird es in der christlichen Gemeinde durch die Vermittlung von Amtsträgern übertragen, die in die apostolische Communio eingegliedert sind und das Wirken Christi zeichenhaft darstellen, der seiner Kirche unaufhörlich Diener des Evangeliums sendet: dies ist die Ordination.

Der auferstandene Herr ist der, welcher beruft, welcher ordiniert und der die Gabe des Dienstamtes schenkt. Die Ordination der Amtsträger besteht aus dem Gebet, das die Gaben des Heiligen Geistes erfleht und der Handauflegung, die sie bezeichnet. Sie bezeugt, daß die Kirche an die Taten Jesu Christi und der Apostel gebunden ist.

Die Ordination der Amtsträger ist zugleich: a) die Anrufung Gottes, damit er die Gaben des Heiligen Geistes im Hinblick auf das Dienstamt mitteile; b) das sakramentale Zeichen[3] für die Erhörung dieser Bitte durch den Herrn, der die notwendigen Charismen schenkt; c) die Annahme eines neuen Dieners durch die ganze Kirche und seine Aufnahme in das Kollegium der Amtsträger; d) das Engagement des Amtsträgers in dem ihm anvertrauten Amt.

Das Weiheamt ist in seiner grundlegenden Wirklichkeit als Dienst am Evangelium, an den Sakramenten und an der Gemeinde endgültig. Seine Formen können je nach den Bedürfnissen der Kirche und den Aufträgen (missions), die sie gibt, variieren. Der Vollzug des pastoralen Amtes kann für eine mehr oder weniger lange Zeit unterbrochen werden, ohne daß im Fall einer Wiederaufnahme eine Reordination erforderlich ist. Die Ordination als Zeichen eines Unterschieds der Charismen zwischen dem pastoralen Amt und dem Priestertum der Getauften sondert die Amtsträger keinesfalls vom Gottesvolk ab oder macht sie zu einer klerikalen Kaste, sondern fügt sie im Gegenteil tiefer in das Leben der Kirche ein.

Teil II: Für eine gegenseitige Anerkennung und Wiederannahme der Ämter

1. Der vorausgehende Text zeigt einen grundlegenden Konsens über die Natur und den Sinn des pastoralen Amtes im Mysterium der Kirche. Schwierigkeiten bleiben jedoch noch weiter bestehen; die hauptsächlichsten scheinen uns nun in zwei Bereichen zu liegen:

Die erste und wichtigste liegt in einer unterschiedlichen Interpretation und Unterscheidung (discernement) konkreter und geschichtlicher Formen, welche die apostolische Sukzession der Ämter aufgrund der Trennung angenommen hat.

Die zweite betrifft die unterschiedliche Strukturierung und Aufgliederung der Ämter, so wie sie auf beiden Seiten bestehen. Diese Schwierigkeiten scheinen uns jedoch nicht notwendig ein Hindernis für eine mögliche Wiederannahme des Amtes auf der Grundlage des realisierten Konsenses zu sein.

2. Da die Amtsfrage ein Haupthindernis für die Einheit ist, müßte das Umdenken (metanoia) der Kirche vorrangig auf diesen Punkt gerichtet sein. Wir sind nämlich der Ansicht, daß ein rein theologischer Konsens nicht ausreicht, um unseren Weg zur Einheit auch bis zu Ende zu gehen. Unser Lehrkonsens über das pastorale Dienstamt stellt bereits eine Wiederversöhnung im Glauben dar, die — falls er angenommen wird — noch durch Akte der Kirche ausdrücklich bekanntgemacht werden muß. Diese wären in der Lage, eine neue Situation zu schaffen, in der die Probleme gemeinsamer [eucharistischer] Feiern, da überholt, gelöst würden. Die Wiederversöhnung in der Amtsfrage würde dann im Blick unserer Gemeinden und der Welt eine bedeutsame Form annehmen, in der Hoffnung, der Kirche ein erneuertes Antlitz zu geben.

3. Die bisher gegenseitig geübte und als Anruf zur Reform der Kirche angenommene Kritik ließ uns erkennen, was beim einen selbst der gemeinsamen Überzeugung über das Dienstamt noch

widersprach und was beim anderen Zeugnis für und Erinnerung an einen kirchlichen Wert ist. Wir haben hier eine Komplementarität aufgefunden, die einen Vollzug in der Einheit erfordert; denn beide bedürfen einander, um im volleren Sinne Kirche zu sein.

Das Bemühen der Kirchen umzudenken muß nun zu einem Wort gegenseitiger Anerkennung sowie zu Entscheidungen führen, die sie selbst betreffen und die einen sakramental wie kirchlich bedeutsamen Akt der Wiederversöhnung ermöglichen. Anerkennung und Wiederversöhnung schließen einander ein und fordern sich gegenseitig.

Die Punkte, in denen ein Umdenken notwendig ist, um zu einer vollständigen Wiederversöhnung zu gelangen, sind nach unserer Ansicht die folgenden[4]:

4. Von katholischer Seite aus: Wir schlagen vor, daß die wirkliche Dauerhaftigkeit des in den Kirchen der Reformation entstandenen Dienstamtes anerkannt wird. Wegen der Unvollständigkeit und der Abweichungen, die im Vollzug der traditionellen Ämter eingetreten sind, und trotz der gemeinsamen Sünde der Trennung hat Gott in steter Treue zu seiner Kirche diesen Gemeinschaften, die aus einer apostolischen Sukzession im Glauben weiterlebten, ein Dienstamt am Wort und an den Sakramenten gegeben, dessen Wert von seinen Früchten bezeugt wird[5]. Dieses außerhalb einer bischöflichen Sukzession entstandene Amt kann sich in einer Reihe von Fällen wenigstens auf das Zeichen einer Kontinuität im Priesteramt stützen[6].

Um infolgedessen diese Anerkennung zum Abschluß zu bringen und dieses Dienstamt bei ihren Gläubigen rechtmäßig zu machen, wäre es Aufgabe der Bischöfe, es mit dem ordentlichen Zeichen der bischöflichen Sukzession zu verbinden, das nach katholischer Lehre für die unverkürzte Zeichenhaftigkeit des Amtes unerläßlich ist: Wirklichkeit und Zeichen erfordern sich im Mysterium der Kirche gegenseitig. Sie würden damit auch die notwendige Bereitschaft der Kirche, sich von den freien Initiativen des Geistes leiten zu lassen, bekräftigen.

5. Wir schlagen vor, daß eine kollegialere Vollzugsweise des hierarchischen Amtes auf gesamtkirchlicher wie auf ortskirchlicher Ebene die gegenseitigen Bande zwischen Amtsträgern und Gottesvolk wie zwischen Priestern und Bischöfen sichtbarer zum Ausdruck bringt.

6. In der gleichen Intention schlagen wir vor, daß man im Leben der Kirche die verschiedenen auf dem Priestertum der Gläubigen gegründeten Dienstämter oder Charismen sowie die durch den Empfang der Taufe, der Firmung und der Eucharistie grundgelegte christliche Verantwortung wieder aufwertet.

7. Von protestantischer Seite: Wir schlagen vor, daß die Wirklichkeit eines Dienstamtes an Wort und an den Sakramenten in der katholischen Kirche vom ganzen Volk unserer Kirchen voll anerkannt wird. Infolgedessen wäre es Sache der Autoritäten unserer Kirchen, auf der Basis des Konsenses über die Natur des Dienstamtes die katholischen Amtsträger bei ihren Gläubigen für amtsbefähigt zu erklären.

Aufgrund der durch die Spaltung des 16. Jahrhunderts entstandenen Situation erkennen wir an, daß wir zwar nicht außerhalb der apostolischen Sukzession stehen, wohl aber die volle Zeichenhaftigkeit dieser Sukzession entbehren. Daraus ergibt sich eine Zersplitterung, die Gründung verschiedener Nationalkirchen, der Verlust für den Sinn der universalen Einheit der Kirche in Raum und Zeit. Im Hinblick auf die Einheit der Kirche und ihrer Dienstämter erkennen wir die Notwendigkeit an, das volle unverkürzte Zeichen für die apostolische Sukzession wiederzuerlangen.

8. Wir schlagen vor, daß die Bedeutung des „bischöflichen" Amtes, insbesondere seines pastoralen Charakters, aufgewertet wird und daß der Sinn seiner Personalisierung als Zeichen der Einheit wiedergefunden wird.

9. Wir schlagen vor, daß die in gewissen reformierten Kirchen bestehende Praxis, für die Predigt und für die Feier des Abendmahls nichtordinierte Gläubige zu delegieren, in Frage gestellt wird, so daß der Unterschied der Charismen zwischen Weiheamt und universalem Priestertum nicht verschleiert wird. Wir glauben, daß die Bedeutung der Ordination durch eine Aufgliederung der Weihen (ordinations diversifiées) klarer herausgestellt würde.

10. Aufgrund solchen Umdenkens auf beiden Seiten könnte eine wechselseitige Wiederannahme der Ämter in Form einer gegenseitigen Handauflegung geschehen[7], einer apostolischen und traditionellen Handlung, welche das Wirken Christi und des Geistes im sichtbaren Leib der Kirche zum Ausdruck bringt. Durch ihren polivalenten Charakter erhielte sie einerseits die Bedeutung eines Bußaktes der Versöhnung, in dem jeder vor dem andern anerkennen würde, was ihm fehlt; sie wäre anderseits begleitet von der Anrufung des Geistes und auf die Sendung zur Mission hingeordnet; sie würde für die betroffenen Kirchen eine erweiterte und vervollständigte Investitur geben.

11. Wir sind uns aber auch bewußt, daß die gewünschte Wiederannahme der Ämter noch unmittelbarer die Frage des Amtes der Einheit der Gesamtkirche aufwirft. Wir haben die Absicht, diese Frage auf das Programm unserer nächsten Treffen zu setzen und, wenn möglich, unsere orthodoxen Brüder zur Mitarbeit heranzuziehen.

12. Könnte der gemachte Vorschlag nicht ein Beitrag für eine positive und kirchlich befriedigende Lösung heute drängender pastoraler Probleme sein (gewisse Seelsorgebereiche, Diasporasituation, Mischehenseelsorge, ökumenische Gruppen usw.)? Einige Fälle einer gegenseitigen Wiederannahme der Ämter könnten dort ins Auge gefaßt werden, wo sich aus ernsthafter ökumenischer Arbeit unter Seelsorgern und in den Gemeinden ein grundlegender Glaubenskonsens ergeben hat, der dies ohne Zweideutigkeiten ermöglichen würde. Dies könnte geschehen im Namen der legitimen Initiative und der Unterscheidung, die den Ortskirchen zuerkannt sind[8].

In diesem Geiste haben wir gearbeitet. Wir unterbreiten diese Frage den Verantwortlichen in unseren Kirchen.

[1] Wir bezeichnen im folgenden mit dem Ausdruck „pastorales Amt", dem wir die größte Bedeutung geben, jenes Dienstamt, dessen Fundament unter 2.1 angedeutet ist und wo es heißt: „es gibt also apostolische Sukzession im vom Herrn eingesetzten Dienstamt". Der Ausdruck „pastorales Amt" umfaßt die Verschiedenheit der Weiheämter. [2] Wir fassen das Wort „Kollegium" nicht im juridischen oder klerikalen Sinne, sondern als Ausdruck der „Gemeinschaft im Dienstamt". [3] „Was die Handauflegung betrifft, womit die wahren Priester und Amtsträger der Kirche in ihren Stand eingeführt werden, so widersetze ich mich keineswegs der Auffassung, sie sei als Sakrament anzusehen. Denn erstens handelt es sich um eine Zeremonie, die der Schrift entnommen ist; sodann ist sie keinesfalls leer, wie Paulus sagt, sondern sie ist ein Zeichen der spirituellen Gnade Gottes (1 Tim 4, 14). Wenn ich es nicht mit den beiden anderen erwähnt habe, so deshalb, weil es unter den Gläubigen nicht alltäglich noch allgemein ist, sondern für ein besonderes Amt da ist. (Calvin, Inst. chrét. IV, XIX, 28). Eine Untersuchung über die Sakramentalität steht wegen der Wichtigkeit dieses Begriffs im ökumenischen Dialog noch aus. [4] Sie sind für jede Konfessionsgemeinschaft in ihrem Sprachgebrauch formuliert. [5] Vgl. Unitatis redintegratio, Nr. 20—23. [6] Wir wollen damit sagen, daß während der Reformation übergetretene katholische Priester Pastoren ordiniert haben. Sie konnten sich dabei auf eine der damaligen theologischen Auffassungen stützen. [7] An dieser Handauflegung müßten offiziell qualifizierte Amtsträger teilnehmen. [8] Damit sind auf katholischer Seite die Diözesen, auf protestantischer Seite die Kirchengebiete gemeint. Voraussetzung für die Rechtmäßigkeit der Initiative ist die Achtung vor der Disziplin der je eigenen Kommunionspendung.

Weltformel kontra Schöpfungsglaube

Zum Versuch einer Entmythologisierung der Wissenschaften

Unlängst veröffentlichten „Informations Catholiques Internationales" (15. 11. 72, S. 10—17) ein Interview mit dem Dominikaner *P. Roqueplo*, der von seinem Orden zum Ingenieurstudium abgestellt worden war, über die Frage, ob der Glaube der Kirche den Wissenschaften widerstreitet. Ein altes, fast obsolet wirkendes Thema des Vatikanum I und der Konstitution *De fide catholica*, doch es bedarf einer völlig neuen Beantwortung. Der befragte Dominikaner stellte die bestehende Schizophrenie fest und vertrat mit überzeugenden Erfahrungsargumenten die Möglichkeit, wie der Glaube den Wissenschaften, die wegen ihrer kostspieligen Apparaturen und ihrer Entdekkungen heute zugleich ein Planungsobjekt des Staates sind, eigenständig begegnen könne. Der feste Standort des Glaubens sei in der *Erfahrung der Freiheit* gegeben, die er durch das Hören auf Gottes Wort gewinnt.

Trotz der wesentlich andersartigen Mentalität dieses katholischen Theologen und Ingenieurs ist die Ähnlichkeit mit der umfangreichen Dissertation eines offenbar „siebenmal gescheiten" evangelischen Schwaben pietistischer Herkunft unverkennbar: Gemeint ist *Horst W. Becks* „Weltformel contra Schöpfungsglaube" (Theologie und empirische Wissenschaft vor einer neuen Wirklichkeitsdeutung, Theologischer Verlag, Zürich 1972, 281 S.). Das Buch verwendet (außer beiläufig Teilhard de Chardin) keine Literatur katholischer Theologen. Und für katholische Leser ist es in zweifacher Hinsicht nahezu unverständlich. Im theologischen Teil wird pietistisch ernst „geholzt" (Ausdrücke wie Skandal, Frevel, Satan . . . sind gern verwendet). Vor allem über „Biblische Wirklichkeitserfahrung" mit dem Nachweis, die Bibel vermittle kein „Weltbild", sondern die eigentliche Wirklichkeit von Offenbarung und Heilsgeschichte (S. 209 f.), wirkt fast als biblizistischer Offenbarungspositivismus. Er verrät die Herkunft aus der Predigtapologetik, so auch die zu häufige Zitierung des Kronzeugen *Karl Heim*, dessen sich wohl nur noch pensionierte evangelische Pfarrer aus ihrer Tübinger Studienzeit dankbar erinnern (der Uneingeweihte befragt über Heim am besten RGG 3. Aufl., Bd. III, S. 198 f.). Der überwiegende Hauptteil über die Kritik an den Methoden der Naturwissenschaften, vor allem der Physik, folgt weitgehend den Schriften von *Carl Friedrich v. Weizsäcker*, ohne die pädagogische Klarheit seiner Diktion zu übernehmen. Die Verständlichkeit hört für den normalen Leser da auf, wo Beck das „Denken im kybernetischen Modell — Automat als künstliche Intelligenz" vorstellt (S. 103 f.). Man ist ständig versucht, die Studie beiseite zu legen. Doch so wäre der Sache nicht gedient. Becks Vorzug: er ist zugleich Technologe und Theologe, eine sehr seltene Erscheinung. Sein Opus ist vom Nachfolger Karl Barths in Basel, *Heinrich Ott*, für dessen Thema „Wirklichkeit und Glaube" angenommen worden. Das Geleitwort des Baseler Religionsphilosophen *Hendrik van Oyen* zwingt dazu, das Buch so gut wie möglich zu bewältigen und seine Thematik auch der katholischen Öffentlichkeit vorzustellen. Vielleicht ist es auch ein Anstoß, damit deutsche Ordensobere wie in Frankreich geeignete Fachleute für Theologie *und* Technologie als Gesprächspartner heranbilden, damit die „Wirklichkeit" durchsichtig wird und wir nicht an ihr vorbei reden.

„Der Mythos aller Mythen"

Van Oyen stellt die Aufgabe heraus, daß „für Theologen und Geisteswissenschaftler eine Korrektur ihres Denkens fällig" sei. Er sagt von dem Buch, sein wesentliches Anliegen ist, „die Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit zu stellen". Die Theologie stehe unter dem Alpdruck, daß über das, was Wirklichkeit ist, die Technologie und der Computer entscheidet. So ergeben sich aus falscher Anpassung Minderwertigkeitskomplexe: „Diese falsche Alternative resultiert aus der Idée fixe, die Wirklichkeit bilde ein rational ausmeßbares, geschlossenes und totales Ganzes." Nach Beck „liegt hier der Mythos aller Mythen, der die Theologie erdrückt und den Glauben erstickt". Bei der Klarstellung von „Wirklichkeit" werde es endlich deutlich, „daß es immer wieder der Mensch sein und bleiben wird, der plant, steuert, investiert, programmiert, Ziele und Prioritäten diktiert. Die Möglichkeit der Befreiung des Menschen aus der technischen Umklammerung wird vom Verfasser überzeugend vorgeführt . . . ein ‚offenes' Verständnis von Mensch und Wirklichkeit, gelöst aus der Umklammerung eines mathematisch und kybernetisch strukturierten Seinszusammenhanges." Leider fehlt bei dem Versuch Becks die notwendige Fortsetzung einer politischen Befreiung aus der Umklammerung des vom Staat beherrschten kybernetischen Produktionsprozesses z. B. der Rüstungsindustrie.

Es kann hier nicht das ganze Spektrum von Becks Versuch einer Entmythologisierung der Wissenschaften vorgeführt werden. Der Sitz im Leben dieses Versuches ist

die Kritik an Bultmann. Es wird ihm mit Recht vorgehalten, daß es für seine Reduktion der Offenbarung auf das abstrakte „Daß" des Gekreuzigten den Immanenz-Mythos der Klassischen Physik als gegeben hingenommen habe, den inzwischen die moderne Kernphysik wie auch die Kybernetik destruiert hat, z. B. erwiesen an dem bekannten Wort von *Werner Heisenberg:* „Wenn von einem *Naturbild* der exakten Naturwissenschaften gesprochen werden kann, so handelt es sich eigentlich nicht mehr um ein Bild der Natur, sondern um ein *Bild unserer Beziehung zur Natur*" (S. 11). Das sei der Verzicht auf eine ontologische Aussage. Das sog. materielle Sein löst sich auf in Informationsprozesse. Der Dualismus zwischen Natur und Geist, von Descartes statuiert, erweist sich als unfruchtbar zur Deutung der automatischen Reflexionsprozesse im Computer. Die Kybernetik, sagt Beck, habe mit ihrem Basisbegriff „Information" dem dialektischen Materialismus einen Schock versetzt. Dieses Weltbild habe aber Bultmann seiner Entmythologisierung zugrunde gelegt, auch alle, die ihm gefolgt sind. Man könne hier nur von einer „Gefangenschaft" im Mythos der Wissenschaft sprechen. Selbst die nachgewiesenen Erfahrungen der Parapsychologie, der Beck ein eigenes Kapitel widmet (S. 80f.), verböten diesen Rationalismus. „Das Entmythologisierungsprogramm ist ein Weg in die Wüste" (S. 25). Infiziert vom Virus Säkularisierung windet sich die Theologie im Todeskampf und produziert den „Tod Gottes".

Was ist „biblische Wirklichkeitserfahrung"?

Dieser apologetische Aufwand ist fremdartig, sobald er sich auf *K. Heim* oder den sehr geschätzten *Nikolai Hartmann* stützt. Überzeugender wirken die von dem Religionsphilosophen *A. E. Loen* entlehnten Argumente gegen die Wissenschaftsgläubigkeit („Säkularisation", München 1965, S. 62f.). Danach sei die Kluft zwischen Glauben und Denken nur wirklich, solange der Mythos von „*der* Wirklichkeit" als Naturwirklichkeit noch herumgeistert, der einfach Unglaube sei. Die Kernphysik habe den naiven Substanzbegriff erledigt. Die Physiker selber würden aufgrund ihrer Einsichten begriffsstutzig, und es sei sehr seltsam, daß mancher in seiner Freizeit parapsychologische Experimente oder Spiritismus ausprobiert (S. 39). *Beck:* „Die Physik ist nicht ‚die Wirklichkeit'." Also könne sie uns auch nicht hindern, die biblische Lehre von der „Schöpfung Gottes" ernst zu nehmen und im biblischen Zeugnis mit seiner seinsmächtigen Sprache die eigentliche Wirklichkeit zu empfangen, die Zukunft bleibe also offen. Seine Kritik der Naturwissenschaften endet mit der Feststellung: „Daß die Physik in ihrer methodischen Idee, für die sie keine Gründe mehr angeben kann, im Sinne dieser einen Wahrheit (Gottes) gelingt und selbst nicht zum Zeugen gegen die Wahrheit aufgerufen werden kann, ist ein Stück gnädiger Offenbarung in unserer Zeit" (S. 208).

Das für Beck kennzeichnende Kapitel über „Biblische Wirklichkeitserfahrung" beginnt mit dem Psalm 139. Stutzig muß es machen, daß er sich beim Aufweis dieses biblischen Verständnisses auf unzulängliche Literatur, kaum auf *Gerhard von Rad,* und für das NT auf ein seltsames Sammelsurium von Autoren stützt, als würde ein Laie nach freier Willkür schalten. Es fehlen da eben doch die im schwäbischen Pietismus verpönten Namen der Bultmannschüler, die zum „historischen Jesus" zurückgekehrt sind, z. B. *Käsemann.* Es bleibt aber die Sache selbst, um die es Beck geht. Sie ist für alle Christen von erheblicher Bedeutung, wie vollständig auch immer ihr Glaube sei.

Beck geht von der Feststellung aus, daß „der Riß zwischen der wissenschaftlichen Wirklichkeitsdeutung und dem biblischen Wirklichkeitsverständnis bis heute nicht bewältigt" sei. Bei der Darlegung des letzteren läßt er wiederum bewußt „die ganzen traditions- und formgeschichtlichen Fragen" aus. Die summarisch-symbolische Redeweise der Bibel behalte trotz der heute so hochgespielten analytisch-differenzierenden Exegese in bestimmten Kontexten ihr Recht (S. 210). Voran geht der Gottesname JHWH, er sei „eine einzig dastehende Entzauberung und Entmythologisierung der Mächte, der Natur, der Welt". Für Israel heißt Wirklichkeitserfahrung: Gott handelt an Menschen, rettet und richtet. Die ersten beiden Gebote spannen im ursprünglichen Verständnis einen Lebensraum auf und sind kein (lutherisch verstandener) Widerspruch zum Evangelium. *„Gott spricht" ist die Wirklichkeit,* freilich befremdend, weil er sich in der Partikularität einer Stammesreligion offenbart. Die Frage „Warum?" sei vermessen und läßt uns ohne Antwort. Der Mensch wird „im Widerspruch gegen Gott" erkannt. „Haben wir Heutigen wirklichkeitsträchtigere Bilder als die Bibel? . . . Hier liegt eine heilige Grenze der Entmythisierung, jenseits deren nur verflachte Sprache, Wirklichkeitsverlust und schnöder Aufkläricht wäre" (nach *Tillich*). Die biblischen Schöpfungsberichte und die Heilsgeschichte vermitteln kein Weltbild, sie sind nach Beck *Gotteslob.* Wie wahr sie sind, zeigt die Tatsache, daß „heute bei uns in den verwissenschaftlichten Gesellschaften Dämme aufbrechen" und Religion sich wieder einen Weg bahnt (S. 222).

Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses sei „Jesus ist Herr". Mit Pannenberg nimmt Beck auch die Apokalyptik ernst. Der *kosmische Christus* steht für ihn im Zentrum der neutestamentlichen Wirklichkeit. Merkwürdig ist seine Behauptung, daß für die meisten Menschen selbst die moderne deutsche Sprache ein unmittelbares Verstehen der biblischen Wirklichkeit ermöglicht (S. 226). Der Weltbildkonflikt sei in der theologischen Diskussion „hochgespielt". Doch „so etwas wie ein geschlossenes naturwissenschaftliches Weltbild heutzutage zu postulieren ist Unfug, selbst Mythologie" (S. 230). „Offenbarung setzt fundamentale Seinskategorien, die geschichtlich nicht überholbar und beliebig relativierbar sind" (S. 231). *Beck:* „Es gibt kein naturwissenschaftliches Welt-‚Bild' und kein seins-

mächtiges Geschichtsbild außerhalb der wahren Voraussetzung des Welt- und Heilshandelns Gottes. Außerhalb gibt es den Mythos vom allmächtigen Menschen und und schließlich den tristen Mythos vom Nichts" (S. 232). „Frevelhafte Grenzüberschreitung endet im Säkularismus und ist Anerkennung der Totalität der entgöttlichten Welt als ‚der Wirklichkeit'." Man sollte noch hinzufügen: sie endet im politisch-wirtschaftlichen Wachstumswahn. Der Zusammenhang liegt nahe, da Beck in Fühlung mit der Evangelischen Studienstiftung in Heidelberg steht.

„Unsere Unwissenheit ist grenzenlos"

Mit diesem Zitat von *Karl R. Popper*, der mit der These fortfährt: „Damit hat die sokratische Idee des Nichtwissens eine völlig neue Wendung genommen", eröffnet Beck das zusammenfassende Schlußkapitel: „Mythos und Realität — Biblische Wirklichkeit und gott-lose Wissenschaft", wobei das „und" eigentlich ein alternatives „oder" meint. Aber Beck vertritt nicht die Ansicht, daß wahre Wissenschaft und biblische Offenbarung einander widersprechen müssen. Im Gegenteil! Die kybernetische Modellierung ist eine strukturell offene, mit allen Konsequenzen für die Anwendungsfelder der Technologie, der Physik, der Biologie, der Informations- und Kommunikationstheorie und nicht zuletzt der Automatenkonstruktion. Nur „Kybernetismus" sei „Arroganz und Dummheit zugleich" (S. 253). Die verbreitete Angst der Theologie, die Wissenschaft könnte schließlich doch „die Seinsbestimmung aus biblischem Offenbarungsglauben als erledigten Mythos entlarven", sei unbegründet. Die Grundlagendiskussion und Ergebnisreflexion der empirischen Wissenschaften habe gezeigt, daß sie grundsätzlich „offen" sind. Der Heilige Geist sei nicht widerlegt, und Gebet sei möglich. Freilich meint er, es sei noch „ein notvolles Programm", diesen Sachverhalt umfassend zu begründen. „Nicht aufschiebbar ist die Ansage der Fülle der offenen Wirklichkeit in der Predigt der Kirche, die Verkündigung des Seins gegen das Nichts." *J. P. Michael*

Sonderberichterstattung Synode (XIV)

Welche Zielsetzung?

Bundesdeutsche Synode vor einer Neubesinnung

Über die bundesdeutsche Synode konnte man in den Wochen vor der zweiten Arbeitssitzung recht unterschiedliche Meinungen hören. Mehr als einmal war Unzufriedenheit über den Fortgang der Arbeit geäußert worden, und zwar nicht nur in der publizistischen Begleitkritik, sondern auch innerhalb der Kommissionen. Da und dort gab es Kompetenzstreitigkeiten, Unschlüssigkeit hinsichtlich der Behandlung einzelner Gegenstände und vor allem — trotz allseitiger grundsätzlicher Zustimmung — massive Vorhaltungen wegen der seit Juni 1972 laufenden Konzentrationsbemühungen der Zentralkommission. Die Feststellung, die Synode isoliere sich zu sehr, sie finde weder die Sprache noch das Ohr der „Basis", der Gemeinden, und schaffe es nicht einmal, die kirchlichen Behörden, die Ordinariate, Seelsorgsämter und Rätemitglieder für ihre Beratungen zu interessieren, gehört bereits zu den Standardklagen jedes synodalen Begleit- oder Streitgesprächs.

Otto Kaspar charakterisierte Anfang Dezember im „Ruhrwort", der Kirchenzeitung des Bistums Essen (9. 12. 72), die gegenwärtige Situation der Synode gar als ein Wandern durch ein „Niemandsland", wo niemand so recht wisse, wohin der Weg führt. Er sprach von folgenschweren Geburtsfehlern, von thematischen Unklarheiten in der Synode und meinte schließlich, diese habe sich nun der „heikelsten Aufgabe" zu unterziehen, den „anderen" klarzumachen: was sie will, wieviel sie erreichen kann und wo ihre Grenzen liegen.

Zuversichtlicher war Kardinal *Döpfner* nach der Sondersitzung der Bischofskonferenz am 22./23. November, als er eine Art Bilanz der bisherigen Erfahrungen zog (vgl. Rheinischer Merkur, 1. 12. 72). Es hörte sich wenigstens wie ein erstes Aufatmen an, als der Kardinal Bezug nahm auf die jüngsten Versuche der Zentralkommission, die Thematik klarer zu umreißen und die Prozeduren zu straffen, und dazu feststellte, dieser ganze Prozeß des Ringens könne zwar als quasi notwendiger Umweg empfunden werden, er erweise sich aber als Lernprozeß, der der weiteren Arbeit durchaus förderlich sei.

Die Wahrheit dürfte zwar nicht gerade in der Mitte zwischen diesen und ähnlichen, meist noch stärker abweichenden Feststellungen liegen. Sicher ist aber, daß die Synode, was Programm und Arbeitsziel betrifft, praktisch seit ihrer Konstituierung vor zwei Jahren sich in einer Nebelland-

schaft bewegt, in der trotz intensiver Kommissionsarbeit und einer Reihe von ersten Lesungen nur schemenhafte Umrisse oder erste Teile angezielter Endergebnisse sichtbar wurden. Aber ebenso sicher festigt sich der Eindruck, die Synode werde es nun schaffen, allmählich aus dieser Nebellandschaft herauszutreten und festere thematische Konturen zu gewinnen.

Programmatischer Klärungsprozeß

Von dem 75-Punkte-Programm des ersten unverbindlichen Themenkatalogs über die Liste der 34 Themen, die sich die Vollversammlung im Mai 1972 in fast mitleiderregender Selbstüberschätzung immer noch zumutete, bis zu dem Kurzkatalog von 17 resp. 19 Traktanden, die jetzt noch auf der Vorschlagsliste der Zentralkommission stehen, ist eine lange Wegstrecke zurückgelegt worden. Entgegen dem Eindruck, den der überhastete erste Kürzungsbeschluß der Zentralkommission erweckte (vgl. HK, Oktober 1972, 478), ist nicht nur gekürzt, sondern mit Vernunft und Bedacht umstrukturiert worden, so daß bei energischer Selbstdisziplin der Kommissionen die Einzelentwürfe noch zu einem Ganzen zusammenwachsen können, das nicht nur den Synodalen als Arbeitsnachweis dient, sondern die kirchliche Praxis während des nächsten Jahrzehnts mitformt. Dem quantitativen Sprung vom September folgte im November ein durchaus qualitativer, allerdings mit wieder vollerer Ladung, so daß sich die Frage stellt, ob sich die Synode nicht immer noch zu viel zuweist und ob die Zentralkommission nach einem Jahr die Vollversammlung bzw. die einzelnen Sachkommissionen nicht mit noch schmerzlicheren, frustrierenderen Abstrichen konfrontieren muß.

Die jetzt vorliegende Themenliste, die hier als bekannt vorausgesetzt werden kann (vgl. HK, Oktober 1972, 478, mit den inzwischen vorgenommenen Ergänzungen und Abänderungen auch hinsichtlich der einmal sog. Kommissionspapiere in HK, Dezember 1972, 619 f.), läßt sich etwa nach vier Gesichtspunkten bzw. Grundthemen ordnen: Grundlegung des Glaubenslebens und Aktualisierung der Verkündigung („Unsere Hoffnung. Vom Versuch, heute Kirche zu sein", „Die Vermittlung des christlichen Glaubens in Schule und Kirche", „Schwerpunkte der Sakramentenpastoral", „Gottesdienst"); Gestaltung des kirchlichen Zusammenlebens („Amt und pastorale Dienste in den Gemeinden", „Die Beteiligung des Gottesvolkes an der Sendung der Kirche", „Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer . . .", „Orden und andere geistliche Gemeinschaften . . ."); soziale Vermittlung von Glaube und Ethos („Christlich gelebte Ehe", „Schwerpunkte der Jugendpastoral", „Kirche und Arbeitnehmerschaft"); die gesellschaftliche Verantwortung der Christen und der Kirche als ganzer („Der Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft", „Die Verantwortung der Kirche im Erziehungs- und Bildungsbereich", „Der Gestaltwandel der Not und die Kirche der Gegenwart").

Zwei Themen lassen sich in dieses gewiß grobe, aber doch einigermaßen schlüssig strukturierte Schema nicht einordnen, das vielzitierte „Grundkonzept kirchlicher Publizistik" (über das im letzten Heft, S. 421 ff., berichtet wurde) und die „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit": Die Ökumene ist ein Bereich für sich und mit diesem Thema nicht erschöpft. Berührungspunkte ergeben sich zu „Gottesdienst" (ökumenische Gottesdienste, Interkommunion) und müßten sich ergeben zur „Sakramentenpastoral" (weil vieles in beiden Kirchen parallel diskutiert wird). Überdies gehört die Ökumene zu den „durchlaufenden Perspektiven" von Anfang an, wenn diese Perspektive bisher auch zu wenig aktiviert wurde und hier mehr Ängstlichkeit am Werk ist, als die Sache verträgt.

Welche Kriterien und Prioritäten?

Die erste Kürzungsaktion der Zentralkommission sei, so hatte man jedenfalls von außen den Eindruck, hauptsächlich aus Gründen der Terminplanung unternommen worden. Neben dem Argument, man müsse bis Ende 1975 mit sechs Arbeitssitzungen einigermaßen honorig über die Runden kommen, schien der Ausarbeitungsstand der einzelnen Entwürfe fast allein ausschlaggebend für die Aufnahme in den reduzierten Vorlagenkatalog zu sein. Dies kann man von der jetzigen Fassung nicht mehr sagen. Auch sie ist ein „Kompromiß" zwischen vielerlei Gesichtspunkten. In der Zentralkommission war man sich durchaus der Tatsache bewußt, daß die Reduzierung der Vorlagen und damit die Erstellung eines endgültigen Programms, von dem Abstriche gemacht werden dürften, das aber in seiner Struktur nicht mehr umgeworfen werden kann, nicht nach einem Prinzip erstellt werden darf, sondern daß verschiedene Kriterien, Motive und Prioritäten zu berücksichtigen sind.

Genannt und in Anspruch genommen wurden außer der Rücksicht auf den Stand der Kommissionsarbeit und die damit verbundenen Erfahrungen hauptsächlich vier: Neuheitscharakter, Situation der Kirche als Gradmesser für die Dringlichkeit, Notsituationen in der Gesellschaft, Eignung oder Nichteigung der Synode für die Behandlung eines bestimmten Themas. Wichtiger als diese Kriterien scheint aber zu sein, daß sich bei der Konstruktion des Gesamtprogramms die Erkenntnis durchgesetzt hat, daß sowohl die Grundsatzpapiere wie die Entwürfe zu kirchlichen Ordnungsfragen zentral zu tun haben müssen mit der *konkreten Glaubenssituation* des Menschen heute und den Aufgaben, die sich der Kirche auf Grund dieser Situation stellen.

Bei der ersten Kürzung war der vorgesehene Entwurf über die Glaubenssituation heute („Unsere Hoffnung.

Vom Versuch, heute Kirche zu sein") in der Reihe der Kommissions- bzw. „qualifizierten Arbeitspapiere" verwiesen worden. Jetzt wird er wieder Vorlage, und er steht wohl nicht zufällig an der Spitze, weil er Aufgabe der Kommission I (K I) „Glaubenssituation und Verkündigung" ist, sondern weil er grundlegend ist für die sachlich-inhaltliche Orientierung der anderen Entwürfe oder es jedenfalls werden muß, wenn die Einzelentwürfe nicht in eine Vielzahl trockener und zusammenhangloser Anordnungen und Empfehlungen zerfallen sollen. Dem muß nicht widersprechen, daß dieser Entwurf zeitlich nicht am Anfang, sondern am Schluß rangiert. Für ihn können so die Erfahrung der Arbeit der anderen Kommissionen und der Debatte im Plenum genutzt werden. Damit aber die Wirkung wechselseitig ist, müßte wenigstens um die Mitte der Synode ein Zwischenbericht gegeben werden, so daß vor allem diejenigen Entwürfe, die der Glaubensvermittlung und der Einführung in das kirchliche Leben dienen, damit abgestimmt werden sollen.

Nimmt man die Themen der ersten Gruppe mit dem geplanten *Grundsatzpapier* zusammen, so bekommt man durchaus den Eindruck, die Führungsgremien der Synode seien gewillt, der Vertiefung des Glaubenslebens durch eine Reform der kirchlichen Grundvollzüge (Verkündigung, Sakramente) den absoluten *Vorrang* zu geben. Die Synode wird dahin kommen müssen, will sie sich nicht in einem Wald von rein zeitbedingten Aktualisierungsversuchen verlaufen. Der Umbau der beiden Themen „Schulischer Religionsunterricht" und „Katechetischer Dienst" in einen Entwurf über „Vermittlung des Glaubens in Schule und Kirche" (eigentlich wohl besser umgekehrt, denn die Kirche ist der erste und eigentliche Ort der Vermittlung und nicht die Schule) schafft den Rahmen für eine *grundsätzliche* Neuorientierung: der schulische Religionsunterricht kann so, differenziert nach Methoden und Zielsetzung, in das Gesamtfeld der Glaubensvermittlung und Glaubensinformation eingeordnet werden; Kinder- und Erwachsenenkatechese bzw. theologische Erwachsenenbildung können in ihrem Verhältnis zueinander neu gewichtet werden (vgl. dazu auch die Aussagen der US-Bischofskonferenz in ds. Heft, S. 11). Die Eingliederung der verschiedenen Entwürfe über Taufe, Buße, Firmung in einen übergreifenden Entwurf über „Sakramentenpastoral" schafft Gelegenheit, die sakramentale (und teilweise auch katechetische) Einführung in das christliche Leben (Initiation) neu zu umschreiben und so von der Ablösung der Volkskirche durch eine Kirche der „Freiwilligen", der bewußt Glaubenden nicht nur zu reden, sondern Elemente einer solchen „Freiwilligkeitskirche" durch Neuordnung der sakramentalen Praxis (angemessenes Alter für den Sakramentenempfang, Erwachsenenkatechumenat) zu praktizieren. Zugleich könnten in einem solchen katechetischen und sakramentalen (gottesdienstlichen) Umsetzungsprozeß, der mehr persönliche Glaubensverantwortung fordert und darauf abstellt, die Elemente der Glaubenserhellung des Grundsatzpapiers zum Tragen kommen. Auf dieser Grundlage müßten dann auch die Strukturentwürfe (kirchliche Mitverantwortung) nochmals überlesen werden.

Die anderen Entwürfe, vor allem die gesellschafts- bzw. gruppenbezogenen, lassen zwar im einzelnen keine so stringente Zuordnung zu einer Leitidee erkennen, diese Zuordnung läßt sich aber für eine Reihe von Themen herstellen, soweit sie Orte bezeichnen, an denen der Glaube praktisch werden, d. h. durch persönliches Verhalten und gesellschaftliche Verantwortung Zeugnis werden muß: Hier ist aber auch die Gefahr am größten, sich durch Leerformeln bloß anzupassen. Indessen müßte die Synode gerade die Aufgabe der Kirche als *Glaubensinstanz kritischer Bewußtseinsbildung* erweisen: Um nur zwei Beispiele zu nennen: Die Synode müßte unter dem Titel „Gestaltswandel der Not" nicht nur debattieren, in welchem Umfang das kirchliche Wohlfahrtswesen durch etatistische Ideologien und durch personelle Auszehrung gefährdet ist, sondern redlich und schonungslos aufdecken, wo Nöte vergangen sind und wo neue Nöte elementar aufbrechen: nämlich im Bereich der Sinngebung und der psycho-sozialen Beziehungen. Weiter: Wenn sich die Synode mit der „Leistungsgesellschaft" beschäftigt, dann wird es nicht damit getan sein, daß hauptsächlich über Auswüchse der Leistungsgesellschaft und über deren Opfer geklagt, sondern daß begrifflich sauber erörtert wird, was das eigentlich ist. Vermutlich müßte dann auch der andere Ansatz zum Tragen kommen, daß nämlich unsere Gesellschaft gar nicht mehr so zentral vom *Leistungsgedanken* geleitet, sondern dieser immer mehr von einem recht unschöpferischen Konsumdenken abgelöst wird. Problematisch erscheint es in diesem Zusammenhang, Aussagen über das Verhältnis der Kirche zu den gesellschaftlichen Kräften, Gruppen und Mächten einschließlich der politischen Parteien auszuklammern. Es bräuchte dafür keinen eigenen Entwurf, wie er in der jetzt zum Arbeitspapier an die Adresse der Bischofskonferenz und des ZdK umfunktionierten Vorlage über „Kirche, Staat und Politik" vorgesehen war. Um die Leerformel Leistungsgesellschaft zu füllen, könnten die Fragen dort Platz finden.

Doch wie dem auch sei: der Rahmen ist abgesteckt, die Kommissionen werden ihn ausfüllen müssen. Bei manchen Entwürfen ist die Thematik auch im einzelnen genügend umschrieben: beispielsweise bei der vorgesehenen Vorlage „Mission, Entwicklung, Frieden", wenn man die Zuspitzung auf das Verhältnis von Missionsauftrag und sozialer Hilfe in der Dritten Welt akzeptiert. Das Thema ist konkret, die Unsicherheit übermäßig groß, eine Lösung auf Zukunft hin (auch als gesamtkirchlicher Beitrag) drängend. Ganz anders steht es um das Thema „Bildung": Hier ist alles untergebracht, was an Bildungs- und Ausbildungsfragen anfällt: vom Kindergarten bis zur Universität. Das wirklich Wichtige wird die Kommission selbst finden müssen, um dann alles Akzessorische an andere Gremien weitergeben zu können.

Zunächst heißt es also die *Konzentrationsbemühungen in den Kommissionen selbst fortsetzen.* Dazu gehört auch, daß man sich einig wird, wie die Synodendekrete am Schluß aussehen sollen, was in sie und wie es aufgenommen wird. Es sollen leicht verstehbare, aber gründlich überlegte Kernsätze sein, in denen sich die praktischen Anordnungen logisch aus der Situationsfeststellung ergeben. Ausführliche Situationsbeschreibungen und erklärende Begründungen können in Begleitpapieren Platz finden, anders würden sie für die kirchliche Praxis unbrauchbar.

Das *entscheidende inhaltliche Problem* scheint gegenwärtig zu sein, daß die Sachfragen jeweils konkret genug erfaßt und auch mutig genug angegangen werden. Dies gilt sowohl für die Situationserfassung wie für die daraus zu ziehenden Schlußfolgerungen. Ein Beispiel: Viele schöne Leitsätze über Gruppenbildung unter Jugendlichen helfen nicht, wenn nicht nüchtern gesagt wird, wie der Jugendliche durch Konsumhaltung verwöhnt, „individualisiert" und zugleich in den Primärgruppenbeziehungen unterfordert, über die Gruppe soziale Partnerschaft lernen kann und wie in bezug darauf der Auftrag der kirchlichen Jugendarbeit präzise lautet. Ein anderes Beispiel: Zum *Zölibat* liest man in einem Priesterpapier: das Leben aus Gott allein ermögliche ihm (dem Priester) auch menschliche Erfüllung. Die Regel ist unumstößlich, dem Priester hilft sie aber nicht. So „direkt" in Gott lebt in unserer konkreten Umwelt niemand, auch der Priester nicht, daß alle zwischenmenschlichen Beziehungen, einschließlich der Beziehungen zwischen den Geschlechtern, unmittelbar von dort her gelöst werden können. Will man am Amtszölibat festhalten, dann wird man Hilfen nennen müssen, die aufzeigen, wie der Priester in einer in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern freier gewordenen und zugleich verflochteneren Gesellschaft den Zölibat persönlichkeitskonform leben kann. Zum Präzisesein gehört Führung und gehört auch Mut. Wenn beispielsweise ein dringendes Bedürfnis nicht nur der Blutauffrischung, sondern auch der Instandhaltung der gottesdienstlichen Verkündigung durch Hinzuziehung von Laien besteht, dann wird man dies schon Verkündigung auch im Sinne eines Dauerauftrags (und nicht nur in Sonderfällen) nennen müssen und nicht versuchen, die Beteiligung an der Verkündigung (im strengen Sinn) in eine normativ völlig unverbindliche „Glaubensbezeugung" umzumünzen; denn diese versteht sich von selbst. Die Neigung, Anordnungen zu vermeiden, die beim Episkopat offenbar sehr ausgeprägt ist, mag oft als kluge Lösung erscheinen, sie ersetzt aber keinen Führungswillen. Gegenwärtig drohen der Synode, wie es scheint, noch zwei Gefahren: Die Entwürfe verlieren durch mangelnde Situationserfassung und durch die Merkmale schleppender Gruppenarbeit an Frische, Klarheit und Überzeugungskraft. Es fehlen noch die synodalen Ghostwriter. Weiter: die Bischöfe scheinen sich bisher auf Grenzmarkierungen zu beschränken. Zur Führung gehört aber, daß ein behutsamer Text durch bischöfliche Stellungnahme auch einmal „nach vorn" geöffnet wird.

Beginn mit Zuversicht

Zur Ersten Arbeitssession der Diözesansynoden in der Schweiz

Vom 23. bis 26. November 1972 hielten die Diözesansynoden der Schweiz ihre erste Arbeitssession ab. Sie tagten in Bern (Bistum Basel), Chur (Bistum Chur), Wil (Bistum St. Gallen), Freiburg (Bistum Lausanne-Genf-Freiburg), Sitten (Bistum Sitten), Bellinzona (Bistum Lugano), St. Maurice (gefreite Abtei St. Maurice). Alle Synoden behandelten die gleichen Traktanden zur gleichen Zeit. Es handelte sich überall um eine erste Lesung. Auch bezüglich der Zusammensetzung boten die Synoden ein einheitliches Bild. Das Durchschnittsalter der Synodalen schwankt zwischen 40 (Basel, Chur) und 42 Jahren (Sitten, Lugano). Der Anteil der Priester, der Ordensleute, der Frauen, der Jugendlichen, der Gastarbeiter ist überall ähnlich. Die Session endete überall mit einem gewissen Enthusiasmus.

Trotz dieser einheitlichen Züge weisen die sieben Synoden bedeutsame Unterschiede auf. Die verschiedenen Sprachen und Kulturen, welche in den einzelnen Synoden vorherrschen (es gibt nur zwei einsprachige Bistümer), prägten die Synoden verschieden. Im Bewußtsein der Eigenständigkeit der Diözesansynoden wurden im Bistum Chur eine und im Bistum Lugano zwei *interdiözesane* Vorlagen durch diözesane ersetzt. Manche Synoden haben sich eingehender mit theologischen Grundfragen befaßt, andern ist es rascher gelungen, auf die praktischen Folgerungen einzutreten. Während die Synode St. Gallen die Detailberatung aller Vorlagen in erster Lesung abschließen konnte, kam man in einigen Diözesen bei einigen Vorlagen kaum über eine Eintretensdebatte hinaus.

Konstituierung und Vorbereitung

Die Synoden sind verschieden groß. Basel zählt 201 Synodalen, Lugano 90, die gefreite Abtei St. Maurice 38. Alle sieben Synoden zählen zusammen 924 Synodalen. Die Synodalen wurden in den verschiedenen Kategorien gewählt, die Laiensynodalen durch eine Wahl von der Basis her.

Am 23. September 1972 fand die konstituierende Sitzung der einzelnen Synoden statt, wobei vor allem Präsidien und diözesane Sachkommissionen gewählt wurden (vgl. HK, November 1972, 572). Die Präsidien umfassen den Präsidiumsausschuß und die Präsidenten aller diözesanen Sachkommissionen. Als Vorsitzende der Präsidien wurden zwei Laien (Herr *De Givry* in Fribourg und Herr *Jacomella* in Lugano) gewählt. Die Vorsitzenden der übrigen Präsidien sind Priester (Bischofsvikar *Sustar in* Chur, *Cadotsch* in Basel, Chanoine *Bérard* in Sitten, Chanoine

Athanasiadès in St. Maurice und Bischofsvikar *Fürer* in St. Gallen).

Die in der ersten Arbeitssession diskutierten Vorlagen wurden durch vorbereitende *gesamtschweizerische* Sachkommissionen erarbeitet. Diese erarbeiteten und veröffentlichten vorerst *Fragestellungen* und *Vorlagenentwürfe*. So publizierte die Kommission „Glaube und Glaubensverkündigung heute" am 18. Februar 1971 Fragen zur heutigen Glaubenssituation. Darauf gingen verschiedene Meinungsäußerungen zuhanden der Kommission ein. Am 9. Dezember 1971 veröffentlichte die Kommission den Entwurf zu einer Synodenvorlage mit dem Titel „Krise und Zukunft des Glaubens". Dazu gingen mehrere hundert Stellungnahmen aus allen Teilen der Schweiz ein. Unter Berücksichtigung dieser Stellungnahmen erarbeitete die Kommission die eigentliche Vorlage mit dem Titel „Glaube in dieser Zeit", welche den Synoden vorlag. Ebenso erarbeiteten drei weitere Kommissionen die Vorlagen „Kirche als Gemeinschaft", „Leben in der Mischehe", „Aktuelle Schwerpunkte zum Thema Sexualität" und „Die Ehe im Werden und in der Krise". Eine besondere Schwierigkeit bestand darin, Texte so zu formulieren, daß sie in andern Sprachgebieten nicht als artfremde Übersetzungen empfunden werden.

Glauben in dieser Zeit

Die diözesanen Sachkommissionen sind gemäß Statut und Geschäftsordnung beauftragt, zu diesen interdiözesan erarbeiteten Vorlagen Anträge auf Eintreten bzw. Nichteintreten und auf Abänderungen vorzulegen. Wie bereits erwähnt, haben einige Sachkommissionen zweier Diözesen sich damit nicht zufrieden gegeben und eine neue Vorlage erarbeitet. Im gesamten ist festzustellen, daß sich die diözesanen Sachkommissionen im Bewußtsein ihrer Eigenständigkeit sehr intensiv und kritisch mit den interdiözesanen Vorlagen befaßt haben.

Was die *interdiözesanen Vorlagen* betrifft, sah die interdiözesane Vorbereitungskommission ursprünglich vor, daß jede der zwölf Sachkommissionen eine Vorlage an die Synoden bringt, die ihre gesamte Thematik umfaßt und den Umfang von zwanzig Schreibmaschinenseiten, wenn möglich, nicht übersteigt. Bis zur ersten Arbeitssession war es aber keiner Kommission möglich, eine *Gesamtvorlage* zu erarbeiten. Daher lagen vier *Teilvorlagen* vor. Diese vier Kommissionen werden somit den Rest ihrer Thematik an einer späteren Session vorlegen. Der ursprüngliche Plan soll für die übrigen Vorlagen eingehalten werden.

Die Kommission „Glaube und Glaubensverkündigung heute" legte eine Teilvorlage mit dem Titel *„Glauben in dieser Zeit"* vor. Diese sollte den Synodalen dazu verhelfen, die verschiedenen Schwierigkeiten der Katholiken, die vor allem in den *Briefen an die Bischöfe* anfangs 1970 (vgl. HK, Januar 1971, 37) ausgedrückt wurden, zur Kenntnis zu nehmen und ihren eigenen Standort zu bestimmen. Die interdiözesane Vorbereitungskommission charakterisierte die Vorlage folgendermaßen: „Sie geht von einer Tatsache aus: Wir stehen vor einem tiefgreifenden Zivilisations- und Kulturwandel. Dieser setzt auch den Glauben einer Prüfung aus. Will man die Spannungen überwinden, welche in der heutigen Kirche unvermeidlich auftreten, so ist die erste Forderung der Wahrheit, daß man sich um *Verstehen* bemüht. Es geht nicht um eine vollständige Untersuchung der heutigen Glaubenskrise in ihrer Vielfalt. Wir zeichnen nur in groben Zügen die Situation und laden jeden Getauften über alle Frontstellungen hinweg ein, sich lieber nach der Gültigkeit seiner eigenen Erfahrung zu befragen als sich in nutzloser Polemik zu verlieren. Damit jeder Gläubige das erkennt und betont, was unveränderlich bleibt, ruft ein zweiter Teil den Wesensgehalt des christlichen Glaubens in Erinnerung." Obwohl die interdiözesane Vorbereitungskommission nur einen kurzen Aufruf zum Dialog in der Kirche als einen im eigentlichen Sinn zu verabschiedenden Text vorsah, gingen die Synoden vorwiegend von dem Standpunkt aus, der ganze Text sollte besprochen, geändert und verbessert werden. In einer meist gut geführten Diskussion wurden Anregungen gemacht, von welchen Erfahrungen ein derartiger Text ausgehen müsse, an wen er sich richten soll, wie er theologisch aufgebaut werden müsse. Die meisten Synoden erteilten den diözesanen Sachkommissionen den Auftrag, auf Grund der Äußerungen der Synodalen einen neuen Text auszuarbeiten.

Bei der Diskussion dieser Vorlage wurde in der Synode des Bistums St. Gallen ein Antrag eingebracht, der später in der Basler Synode aufgegriffen und schließlich von den beiden Synoden grundsätzlich bejaht wurde, eine Empfehlung an die zuständigen Instanzen zu richten, die römische Glaubenskongregation sollte in der Prüfung von Lehrmeinungen wirklich die Methode des Dialoges anwenden und die Bischofskonferenzen vermehrt in ihre Verfahren einbeziehen. Wäre der Brief des Dominikanergenerals, welcher Prof. Stefan *Pfürtner* die „venia legendi" entzog, eine Woche früher publik geworden, wäre diese Diskussion wohl sehr viel schärfer ausgefallen (vgl. ds. Heft, S. 5).

Sexualität – Ehe im Werden und in der Krise

Mit der Diskussion dieser zwei Kapitel der Vorlage der Kommission „Ehe und Familie im Wandel der Gesellschaft" begannen die Synoden am 24. November. Eine vollständige Beratung der Vorlage an einem Tag war in keiner Synode möglich. Daher kam man an den folgenden Tagen darauf zurück. Schon vor der Plenarversamm-

lung zeigte es sich, daß man geteilter Meinung sein konnte, welches der beiden Kapitel zuerst behandelt werden sollte, je nachdem ob man zuerst die Ehe und in diesem Zusammenhang die Sexualität oder zuerst die menschliche Sexualität und in diesem Zusammenhang die Ehe sehen wollte. Die Synoden waren sich daher in der Frage der *Reihenfolge* nicht einig.

Das Kapitel *„Aktuelle Schwerpunkte zum Thema Sexualität"* befaßt sich in einem ersten Abschnitt mit der Sexualität im allgemeinen und der Sexualität in menschlicher Verantwortung. Dann folgen konkrete Einzelfragen: Familienplanung, voreheliche Sexualität, Schwangerschaftsabbruch, gleichgeschlechtliche Zuneigung. Zur Frage der *Familienplanung* legte die interdiözesane Vorbereitungskommission pastorale Richtlinien zur Verabschiedung vor. Im Anschluß an die Enzyklika „Humanae vitae" wurde die Frage der Erlaubtheit der Methodenwahl vor allem diskutiert. Die Vorlage vertrat die Ansicht, die Methodenwahl sei Aufgabe der Ehegatten. Keine Methode wurde als unerlaubt hingestellt. Dazu lagen in den meisten Diözesen Abänderungsanträge vor, die sich vor allem an die Erklärung der Schweizerischen Bischöfe zur Enzyklika „Humanae vitae" anzuschließen suchten.

Zur Frage der *vorehelichen Sexualität* legte die interdiözesane Vorbereitungskommission lediglich eine Aussprachеunterlage vor. Die Aussprache zeigte, daß die Ansichten ein sehr breites Spektrum aufweisen. Für viele bildete mehr die persönliche Verantwortung des Einzelnen, für andere mehr die öffentliche Ordnung den Hintergrund der Aussagen.

Die Stellungnahmen zum *Schwangerschaftsabbruch* erfolgten im Sinn der Vorlage. Diese sprach eine grundsätzliche Ablehnung aus. Ihr Hauptakzent lag jedoch im Hinweis darauf, was die Kirche in sozialen Belangen zu unternehmen hat, um dem Schwangerschaftsabbruch nicht nur durch Worte, sondern durch Taten entgegenwirken zu können. In der Frage der gleichgeschlechtlichen Zuneigung ging es nicht um die moralische Wertung, sondern um seelsorgerliche Hilfe und Überwindung der gesellschaftlichen Ächtung.

Das Kapitel *„Ehe im Werden und in der Krise"* enthält Aussagen über die Ehefähigkeit, den Eheabschluß, Reifung in der Ehe, Möglichkeiten des Scheiterns. Der Vorlage lag eine eher dynamische Konzeption zugrunde. Daraus entspann sich in den Synoden eine grundsätzliche Diskussion, die zeigte, daß die Ansichten in dieser Beziehung sehr verschieden sind. Als notwendige Folgerungen legte die interdiözesane Kommission die Schaffung von *Ehe- und Familienberatungsstellen*, einer pastoralen Ehekommission in der Diözese und eine neue Praxis bezüglich der *Zulassung von geschiedenen Wiederverheirateten* zu den Sakramenten vor. Die Notwendigkeit der Schaffung und Vermehrung von Ehe- und Familienberatungsstellen wurde von den Synoden bejaht. Zur Bildung einer pastoralen Ehekommission auf diözesaner Ebene war man verschiedener Meinung. Diese Kommission sollte der Vorlage gemäß vor allem Geschiedenen, die wieder heiraten wollen oder bereits verheiratet sind, beratend und helfend zur Verfügung stehen. Das Verhältnis zu den regionalen Eheberatungsstellen und zu den kirchlichen Gerichten war in der Vorlage zu wenig geklärt. Dies hatte zur Folge, daß der Antrag teilweise abgelehnt, teilweise wesentlich abgeändert wurde.

Naturgemäß rief der Satz der Vorlage zu einer eingehenden Diskussion: „Unabhängig von der kirchenrechtlichen Anerkennung ihrer Zweitehe sollen wiederverheiratete Geschiedene aus pastorellen Gründen zu den Sakramenten zugelassen werden." Die meisten Synoden haben sich mit diesem Text befaßt. Ein Konsens scheint darin zu bestehen, daß eine Öffnung in dieser Richtung bejaht wird. Zum Text lagen viele Abänderungsanträge vor, welche die allgemeine Tendenz aufwiesen, die ganze Angelegenheit noch eindeutiger von der Gewissensfrage und nicht von disziplinären Regelungen aus anzugehen.

Die Kommission „Kirche im Verständnis des Menschen von heute" wollte mit der Vorlage „Kirche als Gemeinschaft" zur Bewußtseinsbildung in der Synode und durch die Synode in weiteren Kreisen beitragen. Zugleich sollten die Synoden einige später weiter zu verfolgende *Leitsätze* verabschieden. Die diözesanen Sachkommissionen von Lugano und Chur legten dazu eigene diözesane Vorlagen vor, welche teilweise von anderen Grundüberlegungen ausgehen und andere Konsequenzen ziehen. Die beiden Diözesansynoden folgten (in Chur mit knapper Mehrheit) den diözesanen Vorlagen. Andern Synoden gab diese Vorlage Anlaß, konkrete Fragen (beispielsweise Besoldung der Priester im Bistum Sitten) zu diskutieren. Die große Vielfalt der im Anschluß an diese Vorlage diskutierten Einzelfragen ist daraus zu erklären, daß die Vorlage viele Berührungspunkte zu kommenden Vorlagen anderer Kommissionen aufweist und von den Vorlagen der ersten Session am ehesten zur Anbringung von Strukturfragen geeignet war.

Leben in der Mischehe

Die interdiözesane Kommission *„Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen"* befaßte sich in ihrer Thematik u. a. mit der Frage der Mischehe. Die Synoden berieten darüber in der ersten Session im Anschluß an die Diskussion der Vorlage über Sexualität und Ehe. Die Vorlage behandelte die Mischehe als Glaubensgemeinschaft, als religiöse Lebensgemeinschaft, als christliche Erziehungsgemeinschaft und verlangte eine gemeinsame Mischehenseelsorge.

Die interdiözesane Vorbereitungskommission beantragte, daß nicht katholisch geschlossene Mischehen durch die Kirche grundsätzlich, auch ohne Dispens als gültig an-

erkannt werden sollen. Die Synoden stimmten dieser Empfehlung zu. Einem weiteren Empfehlungsantrag der Kommission „Ehe und Familie im Wandel der Gesellschaft", grundsätzlich auch die nur zivil eingegangene Ehe unter Katholiken als gültig anzuerkennen, stand man jedoch eher skeptisch gegenüber.

Was die „ökumenische" Trauung im Sinn eines partnerschaftlichen Zusammenwirkens des katholischen Priesters mit dem Pfarrer der anderen Konfessionen betrifft, zeigten vor allem die deutschschweizerischen Synoden eher Zurückhaltung.

Die Vorlage schließt mit dem Satz: „Wo bekenntnisverschiedene Ehepartner ökumenische Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe schaffen und erleben dürfen, da können sie in Wahrheit Brücke werden, daß auch ihre Kirchen mehr und mehr den Weg zueinander finden." In der Diskussion wurde zwar zugegeben, daß es Mischehen gebe, welche so betrachtet werden können. Man wies aber nachdrücklich darauf hin, daß die Mischehe doch auch besondere Schwierigkeiten mit sich bringe und die Gefahr der Indifferenz für beide Partner ebenso ernst in Betracht gezogen werden müsse.

Der weitere Fortgang

Neben den interdiözesan vorbereiteten Sachfragen wurde in der Basler Synode eine Motion eingereicht, die Frage der Bistumseinteilung in der Schweiz möge vordringlich behandelt werden. Die Synode leitete diese Frage den andern Synoden zur Stellungnahme zu. Die Synode des Bistums Chur befaßte sich mit der Frage, ob der Bischof dem Papst ein Gesuch zur Ernennung eines Weihbischofs mit Sitz in Zürich einreichen soll. Die Frage wurde eingehend diskutiert, ohne daß eine Abstimmung erfolgte. Teilweise befürchtete man, daß damit die Frage der Bistumseinteilung präjudiziert werden könnte.

In dieser Session waren zudem einige Wahlen vorzunehmen. Manche Synoden wählten weitere diözesane Sachkommissionen. Zudem waren die Delegationen für gesamtschweizerische Sitzungen, welche 180 Personen umfassen wird, zu treffen. Die Größe der Delegationen richtet sich nach der Größe der Bistümer.

Die gesamtschweizerische *Koordinationskommission* stellte bei den einzelnen Synoden den Antrag, einer gesamtschweizerischen Verabschiedung einiger genau umschriebener Fragen zuzustimmen. Diesen Anträgen stimmten nur die Synoden Lugano und St. Gallen zu, während es die übrigen vorzogen, einstweilen darauf nicht einzugehen. Dazu mögen einerseits der Drang nach Eigenständigkeit, andererseits die Überlegung, daß man sich über diese Fragen noch zu wenig ausgesprochen habe, geführt haben. Die Synoden sind aber damit einverstanden, daß einige Fragen in einer gesamtschweizerischen Ausgleichssitzung besprochen werden. Die Schweizerische Koordinationskommission hat am 7. Dezember beschlossen, daß am 24./25. Februar 1973 in Bern eine *erste gesamtschweizerische Ausgleichssitzung* stattfinden soll. Diese wird sich zum Teil mit Überblicken über den Stand der Diskussion in den einzelnen Synoden, zum Teil mit gemeinsamen Textvorschlägen zuhanden der einzelnen Synoden befassen. Zu den Themen der Ausgleichssitzung gehören: Familienplanung, voreheliche Sexualität, Trauung der Mischehe, Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten, einige Grundlinien für kirchliche Strukturen, Empfehlung über die Beurteilung von Lehrmeinungen durch die Glaubenskongregation. Es wird von Interesse sein, wie sich Selbstbehauptung der einzelnen Diözesansynoden und gegenseitige Solidarität einpendeln werden.

Die *nächste Plenarversammlung der Diözesansynoden* wird am 31. Mai bis 3. Juni 1973 stattfinden. Dem jetzigen Plan gemäß sollen bis dahin für eine erste Lesung die restlichen Kapitel der Vorlage der Kommission „Kirche im Verständnis des Menschen von heute" vorliegen: Dienende Kirche, Offene Kirche, „Kirchenfreies Christentum". Ebenso sollen bereit sein die restlichen Kapitel der Vorlage der Kommission „Ehe und Familie im Wandel unserer Gesellschaft": Sexualpädagogik, Ehevorbereitung, Ehebegleitung, Elternbildung, Rolle von Mann und Frau, Alleinstehende, Generationen, Autorität, Wohngemeinschaft. Zusätzlich soll eine Gesamtvorlage über Mission, Entwicklungshilfe und Friede vorliegen. Schließlich soll bis zu diesem Zeitpunkt eine Vorlage über Gebet, Taufe, Hinführung zur Erstkommunion bereitgestellt werden.

Die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland und die schweizerischen Diözesansynoden verlaufen zeitlich parallel. Den Synoden liegen aber verschiedene Systeme zugrunde. Die Erfahrungsbasis ist noch zu schmal, um eingehende Vergleiche anzustellen. Im Anschluß an die ersten Sessionen kann aber festgestellt werden, daß die Synoden in der Schweiz leichter den Kontakt mit den Pfarreien und der Basis pflegen können. Auf der andern Seite stehen einer einheitlichen Beschlußfassung größere Schwierigkeiten entgegen.

DDR-Synode unter Systemzwang

Zum Stand der vorbereitenden Diskussionen

Nicht nur die Würzburger Synode hat sich übernommen; in ähnlichen Schwierigkeiten steckt inzwischen auch die Pastoralsynode der Bistümer und Jurisdiktionsbezirke der DDR, die in der Zeit vom 22. bis 25. März 1973 in Dres-

den ihre erste Vollversammlung abhalten wird. In den letzten Monaten des vergangenen Jahres wurden die Weichen dafür thematisch und personell gestellt: Alle Jurisdiktionsbezirke haben die ihnen statutengemäß zustehende Delegierten-Zahl gewählt und die Themen — schwerpunktmäßig — zu Beschlüssen und Empfehlungen zusammengefaßt, die man in Dresden vorrangig behandelt wissen will.

Abschirmung und Kritik

Eine Beobachtung der die Synode vorbereitenden Veranstaltungen erweist sich aber als äußerst schwierig. Generell waren offenbar die synodalen Gremien angewiesen, jegliche Presse, ob aus Ost oder West, fernzuhalten. Die Vermutung bestätigte sich, als durch einen Brief des Synoden-Sekretärs, Pfarrer *Dieter Grande*, bekannt wurde, daß man bei der ersten Vollversammlung im März keine Berichterstatter akkreditieren werde. Diese Haltung dürfte sich zwar im Sinne eines ungestörten Ablaufs der kirchlichen Veranstaltung als Vorteil erweisen, zumal der publizistisch-propagandistische Druck auf die Synode von seiten interessierter Presseorgane in der DDR, vor allem der sich als „progressiv" bezeichnenden Monatsschrift „begegnung", beträchtlich ist. Ob man allerdings dem Unternehmen auf die Dauer einen Gefallen dadurch erweist, daß man es hinter verschlossenen Türen stattfinden läßt, dürfte fraglich sein. Noch findet die Pastoralsynode außerhalb der DDR, besonders in der Bundesrepublik, wenig Interesse. Das könnte sich ändern. Den Verantwortlichen, an der Spitze dem vom Papst ernannten Synoden-Präsidenten, Kardinal Alfred Bengsch, scheint die Abschirmung und Diskretion, unter der die Beratungen bis zur Stunde vor sich gehen, ins Konzept zu passen.

Obwohl die *offiziöse Berichterstattung* in den Kirchenblättern sich auf eine Art Kommuniqué-Stil beschränkt und dementsprechend unter dem Gesichtspunkt der Information eher als mager zu bezeichnen ist, läßt sich doch schon erkennen, wo die eigentlichen Probleme und Schwierigkeiten liegen. Einmal leidet die Synode unter der Stofffülle. Die sieben Vorpapiere haben die Gemeinden und Gruppen mit Fragen konfrontiert, die zu durchdenken vielfach deren Möglichkeiten sprengen. Es fehlt zur Verarbeitung dieses teilweise in hochtheologische Probleme hineinreichenden Materials an Kenntnissen, aber auch an gruppenpädagogischen Voraussetzungen. So versteht man die vor den 110 Delegierten des *ersten Ostberliner Pastoralkongresses* im September von Kardinal *Bengsch* vorgetragene Warnung, daß „auch nach Sichtung und Auswahl in den Vorpapieren noch zu viel enthalten" sei (Hedwigsblatt, 15. 10. 72). „Wenn Sie die genannten Themen zusammenzählen", so führte Bengsch aus, „kommen sie — je nachdem ob Sie die Unterpunkte mitzählen oder nicht — zu 47 oder 57 Themen. Es ist klar, daß keine Synode — außer sie tagte permanent, d. h., solange wir leben jedes Jahr zweimal — alle diese Punkte behandeln kann."

Zusammen mit der Forderung nach *Konzentration* der Synodenthematik verlangte der Kardinal einen gültigen Auswahl-Maßstab. Manches sei in den Vorpapieren „inhaltlich zu kurz gekommen", meinte er. Der „theologische Ansatzpunkt" zu den Themen Verkündigung, Gottesdienst, Weltdienst und Ökumene habe sich als „zu schmal" erwiesen. In einigen dieser Papiere reiche auch die ihnen vorangestellte Situationsanalyse nicht aus. Wörtlich sagte der Kardinal: „Sie ist entweder zu schmal oder zu einseitig; deshalb muß das Ganze neu überlegt werden." Allgemein nannte Bengsch jedoch die *Vorpapiere* eine „sehr wertvolle Arbeit . . ., indem sie einen ersten Überblick gaben und einen Teil der Themen ausgeschieden haben, die synodal nicht zu verhandeln sind".

Der Bischof von Berlin warnte nachdrücklich davor, die *endgültige Themenauswahl* einem „Mehrheitsbeschluß" zu unterwerfen, oder gar dem Aktualitätsprinzip zu folgen. Er kritisierte bei der Gelegenheit die Zentralkommission der Würzburger Synode, weil sie sich schließlich auf einen „sehr zufällig" zustande gekommenen Katalog von 15 Themen festgelegt habe (dabei traf er allerdings auf einen Stand, der zu diesem Zeitpunkt eigentlich schon überholt war; vgl. ds. Heft, S. 43). Es müsse alles an der zentralen Frage gemessen werden: „Wie lebt der Christ aus dem Glauben in der Welt von heute?" Der Glaube selbst könne und müsse das Zentrum und der Maßstab sein.

Indizien aus Ostberlin

Nun muß das, was die Delegierten des Berliner Pastoralkongresses gutheißen oder verwerfen, nicht schon eine Vorentscheidung für die endgültige Synoden-Thematik bedeuten. Ein *Indiz* für eine bestimmte *Tendenz* ist es allemal, bedenkt man, daß in der Person des Bischofs, der zugleich das Amt des Vorsitzenden der Ordinarienkonferenz und des Synodenpräsidenten bekleidet, ein psychologisches Schwergewicht vorhanden ist. Ob sich z. B. die Diözese *Meißen*, wo man immerhin schon vor Jahren eine nahezu abgeschlossene Synode hinter sich gebracht hat, mit ihren Erfahrungen und den dort unter Bischof *Spülbeck* erarbeiteten Dekreten (vgl. HK, Januar 1970, 5 ff., und HK, Dezember 1970, 576 ff.) daneben durchzusetzen vermag, ist zur Zeit völlig offen. Jedenfalls scheinen bei anderen vorbereitenden Pastoralkongressen — sie haben inzwischen in allen Jurisdiktionsbezirken stattgefunden — nicht immer die gleiche Meinung zu den inhaltlichen Problemen geherrscht zu haben. Nur war bisher über diese Kongresse so gut wie nichts zu erfahren.

Nach einem Bericht im Westberliner „Petrusblatt" (29. 10. 72) über den *zweiten Ostberliner Pastoralkongreß* sei dort deutlich geworden, daß „die große Bedeutung einer zeitgemäßen Glaubensverkündigung und Glaubensvertiefung" die Teilnehmer besonders stark beschäftigt habe. Man hat u. a. die Frage nach der Sonntagspredigt aufgeworfen, durch die „die meisten der Gläubigen heute noch erreicht werden können". Auch das persönliche Glaubensgespräch wurde erwähnt. Es bedürfe einer „Übung der Stille und Erziehung zum Hören", war dort zu lesen.

Aufschlußreicher als diese sparsamen Bemerkungen erscheint demgegenüber ein *Bericht über den ersten Pastoralkongreß* (Hedwigsblatt, 8. 10. 72). Darin ließ sich noch eindeutiger ablesen, wie unzufrieden man offenbar mit den bisherigen Beratungsergebnissen, ja mit den Vorpapieren selbst ist. Da wird von Ablehnung und Neufassung mancher Papiere gesprochen, von „deutlich in Erscheinung tretenden Mängeln in bezug auf das Konzil, von Unklarheit und unzureichender Begründung." Besonders klar kamen diese und andere Vorbehalte in der Arbeitsgruppe 4a „Diakonie und Gemeinde" zum Ausdruck. Man wehrte sich gegen einen kirchengeschichtlich angeblich nicht gedeckten *Diakonie-Begriff* und gegen Kritik an der traditionellen Caritas. Ferner sei im Vorpapier 4b die Situation der Gemeinde unzutreffend beschrieben.

Kritisch sind auch die Bemerkungen, welche — nach dem Bericht des „Hedwigsblattes" — die Mitarbeiter der diözesanen Fachgruppe 6 „Ordnungen und Dienste" über das ihnen vorliegende Vorpapier gemacht haben. „Der Referent legte dar", so schrieb das „Hedwigsblatt", „daß bei der Prüfung des Vorpapiers die Darstellung des priesterlichen Dienstamtes in der *theologischen Grundlegung* einen zu breiten Raum einnahm und aus dieser Sicht nicht für die anderen Ämter, Charismen und Strukturen in der Kirche verwertet worden ist . . ." Der „Dienstcharakter" der priesterlichen Dienste wurde besonders hervorgehoben; zugleich lehnte die Fachgruppe „rein gewerkschaftliches oder Mitbestimmungsdenken" ab. Aus den Gemeinden fühlt man sich in dieser Sicht bestärkt, wie aus dem Rücklauf der Vorpapiere abzulesen sei. Die Situationsschilderung werde dabei „mehrfach" abgelehnt, da „die Kirche oftmals zu stark als soziologische Größe gesehen" werde. „In einem Arbeitspapier über Ordnungen und Dienste der Kirche müßte mehr ausgegangen werden von Denkweisen und Formulierungen der Heiligen Schrift und der gewachsenen Glaubenstraditionen der Kirche, als von soziologischen und psychologischen Kategorien."

Auch gegenüber Vorstellungen, wie sie im Vorpapier 6 zum Thema *Laienmitverantwortung* enthalten sind, äußerten sich die Teilnehmer des Berliner Pastoralkongresses, dem Vernehmen nach in ihrer überwiegenden Zahl Kleriker (eine Teilnehmerliste war bisher nicht zu erhalten), mit bemerkenswerten Vorbehalten. „Bei der Frage der Mitverantwortung von Laien in den Räten käme es darauf an", so sagte man, „durch einheitliche Richtlinien zu erreichen, daß die Räte wirklich zur Hilfe für die Formung der Gemeinden und den Leitungsdienst der Priester werden und nicht zu Schlachtfeldern von Meinungen und Kompetenzstreitigkeiten".

Die im Vorpapier enthaltenen Vorschläge über die *Weiterbeschäftigung von aus dem Dienst geschiedenen Priestern* im kirchlichen Dienst und die Übertragung priesterlicher Dienste an die Frau wurden von der Fachgruppe zur Weiterbehandlung abgelehnt, da „zum ersten Punkt durch die letzte Bischofssynode die Frage im Grundsatz ausreichend geklärt" sei und zum zweiten „die gesamte kirchliche Tradition dem entgegensteht und die Frau", wie die Delegierten befanden, „auch ohne diese Übertragung in vielfältiger und ihr eigener Weise der Auferbauung der Kirche dienen kann".

Muß „Weltdienst" klein geschrieben werden?

Endgültig besiegelt scheint das Schicksal des Vorpapiers 5 *„Apostolat und Weltdienst"* zu sein. Beobachter der Synoden-Vorbereitung in der DDR wollen wissen, daß der gesamte von politischen Implikationen befrachtete Komplex überhaupt ausgeklammert werde. Ein entsprechender Beschluß sei bereits während der Schweriner Tagung der Ordinarienkonferenz am 12./13. September 1972 gefallen. Diese Vermutung wurde durch die Feststellung in der neuesten Ausgabe der „begegnung" bestätigt, bereits in Schwerin sei die Absetzung des Themas beschlossen worden. Bisher fehlt allerdings eine Klarstellung der Ordinarienkonferenz.

In dem kurzen Kommunique fiel seinerzeit auf, daß einer der Besprechungspunkte „Fragen der unbehinderten Durchführung der Pastoralsynode" gelautet hatte. In diesem Zusammenhang ist auch auf einen Mitte Juli im „Rheinischen Merkur" erschienenen Artikel mit der Überschrift „DDR-Synode unter Druck" zu verweisen, in dem von Spannungen die Rede war, die „sich gegenwärtig um die Pastoralsynode in der ‚DDR' abzeichnen" und die „möglicherweise sogar die Konstituierung der ersten Vollversammlung im März 1973 in der Dresdner Hofkirche überhaupt in Frage stellen könnten" (14. 7. 72). Anlaß dazu war offenbar eine Unterschriftenaktion zugunsten eines sogenannten „Offenen Wortes von Katholiken in der DDR", für das in der Ost-CDU bzw. in der Nationalen Front engagierte katholische Persönlichkeiten verantwortlich zeichneten (vgl. HK, September 1972, 423).

Der Ostberliner Pastoralkongreß hat zum Vorpapier 5 nur sehr allgemein und unter Aussparung der eigentlich brisanten Thematik Stellung genommen. In dem Bericht des „Hedwigsblattes" (8. 10. 72) ist *nicht* die Rede von dem Verhältnis des Christen und der Kirche zur sozia-

listischen Gesellschaft, von der Jugendweihe, vom Friedensdienst, von der Unmöglichkeit einer Mitgliedschaft in der SED usf. Diese und viele andere Punkte hatten nach Veröffentlichung des Papiers auch im Westen eine lebhafte Reaktion ausgelöst. Auf dem Kongreß selbst räumte man immerhin ein, daß der Rücklauf der Fragen und Vorschläge aus den Gemeinden „weithin eine Bestätigung der Situationsschilderung ergeben" habe. Vorsichtig wurde formuliert, „aus der Einsicht, daß der Christ in der Welt leben muß, aber nicht von dieser Welt ist", hätten sich „Überlegungen zu dem von dem Vorpapier geforderten ‚realistischen Denken' der Kirche" ergeben, um „den Gläubigen für ihre Situation die notwendigen religiösen Hilfen zu eröffnen".

Schon vor zwei Jahren hatte der Görlitzer Weihbischof *B. Huhn* festgestellt, daß „die Sorge um die Frage der *Grenzen und Möglichkeiten des christlichen Engagements in der sozialistischen Gesellschaft*" den Mittelpunkt zahlreicher Wünsche und Anregungen bildet und daß „sehr viele" ein „klärendes Wort" der Kirche zur Jugendweihe erwarten („Tag des Herrn", 13. 11. 71). Wird es nun eine Synode geben, von deren Tagesordnung so bedrängende Anliegen ausgespart werden? Kann Kirche überhaupt auf eine Abklärung ihres Verhältnisses zur Politik, d. h. zu der politischen und sozialen Wirklichkeit, in der sie lebt, so schwierig das unter den konkreten Verhältnissen ist, verzichten? Die kommenden Monate werden über die Lösung dieser Frage Aufschluß geben.

Kurzinformationen

Der **Entwurf einer unveröffentlichten Enzyklika über Rassismus und Antisemitismus** unter Pius XI. wurde im Jesuitenseminar von Woodstock im US-Bundesstaat New York aufgefunden. Dies berichtete die amerikanische katholische Wochenzeitung „National Catholic Reporter" (15. 12. 72). Danach hat Pius XI. den amerikanischen Jesuiten *John La Farge,* damals Schriftleiter der Jesuitenzeitschrift „America" im Juni 1938 mit der Abfassung eines Entwurfes beauftragt. Der Papst habe sich spontan für La Farge als Autor entschieden, als dieser ihm während einer Privataudienz eine eindrucksvolle Analyse des Rassenproblems in den USA, vor allem des Negerproblems, geboten hatte. La Farge setzte sich dann auf Anraten des damaligen Ordensgenerals, des polnischen Adeligen *Wladimir Ledochowski,* mit dem deutschen Jesuiten und Sozialwissenschaftler *Gustav Gundlach* in Verbindung. Mit ihm zusammen wurde der Entwurf im Sommer 1938 in Paris im Laufe von zwei Monaten ausgearbeitet. Er trug den Titel „Humani generis unitas". Im September des gleichen Jahres übergab ihn La Farge seinem Ordensgeneral. Aus den aufgefundenen Unterlagen (z. B. Briefwechsel Gundlach - La Farge) gehe hervor, daß Gundlach den starken Verdacht hegte, der Entwurf sei nie in die Hände Pius' XI. gelangt, da Ledochowski ihn nicht an den Papst weitergegeben habe. Dessen ausgeprägter Antikommunismus habe ihn gegenüber den Gefahren des Nationalsozialismus blind gemacht und seine Beurteilung der politischen Weltlage habe die Weitergabe des Briefes verhindert. Auf spätere Anfragen La Farges nach dem Schicksal des Entwurfs habe der Assistent des Generals für die USA geantwortet, dieser habe es an die „daran interessierte Person weitergereicht". Nach Angaben des amerikanischen Jesuiten und Zeitgeschichtlers *Robert Graham,* der die vatikanische Politik während des Zweiten Weltkrieges untersucht hat, habe man im Nachlaß Pius' XI. jedoch ein Exemplar des Entwurfes gefunden. Eindeutige Klarheit kann wohl nur — wenn überhaupt — von einer eigenen Untersuchung erwartet werden. Inhaltlich stellt der Entwurf einen scharfen Angriff auf jene totalitären Regierungen dar, welche eine neue auf der Nation, der Rasse und dem Proletariat gegründete Einheit der Völker schaffen wollten. Die Einleitung spielt offensichtlich auf Italien, Deutschland und die Sowjetunion an. Der Nationalsozialismus wurde in ihr als „Perversion des Geistes" bezeichnet. Die Passagen über Rassismus und Antisemitismus stammten hauptsächlich aus der Feder von La Farge. Die Unterlagen zu diesen Informationen entdeckte der amerikanische Ex-Jesuit *Thomas Breslin,* der über ein Jahr lang in der Loyola University des Ordens Material für eine Biographie über La Farge für einen anderen Ordensbruder sammelte, die jedoch nie erschienen ist.

Eine **Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Religionsunterricht** wurde von dieser anläßlich ihrer Sondersitzung zur Vorbereitung der Synodentagung im Januar am 22./23. November 1972 in Königstein/Taunus verabschiedet. In der Erklärung, die frühere Verlautbarungen der Bischofskonferenz (vgl. HK, April 1971, 192) zusammenfassen und als *Richtschnur* für die Arbeit der zuständigen kirchlichen Kommission für die Ausarbeitung von Lernzielen (curriculum-Kommission) dienen soll, geht es den Bischöfen um eine möglichst klare und eindeutige Umschreibung dessen, was seitens der Kirche vom Religionsunterricht erwartet wird und was er leisten kann: Er mache, so heißt es in der Erklärung, „den Schülern deutlich, daß man die Welt im Glauben sehe und von daher seine Verantwortung in ihr begründen kann". Dem gläubigen Schüler helfe der Religionsunterricht, „sich bewußter für diesen Glauben zu entscheiden und damit auch der Gefahr religiöser Unreife und Gleichgültigkeit zu entgehen". Dem Suchenden und im Glauben angefochtenen Schüler biete er die Möglichkeit, „die Antworten der Kirche auf seine Fragen kennenzulernen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen". Die inhaltliche *Zielrichtung* wird in der Erklärung der Bischöfe in vier

Punkten umschrieben: 1. Der Religionsunterricht „weckt und reflektiert die Frage nach Gott, nach der Deutung der Welt, nach dem Sinn und Wert des Lebens und nach den Normen für das Handeln des Menschen". 2. Er „ermöglicht eine Antwort aus der Offenbarung und aus dem Glauben der Kirche". 3. Er „befähigt zu persönlicher Entscheidung und Auseinandersetzung mit den Konfessionen und Religionen, mit Weltanschauungen und Ideologien und fördert Verständnis und Toleranz gegenüber Entscheidungen anderer". 4. Er „motiviert zu religiösem Leben und zu verantwortlichem Handeln in Kirche und Gesellschaft". — Die Erklärung beschränkt sich auf die Nennung dieser Zielsetzungen, auf die besondere schulische Problematik und die personell-didaktischen Aspekte (vgl. unser Interview mit Prof. *Günter Stachel* im Dezember-Heft, S. 589) wird nicht eingegangen. Das Konzept eines glaubens- und zugleich problemorientierten Unterrichts wird durch die Erklärung bestätigt.

Ein gemeinsamer **Appell der Kirchen an Bundestag und Bundesregierung zur Intensivierung der Entwicklungspolitik** wurde am 7. Dezember in Bonn veröffentlicht. In dem an Bundeskanzler *Willy Brandt* adressierten Schreiben nehmen die Evangelische Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst (AGKED) und der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (KAEF) Stellung zu sieben Schwerpunkten der Entwicklungspolitik in Form von Forderungen bzw. Anregungen. Der von Bischof *Hermann Kunst* für die evangelische und Bischof *Heinrich Tenhumberg* für die katholische Seite unterzeichnete Brief verweist auf die entwicklungspolitische Konzeption der Bundesrepublik Deutschland vom 11. 2. 1971, die „in der neuen Legislaturperiode in stärkerem Maße verwirklicht werden" müsse. Die im einzelnen vorgetragenen Wünsche beginnen mit der Bitte um den Einsatz verstärkter Forschungskapazitäten für die Entwicklung konkreter Programme „zur Förderung der notwendigen Anpassung der Landwirtschaft und Umstrukturierung der Wirtschaft" im Rahmen einer in die Gesamtpolitik integrierten Entwicklungspolitik. Außerdem sollten zusätzliche Maßnahmen zur weiteren Öffnung der Märkte für Produkte aus den Entwicklungsländern ergriffen werden, u. a. durch den Abschluß von Rohstoffabkommen. Im Bereich der Europäischen Gemeinschaften sollte die Bundesrepublik, aufbauend auf ihrem entwicklungspolitischen Konzept, auf eine entsprechende Initiative dieser Gemeinschaften drängen. Zudem müßten die öffentlichen Leistungen zur Entwicklungshilfe erheblich verstärkt werden. Die Berücksichtigung entsprechender Steigerungsraten in den mittel- und langfristigen Finanzplanungen und die Bereitstellung der Haushaltsmittel sollten Entwicklungshilfe unabhängig von Konjunkturschwankungen machen. Private Kapitalinvestitionen in Entwicklungsländern sollen nach Auffassung der beiden kirchlichen Arbeitsgemeinschaften „nur dann durch Steuererleichterungen oder Bundesbürgschaften" gefördert werden, „wenn sie vor allem den Interessen der Entwicklungsländer entsprechen". Im Schulunterricht wünschen die Autoren verstärkte Bemühungen um „eine realistische Darstellung der Dritten Welt, der Unterentwicklung und ihrer Ursachen sowie der politischen Konsequenzen und Hilfsmöglichkeiten zu ihrer Überwindung". Schließlich wird zur Durchführung einer wirksamen Entwicklungspolitik die Zusammenfassung sämtlicher Zuständigkeiten der Entwicklungspolitik und der Entwicklungshilfe, also auch der Kapitalhilfe, in *einem* Entwicklungsministerium erwartet. Der Bundeskanzler wird gebeten, „dieses Votum bei der Gestaltung der künftigen Politik der Bundesrepublik Deutschland zu berücksichtigen".

Ein **Konflikt zwischen sechs Priestern und ihrem Bischof** machte Ende November in Frankreich Schlagzeilen (vgl. La Croix, 24., 25. 11. und Le Monde, 25. 11. 72). Die Betroffenen waren der Erzbischof von Toulouse, *Louis Jean Guyot,* und die Priestergruppe der Pfarrei Croix-de-Pierre. Der Konflikt brach aus, weil der Chef vom Dienst dieser Priesterequipe, *Bernard Forestier* (29 Jahre), mit der Sozialarbeiterin der Pfarrei (24 Jahre) zusammenlebte und Forestier sich weder standesamtlich verheiraten noch um seine Laisierung in Rom nachsuchen wollte. Er wolle, so erklärte er, weiter Priester bleiben und als solcher wirken. Für den Erzbischof war diese Situation unannehmbar. Die von ihm ausgesprochene Entbindung Forestiers von seinen Amtsfunktionen beantwortete die Gruppe, indem sie — bis auf einen — den Erzbischof ebenfalls um Entlassung aus ihren Funktionen bat und praktisch die Arbeit einstellte. Lediglich ein Mitglied der Gruppe, ein Jesuit, unterzeichnete das Schreiben an Guyot nicht. Verschiedene Vermittlungsversuche in Gesprächen und Briefen führten zu keiner Einigung. In einem Kommuniqué wies die Gruppe den Vorwurf, Forestier und sie selbst hätten sich zum Apostel von „freien Verbindungen" gemacht, entschieden zurück. Schuld an einer solchen Situation seien die kirchlichen Gesetze, die den Priester, der keine Berufung zur Ehelosigkeit habe, zwingen, „seine Liebe ohne Anerkennung zu leben" und auf seine Laisierung oftmals mehrere Monate lang zu warten. Das Recht auf Ehe sei ein Grundrecht des Menschen, auch des Priesters. Eine Institution, und sei es die Kirche, welche dieses Recht durch die Zölibatspflicht beschneide, müsse sich den Vorwurf der Unterdrückung gefallen lassen und verliere das Recht, in Sachen Gerechtigkeit und Freiheit der Gesellschaft Lehren zu erteilen. Ihre Solidarisierung mit ihrem Priesterkollegen bezeichneten sie als „Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen". Der Bischof ließ ebenfalls an die Gemeindemitglieder nach dem Gottesdienst einen Text verteilen, in der er die Unannehmbarkeit der Situation Forestiers klarstellte. Den Vorwurf der Ungerechtigkeit und Unterdrückung wies er seinerseits zurück und bekräftigte die offizielle Position der Kirche in der Frage des Priesterzölibats. Zugleich erklärte er sich jederzeit gesprächsbereit und offen für eine annehmbare Lösung. Er warnte vor einer Verurteilung dieser Priester und plädierte für Geduld und Wohlwollen. Die Gemeinde selbst war in ihrer Einstellung gespalten. Arbeiter plädierten zahlreicher für die Priester als Angehörige der Bildungsschichten. Nur eine Priestergruppe der Umgebung erklärte sich solidarisch. Toulouse gehörte in den letzten Jahren zu den Diözesen mit der niedrigsten Abgangsquote von Priestern.

Auf der **Vollversammlung der Heiligen Synode der Hierarchie der orthodoxen Kirche Griechenlands** vom 15. bis 30. November 1972 traten die schon seit längerem bekannten Spannungen unter den Metropoliten offen zutage (vgl. u. a. La Croix, 17., 22. 11. 72). Diese Spannungen bestehen zwischen dem Erzbischof von Athen und Primas von Griechenland, Hieronymus, (und ihm nahestehenden Metropoliten) und verschiedenen Gruppen von Bischöfen. Sie sind zum Teil persönlicher Natur, zum Teil beruhen sie auf sachlichen Meinungsverschiedenheiten in wichtigen Fragen der orthodoxen Kirche Griechen-

lands. Konfliktpunkte sind im wesentlichen die Frage des Verhältnisses der griechischen Kirche zu den anderen nichtorthodoxen Kirchen, vor allem zur römisch-katholischen, aber auch zu den protestantischen Kirchen, sowie das Verhältnis zur eigenen Regierung. Eine integralistische Minderheit der Metropoliten sieht in der ökumenischen Annäherung der griechischen Kirche an Rom und Genf, die vor allem von vielen Laien unter der Lehrerschaft und unter den Publizisten begrüßt wird, einen Verrat an der Tradition. Hieronymos selbst sucht hier eine mittlere Linie einzuhalten. Er ist Ökumeniker mehr aus dem Zwang der Verhältnisse heraus als aus nützlicher Neigung, stellt *Antoine Wenger* fest (vgl. La Croix, 5. 12. 72). Die gleiche Gruppe steht auch einer stärkeren Anpassung der Kirche an die heutigen Zeitverhältnisse vor allem auf sozialem und liturgischem Gebiet ablehnend gegenüber. Die stärkste Spannung unter den Bischöfen besteht in der Frage nach der Beziehung der Kirche zum Staat. Ministerpräsident *Papadopoulos,* der mit anderen Regierungsmitgliedern an der Eröffnung teilnahm, betonte in seiner Ansprache die engen jahrhundertealten Bande zwischen Kirche und griechischer Nation und erwähnte die von der Militärregierung der Kirche gewährte Budgethilfe und die durch die neue Verfassung vom Februar 1969 ermöglichte Selbstverwaltung der Kirche (vgl. HK, Mai 1969, 220—222). Gerade diese Verfassung habe, so halten die Gegner dem Primas entgegen, die Kirche dem Staat dienstbar gemacht, und zwar in zwei Punkten: 1. die Ernennung von Metropoliten wurde von der Zustimmung der Regierung abhängig gemacht und 2. die Kirchengerichte seien den nach dem Umsturz erlassenen staatlichen Gesetzen angeglichen worden. Zur Auseinandersetzung kam es darüber hinaus in zum Teil tumulthaften Sitzungen bei der Aufstellung der Kandidatenliste für die Neuwahl des Ständigen Heiligen Synods. Durch Bevorzugung ihm genehmer Kandidaten hatte Hieronymos den Protest mehrerer Metropoliten hervorgerufen. Seine Gegner setzten jedoch einen Beschluß der Heiligen Synode durch, wonach eine Sonderkommission eine Revision des Regierungsdekrets 126 erwirken solle, das den Wahlmodus für den Ständigen Synod regelt, da dieser den kanonischen Vorschriften nicht entspreche.

Die lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM) hielt in Sucre (Bolivien) vom 15. bis 23. November ihre vierte Generalversammlung ab. Detaillierte Ergebnisse dieser Versammlung, deren Aufgabe die Rückbesinnung auf die Aktivitäten der vergangenen vier Jahre und die kritische Reflexion über die auf der 2. Generalversammlung in Medellín (1968) formulierten Richtlinien für eine nachkonziliare Neuorientierung der lateinamerikanischen Kirche sein sollten, sind zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht bekannt, da das Ende der Versammlung mit der Ausrufung des Ausnahmezustandes in Bolivien zusammengefallen war. Bekannt wurden jedoch Einzelheiten über die wichtigsten administrativen Veränderungen innerhalb des CELAM. Der brasilianische Erzbischof Dom Avelar *Brandão Vilela* von Teresina, der seit 1968 als Präsident an der Spitze des CELAM gestanden hatte, wurde durch den bisherigen Generalsekretär des CELAM, Bischof *Eduardo Pironio* von Mar del Plata (Argentinien), abgelöst. Zu neuen Vizepräsidenten wurden die Bischöfe *Aloisio Lorscheider* von Santo Angelo (Brasilien) und *Luis Manresa* von Quezaltenango (Guatemala) gewählt. Neuer Generalsekretär dagegen wurde ein junger kolumbianischer Pastoralsoziologe, Weihbischof *Alfonso López* (Bogotá) (NC, 30. 11. 1972). Eine der wesentlichen Veränderungen besteht in der verstärkten Autoritätsstellung und Entscheidungsbefugnis des CELAM-Präsidenten bei gleichzeitiger Verkürzung der Amtszeit von drei auf zwei Jahre sowie in der Zusammenlegung einzelner Institute und Kommissionen. Hinzu kommt der Entschluß zur Selbstfinanzierung des CELAM durch die nationalen Bischofskonferenzen Lateinamerikas und der Plan, das gegenwärtige Budget von 700 000 Dollar bis zum Jahr 1976 auf 500 000 Dollar zu reduzieren.

Bisher wurden die Projekte und Einzelorganisationen des CELAM nahezu ausschließlich durch den Vatikan, die bischöfliche Aktion ADVENIAT und die Catholic Conference der USA getragen. Eine heftige Diskussion löste der Auftrag der CELAM-Führung aus, eine Geschichte der Kirche in Lateinamerika unter klarer Beachtung des sozialgeschichtlichen Hintergrundes zu schreiben. So verweigerte die kirchengeschichtliche Kommission Kolumbiens mit dem Vorwurf linker, marxismusanfälliger Tendenzen die Mitarbeit. Die pastoralen Programme des CELAM, die auf den Dienst an den Armen ausgerichtet waren, waren von inner- und außerkirchlichen konservativen Gruppen in letzter Zeit oft als „marxistisch inspiriert" angegriffen worden. Gegen diese Angriffe und Verdächtigungen setzten sich die Teilnehmer der Versammlung in Sucre in einem kurzen Statement zur Wehr. Bischof *Pironio* erklärte in einer Pressekonferenz, der CELAM habe die volle Unterstützung des Papstes, wie aus dessen Brief an die Versammlung hervorgehe, und zudem seien die Ergebnisse der bisherigen Arbeit des CELAM der beste Beweis gegen solche Anschuldigungen (NC. a. a. O.).

Bücher

JOSEF BLANK, **Jesus von Nazaret. Geschichte und Relevanz.** Herder 1972. 152 S., 14.80 DM.

Bei der Häufung von oft nicht kompetenten Jesus-Büchern, die ein erfreuliches Leserinteresse verraten, ist es zu begrüßen, daß die Folge „Theologisches Seminar" drei neuere Abhandlungen zusammenfaßt, die nur einem begrenzten Publikum bekannt wurden (Quellennachweis S. 151). Sie verdienen weite Verbreitung bei Religionslehrern und in der Erwachsenenbildung, um verwirrenden Meinungen über Jesus zu begegnen.

Die erste: „Der Christus des Glaubens und der historische Jesus" legt das exegetische Fundament und klärt Hauptfragen der Botschaft Jesu: vom Reiche Gottes, sein neues Gebot, die Verkündigung des menschenfeundlichen Gottes, seine Hoheitstitel, den Sinn der Wunderberichte und seine provozierende Gemeinschaft mit Sündern, deren Vorleben er übersieht. „Bis heute fällt es den Frommen noch immer schwer, diesen Kern der Botschaft Jesu zu begreifen" (68). Blank führt vom Nachsprechen überlieferter Glaubensformeln energisch zur Sache Jesu, zumal in der 2. Abhandlung „Was Jesus heute will — Überlegungen zu seiner Ethik". Im Mittelpunkt steht die Erhellung der ungesetzlich verstandenen Metanoia, mit harten „Konsequenzen für das eingebürgerte Dogmenverständnis" als „Glaubensgesetz". Absolute Wahrheitssätze nennt er „Fetische und Götzenbilder" (118), die zur Praxis totalitärer Staaten führen: „Wir haben keine geschlossenen Lehren mehr anzubieten" (120). Geht hier der Exeget nicht zu weit in die Dogmatik? Die 3. Abhandlung „Der historische Jesus und die Kirche" leistet den wesentlichen Dienst, das Gegenüber von Jesus und Kirche schärfer herauszuarbeiten und manchem wohl erst einmal bewußt zu machen. Die Lehre, Jesus habe die Kirche gestiftet, besage zu viel und zu wenig. Er schuf die Voraussetzung für ihre Gründung, aber nicht für ihre narzistische Selbstbespiegelung oder einen Triumphalismus. Das befreiende Buch will dazu helfen, da in der Kirche „Vergegenwärtigung Jesu" geschieht (150). Es fehlt: „durch den Heiligen Geist"! Gelegentlich erfreuen bessere Übersetzungen des NT, z.B. bei den Seligpreisungen (50): „Glücklich" für das blasse „Wohl euch" der deutschen Einheitsübersetzung.

AUGUST BRUNNER, **Der Schritt über die Grenzen** — Wesen und Sinn der Mystik. Echter-Verlag, Würzburg 1972. 282 S., kart. 29.— DM.

Das gewichtige und hilfreiche Buch trifft in eine Situation, die es nicht kennzeichnet. „Lebendige Seelsorge" (Nov. 72) berichtet, bereits Hunderttausende üben Zen-Meditation, eingeführt durch den Japan-Missionar *H. Lassalle SJ.* „Reformatio" (Okt. 72), Zeitschrift für evangelische Akademiker der Schweiz, informiert durch E. Eggimann über „Meditation als Gegentechnik", wie Menschen, die unter der Technik leiden, durch Yoga und Zen innerlich frei werden. Brunner weiß das. Er bietet eine treffsichere Unterscheidung der allgemeinen Mystik (Naturmystik, Indische Weisheit), die zur Einheit des wiedergewonnenen Selbst mit dem Seinsgrund strebt (Teil I), von der Christlichen Mystik (Teil II), in der es unter Einfluß von Plotin z. T. ähnliche Tendenzen gab (auch Lassalle zieht sie neben den ignatianischen Exerzitien heran, nicht aber die Mystik des Paulus). Brunner hebt die Motive und Ziele der genuin christlichen Mystik von pantheistischen Irrungen ab: hier findet die Reinigung — nicht Auflösung — der Person in Begegnung mit der Person Gottes statt, der die Liebe ist. Sie stärkt das sittliche Vermögen und die Fähigkeit, für andere Menschen ganz neu dazusein. In feinsten Nuancierungen weist er die „mystische Erfahrung" an den Heiligen auf, u. a. Teresa von Ávila. Philosophisch nicht immer befriedigend erscheint Gottes Person als „das Seiende" gegenüber dem seienden Menschen (94/113). Wesentlicher ist, daß Brunner den Mut findet, gefördert von *F. Wulf SJ*, konsequent von der „Erfahrung" des Glaubens, von erfahrener Verwandlung zu sprechen. Daß dies dogmatisch verpönt war, ist mit ein Grund für den unüberwindlichen Drang z. B. der Jugend, Christus als Heilbringer zu erfahren, notfalls an Institutionen und Recht der Kirche vorbei. Mystische Erfahrung muß nicht elitär bleiben, wie Brunner meint. Daß Yogazentren sich so rasch vermehren, ist nicht nur Mode, sondern Not, die viele zur Gebetserfahrung drängt, ein „Zeichen der Zeit", verstanden von Spiritualen in Priesterseminaren und Ordenskonventen. Die Klarheit der Darstellung mystischer Phänomene als genuin christliche Erfahrung bleibt fast zu akademisch. Sie scheut davor zurück, bewährte „Techniken" zur Erlangung der Freiheit von den massiven Reizen dieser Welt zu lehren oder zu empfehlen.

JAKOBUS WÖSSNER (Hrsg.): **Religion im Umbruch.** Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1972, 419 S., 45.— DM.

Nicht nur in der wissenschaftlichen Forschung, auch in der Lebenspraxis vieler Menschen und in der Alltagsreflexion über Lebenspraxis von Menschen der westlichen Industriegesellschaften treten die Themen „Religion", Christentum", „Großkirchen" als unterschieden auseinander. Eine in ihren Erscheinungsweisen sehr unterschiedliche neue religiöse Sensibilität wirkt unter anderem als Kritik und Krise der altgewordenen christlichen und großkirchlichen Bestände. Die These, daß der gegenwärtige Zustand von „Religion, Kirche und menschlichen Institutionen ... einen Schwellenwert erreicht" habe, stellt der Herausgeber Jakobus Wössner dem Band „Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft" voran. Die Beiträge des Buches reichen von *Thomas Luckmanns* grundlegenden Reflexionen über „Religion in der modernen Gesellschaft" bis zu *Leo von Deschwandens* Forschungsansätzen zur Untersuchung einiger wesentlicher Aspekte der heutigen Situation des Priesters („Die Rolle des Gemeindepriesters zwischen Kirche und Gesellschaft"); sie reichen also von Luckmanns weitem Religionsbegriff („Menschwerdung ist Sozialisierung: Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge. Wenn man von einer religiösen Konstante sprechen will, so ist sie mit dieser Funktion gegeben. Sozialisierung als religiösen Prozeß zu verstehen heißt, den Menschen als religiöses Wesen zu definieren") bis zur Frage Deschwandens, ob der Pfarreipriester Motor sozialen Wandels sein oder werden könne. Dieser in mehrfacher Hinsicht gewichtige und konzentrierte Lektüre fordernde Band bringt unter den „Spezielle(n) Aspekte(n) von Religion und Kirche" auch *Niklas Luhmanns* Theoreme über „Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen". In Manuskriptform kursierten diese Überlegungen des Bielefelder Ordinarius für Soziologie längere Zeit als Geheimtip der Up-to-date-Theologie, zumindest „nördlich der Main-Linie". Nimmt man Luhmanns umfänglichen Text über „Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution" hinzu (erschienen als Band 85 der „Sammlung Luchterhand": Dahm/Luhmann/Stoodt, Religion — System und Sozialisation, Darmstadt und Neuwied 1972), dann hat die Auseinandersetzung mit dem funktional-strukturellen Religions- und Kirchenverständnis eine verläßliche Grundlage. Für Luhmann allerdings sollte sie in jedem Fall im Kontext seiner folgenreichen allgemeinen Theorieproduktion geschehen. Das wiederum schließt nicht aus, daß in dieser Diskussion die Theologie (und speziell etwa die neuen politischen Theologien) interdisziplinärer Gesprächspartner wird.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

DUQUOC, Christian. **Das Gebet.** In: Concilium. Jhg. 8 Heft 11 (November 1972) Vorwort

Das von der Sektion für Spiritualität verantwortete Heft widmet sich den Fragen des Gebets. Das einleitende und zusammenfassende Vorwort geht von der Feststellung aus, daß Beten nicht mehr selbstverständlich ist. Die Krise scheine hervorgerufen durch die wissenschaftliche und technische Beherrschung der Natur (vgl. dazu *H. W. Beck*, „Weltformel . . .", ds. Heft, S. 40). Es sei nicht leicht, das Gebet wieder zum Verständnis zu bringen. Darum bemühen sich zahlreiche Beiträge und Berichte, auch die Dokumentation von *P.-R. Cren* „Die Flöte Krischnas", die an ein neues Buch zum gleichen Thema von *C. F. v. Weizsäcker* erinnert. Erstaunlich ist der Bericht des Dominikaners *A.-M. Besnard:* „Der Einfluß asiatischer Meditationsmethoden" (S. 687 bis 690) mit den informationsreichen Anmerkungen über die weite Verbreitung von Zen und Yoga in Orden und Priesterseminaren Europas, um wieder die Gebetssammlung zu erlernen.

HAHN, Ferdinand. **Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts. Jhg. 23 Nr. 5 (September-Oktober 1972) S. 90—95.

Diese „exegetischen Grundlagen einer vergleichenden Pneumatologie" zielen darauf, das Geistverständnis neu zu bedenken, weil die Pneumatologie seit je das Stiefkind der christlichen Theologie war. Grundlage sei der Geist Gottes im atl. Verständnis. Durch das Ende der Prophetie sei daraus die Erwartung des „erloschenen Geistes" in der Endzeit geworden. In der Jesusüberlieferung ist Jesus alleiniger Träger des Geistes, den Jüngern und der Gemeinde wird er erst nach Ostern verliehen. Anhand der Paulinen meint Hahn, anstelle der traditionellen Entwürfe, die bei der Gotteslehre, bestenfalls bei der Christologie einsetzen, sollte eine biblische Theologie mit der Pneumatologie einsetzen (vgl. unten *H. Schultze* über Gloege). Das Johannes-Evangelium bringe in den Abschiedsreden Vorformen des trinitarischen Verständnisses. Hahn bedauert, daß die Ansätze einer Geist-Lehre in Pius' XII. Enzyklika „Mystici Corporis" und in „Lumen gentium" bisher nicht weiterentfaltet wurden.

Philosophie und Anthropologie

ERMECKE, Gustav. **Philosophie und Politik:** eine schicksalhafte Einheit. In: Internationale Katholische Zeitschrift. Jhg. 1 Heft 6 (November/Dezember 1972) S. 559—565.

Ermecke, Professor für christliche Gesellschaftslehre in Bochum, sucht in diesem Beitrag das Verhältnis von Philosophie und Politik grundsätzlich wie von der heutigen Situation her zu klären. Er stellt zunächst fest, daß Politik stets notwendig auf einem „bestimmten philosophischen Fundament aufbaut". Was mit beiden — Politik und Philosophie — gemeint sei, darüber lasse sich leider heute weder unter den Theoretikern noch unter den Praktikern Übereinstimmung erzielen. Die Definition von *M. Weber*, Politik als „Streben nach Machtanteil oder Beeinflussung der Machtverteilung" zwischen Staaten bzw. zwischen Machtgruppen zu verstehen, zwinge zur Unterscheidung zwischen einem Tatsachen- und einem Normbegriff von Politik. Doch das Problem liege in der „richtigen Anwendung von Macht in Beobachtung gültiger Normen". Die Politik gestalte den Bereich des Mit- bzw. Zwischenmenschlichen und sei damit „wesentlich Dienst von Menschen am Menschen". Hier zeige sich, daß die Anthropologie bzw. das Menschenbild Voraussetzung für den Einstieg in die Politik und für die Interpretation von jeder, auch der politisch zu gestaltenden Wirklichkeit sei. Im zweiten Teil geht Ermecke kurz auf die ideologisch orientierte kommunistisch-imperialistische und die individualistisch-liberalistische Politik ein und zeigt deren Ungenügen im Hinblick auf die „dritte Welt". Abschließend sucht er noch ein richtiges Verständnis christlicher Philosophie und Politik als möglich aufzuzeigen.

USLAR, Detlev von. **Begegnung als Prinzip des Psychischen und der zwischenmenschlichen Beziehung.** In: Universitas. Jhg. 27 Heft 11 (November 1972) S. 1193 bis 1200.

Der Verfasser skizziert hier so etwas wie eine psychologische Philosophie der Begegnung. Seelische Wirklichkeit, das Psychische, werde nicht nur im eigenen Ich, sondern ebenso ursprünglich in der Begegnung mit dem Du erfahren. Die Begegnung erschließe stets neue Horizonte. Dabei gehe vom Du ein Anspruch aus, der unsere Antwort herausfordere. Dieser Anspruch ist nach Uslar ein Absolutheitsanspruch, da uns in ihm die Unmittelbarkeit des Seins des Du aufleuchte. Diesem „Anspruch der Begegnung auf Einzigkeit und Ausschließlichkeit steht ein untergründiger Zusammenhang der Beziehungen untereinander gegenüber", da eine Begegnung immer in die vielen vorhergehenden Begegnungen eingebettet sei. Damit zeige sich seelische Wirklichkeit als geschichtlich. Philosophische Konsequenzen daraus habe z. B. *Schelling* gezogen, der vom Ich „als Prinzip der Philosophie" sprach, oder *Heidegger*, für den sich der „Zugang zum Sein in der Erfahrung der eigenen Existenz erschloß", oder *Martin Buber*, der eine Beziehung zum Es von der zum Du unterschied. Für die Psychologie folge daraus, daß die „tiefen Eigenschaften menschlichen Seins" sich „nicht einem rein objektivierenden Denken" erschließen.

Kultur und Gesellschaft

L'avortement. In: Lumière et Vie Tome XXI. Heft 109 (August/Oktober 1972).

Als ein Zeichen und einen Beitrag verantwortungsvoller Theologie will die Redaktion dieses Sonderheftes zur Problematik der Abtreibung ihre Arbeit verstanden wissen. Damit solle keineswegs die Diskussion dieses „verstecktesten Dramas unserer Zeit" beendet, sondern im Gegenteil erst richtig begonnen werden. Im ersten Beitrag versucht der Psychiater *M. Gillet* die Beweggründe für eine Abtreibung als eine Konfliktlösung darzustellen, die quasi als „Erfüllung eines symbolischen Aktes" zu betrachten ist. Der Arzt *M. Debout* stellt die traditionelle Unterscheidung zwischen Empfängnisverhütung und Abtreibung in Frage und fragt nach den Gründen, warum sich so viele Kräfte gegen eine Liberalisierung der Gesetzgebung aussprechen. Die Psychologin *H. Bonnet* schließlich ordnet die Liberalisierungsforderung in die Perspektiven der Bewegung zur Befreiung der Frau ein. Der Jurist *R. Boyer* warnt vor einer „naiven Gleichsetzung" von Gesetz und Moral (einer einzelnen Gruppe). Eine Reihe neuer Gesichtspunkte bietet auch der Philosoph *B. Quelquejeu* in seiner Abhandlung über die ethische Frage. Abschließend konfrontiert der Theologe *J. M. Pohier* die heute bekannten Fakten über die Entstehung des Lebens mit denen zum Zeitpunkt der Festlegung auf die heute noch angewandten theologischen Normen. Diese Präsentation von Meinungen verschiedener Fachkapazitäten könnte sicherlich nicht nur in Frankreich, sondern auch bei uns zur Fortsetzung einer ernsthaften Diskussion der Problematik beitragen.

Politik der Nachfolge. Zum Bonhoeffer-Jubiläum. In: Evangelische Theologie. Jhg. 32 Heft 6 (November/Dezember 1972).

Das Heft veröffentlicht vier Hauptreferate, die 1971 auf dem Bonhoeffer-Kongreß gehalten wurden, um sich „dem illegitim verschwiegenen politischen Bonhoeffer zu stellen". *E. Feil* beginnt mit „Das Weltverständnis Dietrich Bonhoeffers" (S. 511—529), ein Ertrag seiner Monographie über „Die Theologie D. Bonhoeffers (Kaiser—Grünewald, München/Mainz 1971), die bereits das politische Engagement herausgearbeitet hatte. — *W. J. Peck* stellt „Theologie und Politik in Bonhoeffers Beziehung zum Judentum" dar (S. 530 bis 549). — *J. Schwarz* behandelt in „Leiden und Lernen" (S. 550—560) den politischen Sinn von B.s Leidenstheologie, die eine erhebliche Rolle bei ihm gespielt hat. — *P. Lehmann* ergänzt das Thema „Politik der Nachfolge" (S. 560—579). — Der Biograph B.s, *E. Bethge*, faßt zusammen: „Politik ohne Kirche — Kirche ohne Politik?" (S. 579—594) gegen den Satz: „Kirche muß Kirche bleiben." Es sei falsch, wieder zu einem Ideal des Un- und Apolitischen zurückzukehren. Die Front dieser Beiträge ist gegen den Kurs der VELKD und ihren vordringenden Einfluß in der EKD gerichtet.

Personen und Ereignisse

Zum neuen Vorsitzenden der Sachkommission X („gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation") der Gemeinsamen Synode der Deutschen Bistümer der Bundesrepublik wählten die Mitglieder der Kommission den Missionswissenschaftler und Schriftleiter der Zeitschrift „Die Katholischen Missionen", *Ludwig Wiedenmann SJ.* Wiedenmann war bisher Vorsitzender der Arbeitsgruppe „Mission" innerhalb der Sachkommission X (Ökumene). Als Kommissionsvorsitzender ist er Nachfolger von Prälat *Wilhelm Wissing,* dem Präsidenten der „Missio international", der sein Amt als Kommissionsvorsitzender aus gesundheitlichen Gründen niedergelegt hat und aus der Synode ausgeschieden ist.

Ende November 1972 starb im Alter von 67 Jahren der frühere Kapitelsvikar der böhmischen Diözese Leitmeritz, *Eduard Oliva.* Oliva war von 1953 bis 1968, der Zeit der Amtsbehinderung von *Stefan Trochta,* Kapitelsvikar in dessen Diözese. Er hatte sich seinerzeit an einer von Theologieprofessoren, Priestern und Theologiestudenten gemeinsam abgefaßten Entschließung beteiligt, die das staatliche Kirchenamt um Freilassung von Trochta gebeten hatte. Die Absetzung des früheren Vorsitzenden der Friedenspriesterbewegung, *Josef Plojhar,* war — obwohl er selbst Friedenspriester war — seiner Initiative zu verdanken. Oliva lebte seit einigen Jahren als kranker Mann im Ruhestand.

Anfang Dezember wurde Titularerzbischof *Sandor Klempa* zum Nachfolger des im Frühjahr 1972 verstorbenen Vorsitzenden des auswärtigen Ausschusses der ungarischen Bischofskonferenz, des Erzbischofs *Pal Brezanoczy* gewählt. Bischof Klempa war bis zum Frühjahr 1972 Apostolischer Administrator der Diözese Besprem gewesen, hatte aber seit dieser Zeit kein kirchliches Amt mehr bekleidet. Er wolle sich jetzt, so erklärte er nach seiner Wahl, ganz der neuen Aufgabe widmen und vor allem die Kontakte zu den westlichen Kirchen intensivieren. Er wolle diese, so kündigte er an, über die wirkliche Lage der ungarischen Kirche aufklären.

Anfang Dezember verurteilte das Bezirksgericht in Ostrau den katholischen Geistlichen *Jaroslav Studeny* wegen illegaler Verbreitung religiösen Schrifttums zu viereinhalb Jahren Gefängnis. Ihm wurde vorgeworfen, als Gemeindepfarrer von Bölten von Mitte 1970 bis Anfang April 1972, dem Zeitpunkt seiner Verhaftung, religiöse Schriften hergestellt und mit Gewinn und durch Vermittlung anderer Personen in der ganzen ČSSR verkauft zu haben. Es handelte sich bei diesen „Schriften" jedoch lediglich um katechetische Texte in Form von bebilderten losen Blättern. Sie wurden zudem in einer staatlichen Druckerei mit Genehmigung des Kapitelsvikars von Olmütz, *Josef Vrana,* gedruckt, um den Religionslehrern eine Arbeitshilfe zu bieten. Mit dem Erlös wurden 16 Kirchen und Kapellen restauriert.

Wie Ende November das Informationsbulletin des Ökumenischen Rates der Kirchen bekanntgab, wurde der russisch-orthodoxe Metropolit *Paul (Goličev)* auf Anordnung des staatlichen Rates für die Angelegenheiten der Religion aller seiner Amtsfunktionen enthoben. Der Metropolit hatte — nach 1914 mit seinen Eltern emigriert — am Institut Saint-Serge in Paris seine theologischen Studien absolviert und war nach dem Zweiten Weltkrieg in die Sowjetunion zurückgekehrt. Nach einer Lehrtätigkeit an der Geistlichen Akademie in Leningrad war er von 1964 bis Januar 1972 Metropolit der Diözese von Novosibirsk. Sein Eintreten für eine wirkliche Trennung von Kirche und Staat führte zu seiner Versetzung in die Kleindiözese von Vologda. Ende vergangenen Jahres verlor er auch diesen Posten.

Zum Generalsekretär der Nationalen Konferenz der Bischöfe der USA und der Katholischen Konferenz der USA wurde *James S. Rausch* ernannt. Er ist damit Nachfolger von Bischof *Joseph L. Bernardin,* der dieses Amt fünf Jahre innehatte und jetzt zum Erzbischof von Cincinnati ernannt worden ist. Die Wahl von Rausch erfolgte einstimmig auf brieflichem Wege durch die dafür zuständigen Gremien beider Konferenzen. Der jetzt 44jährige wurde bereits im Januar 1970 stellvertretender Generalsekretär der U. S. Catholic Conference und damit enger Mitarbeiter von Bischof Bernardin.

Der im Juli 1968 wegen der Vernichtung von Einberufungsbefehlen der US-Armee zu sechs Jahren Haft verurteilte amerikanische Josephiten-Pater *Philip Berrigan* ist am 20. Dezember durch Gnadenerweis „probeweise" aus dem Gefängnis entlassen worden. Diese Entscheidung kam überraschend. Wichtigste Auflage für ihn: monatlich muß er sich melden und darf vorläufig nicht ohne Erlaubnis den Bundesstaat Maryland verlassen. Berrigan und sein Bruder, der Jesuit *Daniel Berrigan,* waren durch ihre spektakulären Aktionen gegen den Vietnam-Krieg bekannt geworden. Jetzt wird sich Philip Berrigan voraussichtlich wieder dem Hauptziel seines Ordens, der Betreuung der amerikanischen Negerbevölkerung, widmen.

Der Chefredakteur der katholischen rhodesischen Wochenzeitung „Moto", Pater *Albert Planger,* Mitglied der Schweizer Missionsgesellschaft Bethlehem (Immensee), wurde wegen Verbreitung eines „subversiven Artikels" in seiner Zeitung zu fünf Monaten Gefängnis mit Bewährung verurteilt. Bei dem beanstandeten Artikel handelte es sich um ein Hirtenwort des Vorsitzenden der rhodesischen Bischofskonferenz, Bischof *Donal Lamont* von Umtali, in dem die rhodesische Verfassung und Regierung wegen ihrer Politik gegenüber der schwarzen Bevölkerung kritisiert wurden. Im Jahre 1970 war sein Vorgänger und Landsmann, *Michael Traber,* nach einer fast gleichlautenden Anklage von den Behörden des Landes verwiesen worden.

Kardinal *Stephan H. Kim* von Seoul konnte nach bisherigen Meldungen noch nicht wieder nach Südkorea zurückkehren. Zum Zeitpunkt der Verkündigung des Kriegsrechts in seinem Lande befand sich der Kardinal außerhalb der Grenzen. Kurz zuvor hatte er noch die Ausnahmegesetze und andere Machenschaften des Präsidenten in einem Hirtenwort scharf kritisiert. Es wird allgemein angenommen, daß der Kardinal jetzt nach der Abstimmung über eine neue Verfassung und der Aufhebung des Kriegsrechtes wieder die Möglichkeit zur Rückkehr nach Seoul erhalten wird.

Dieser Ausgabe liegt eine Mitteilung an die Leser bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Herder Korrespondenz

Heft 2
27. Jahrgang
Februar 1973

Wir kommen nicht weiter, wenn wir in das Gejammer über die schlechten Zeiten einstimmen und das, was da ist, miesmachen. Aber wir bleiben erst recht auf der Strecke, wenn wir uns etwas vormachen. *Franz Kamphaus*

Gesellschaft – Fetisch oder Buhmann?

Das Ringen um den gesellschaftlichen Auftrag der Kirche gehört zu den *beherrschenden Problemen* der kirchlichen Diskussion der letzten Jahre. Das Problem beschäftigt nicht nur jene, die ihr Christsein in neuen Formen gesellschaftlicher Verantwortung bezeugen und zugleich erfahren wollen, es ist auch dort am Werk, wo man eigentlich das Gegenteil von solcher Verantwortung praktiziert, wo man aus Enttäuschung über den langsamen oder kaum spürbaren Wandel von Strukturen in Kirche und Gesellschaft resigniert, wo man nur über die Strukturen schimpft, ohne zu deren Änderung beizutragen, oder wo man sich in eine rauschhafte oder auch nur passive Innerlichkeit flüchtet. Das Hauptproblem ist dabei nicht mehr nur die geschichtlich bedingte Entfremdung von Kirche und Gesellschaft, sondern wird immer stärker das verfremdete zeitgenössische Bewußtsein von der Gesellschaft: von dem, was sie ist, wer sie trägt und was sie leisten kann.

Unebenheiten des Bewußtseins

Dieses Problem ist zu allgemein, um es in wenigen Sätzen zu beleuchten, und zugleich zu konkret, um es guten Gewissens beiseite schieben zu können. Gehen wir einmal von unserem profanen Bewußtsein aus, so beruht es heute auf einem doppelten *gedanklichen Ungleichgewicht:* auf der einen Seite stehen diejenigen, die das Wohl des Menschen und seine gesellschaftliche Zukunft vornehmlich von der Wahrung der individuellen Freiheit erwarten, sie sehen darin die vorherrschende, wenn nicht die alleinige regulative Kraft nicht nur der zwischenmenschlichen Beziehungen als Beziehungsfeld von Individuen, sondern der gesellschaftlichen Ordnung insgesamt. Auf der anderen Seite stehen die Strukturgläubigen, die, marxistisches und frühaufklärerisches Gedankengut vielfältig kombinierend und variierend, den Ursprung aller Gewalt und Ungleichheit, aller Diskriminierung und aller echten und unechten Unterdrückung überwiegend, wenn nicht ausschließlich, in den „Strukturen", in den „gesellschaftlichen Verhältnissen" oder gar in erster Linie im „politischen Status quo" suchen. Man sagt, beide Auffassungen lösten sich in der Geschichte gewissermaßen zyklisch ab oder stünden im Konflikt der Generationen schroff gegeneinander: die ältere Generation optiere für die *Freiheit* (und meine Sicherheit), die jüngere für die *Gleichheit* (und meine Freiheit). Die einen sehen ihre gesellschaftlichen Pflichten vornehmlich im Rahmen der interpersonalen Beziehungen, die anderen in der vom Individuum verselbständigten repressiven Ordnung.

In Wirklichkeit ist aber alles etwas komplizierter und widersprüchlicher. Die Strukturkritiker ertappt man immer wieder bei der schlichten, teils unbewußten, teils unreflektierten Übertragung von Gesetzen des zwischenpersonalen Bereichs und der von diesem geprägten Primär- auf die gesellschaftlichen Großgruppen (zu denen, gesellschaftlich gesehen, auch die Kirche gehört) und auf die staatliche Gesetzgebung. Sie verfremden so gewissermaßen die relative Eigengesetzlichkeit des makrosozialen Raumes, indem sie diesem Gesetze der individuellen Lebensräume überstülpen. Dies verwundert nicht weiter, denn nur hier, gleichsam noch im Raum des Nichtspezialisierten, läßt sich Gleichheit unvermischt beschreiben und nachweisen. Die Verfechter der individuellen Freiheit als *Grundmuster* gerechter gesellschaftlicher Ordnung neigen nicht nur dazu, mit der Tugend der Gerechtigkeit großzügig umzugehen, sondern nehmen in Theorie und Praxis immer wieder autoritäre, gar nicht freiheitsfördernde gesellschaftliche und politische Organisationsformen in Kauf. Aber auch die Sache mit dem zyklischen Wechsel scheint eine schlecht unterbaute Theorie zu sein. In Wirk-

lichkeit prägen gegenwärtig beide Elemente fast gleich stark das Bewußtsein, häufig das Bewußtsein ein und derselben Gruppe, wenn nicht gar als Zeichen eklatanter Schizophrenie in ein und derselben Person.

Gesellschaft als Projektionsobjekt

Trotz oder gerade wegen mancher untergründiger, wenn auch negativ erfahrener Übereinstimmungen geht schon die theoretische Auseinandersetzung darüber, was Gesellschaft ist und wie sie gebaut sein soll, wie sie zum Wohle des Einzelnen funktionieren soll, selten ohne ideologische Erregung und ohne Polemik vor sich.

Für den einen ist die Gesellschaft zu einer Art *Hypostase subjektiver Wünsche* geworden, Konzentrat verhinderter Glücksvorstellungen. Möglicherweise hat hier bereits eine Verschiebung stattgefunden oder findet noch statt, die für das politische und gesellschaftliche Leben nicht unproblematisch ist, nämlich eine fast ins Unendliche *gesteigerte Erwartungshaltung* gegenüber der Gesellschaft oder gegenüber ihrer politisch verfaßten Konkretion: dem Staat. Es wird vermutlich nicht die geringste Aufgabe staatlicher Führung der nächsten Jahre und Jahrzehnte sein, mit dieser gesteigerten Erwartung fertig zu werden, zumal es sich dabei offenbar um eine Schwergewichtsverlagerung von geradezu metaphysischem Ausmaß handelt: um eine Verlagerung religiöser Postulate ins Gesellschaftliche, wobei die Postulate die Intensität des Religiösen behalten oder im Zustand des Ersatzes sie noch verdichten. Die Feuerbachsche Projektionshypothese ließe sich heute, so scheint es, fast eher auf das Verhältnis zur Gesellschaft als auf das Verhältnis zu Gott anwenden. Es scheint also etwas daran zu sein, an jenem in letzter Zeit öfters vernommenen, leicht pessimistischen kulturkritischen Satz, der besagt, daß der Ausfall von Sinn für das Numinose oder auch schlichter der Ausfall an Transzendenzerwartung zur Folge hat, daß all dieses Erwartungspotential nun der Gesellschaft überantwortet wird. Aber keine Gesellschaft kann solchen Erwartungen entsprechen. Sie müssen früher oder später als bloße *Projektionen* entlarvt werden, und dann ist der Konflikt, ob er in Resignation oder Umsturz umschlägt, ob er chiliastische oder anarchistische Züge annimmt, unausweichlich.

Das sind die einen: Sie sind mit den *Strukturgläubigen* keineswegs identisch; zahlreicher sind womöglich die *sozialen Konsumenten*, die einfach schlicht erwarten, daß die „Gesellschaft" möglichst alle Lebensprobleme löst. Es gibt auch die anderen, die in vage Ordnung sich verflüchtigen lassen, was die einen als Fetisch, als Träger aller Schuld und Hoffnung, vor sich aufbauen. Für sie ist sozialphilosophisch Gesellschaft nicht greifbar, es sei denn als Wechselspiel zwischen der Summe der Einzelnen. Für sie gibt es gesellschaftliche Kräfte: den Markt, die Interessengruppen, das Machtgleichgewicht, aber, wenigstens in der Theorie, keine Gesellschaft, die, da der Mensch immer gesellschaftlich konstituiert ist, diesen ursprünglich bestimmt, die mit unabgeleiteter Eigengesetzlichkeit ausgestattet ist und deswegen in ihrer vollen Wirklichkeit nur *dialektisch* vermittelt werden kann.

Problematische Vereinfachungen

Und so einseitig solche Theorien und aufgewärmten Pseudotheorien sind, so dünnblütig sind auch die „operationalen" Begriffe, die man sich für die praktische Gesellschaftskritik zurechtlegt.

Als Beispiel sei nur an das Stichwort *Leistungsgesellschaft* erinnert (vgl. auch ds. Heft, S. 72). Die Klagen darüber füllen Bände. Man spricht vom *Leistungsprinzip* und subsumiert darunter vieles, was wenig mit Leistung, aber viel mit dem *Grad gesellschaftlicher Verflechtung* und Abhängigkeit im arbeitsteiligen Wirtschafts- und Lebensprozeß zu tun hat. Man verwechselt oft Ursache und Wirkung und unterschlägt die Tatsache, daß unser Konsumprestige der eigentliche Motor für das ist, was wir als Leistungsgesellschaft kritisieren. Man scheint noch mehr zu übersehen, daß wir uns bereits in einer Phase befinden, in der der gesteigerte Konsumwille in der Wirkung umschlägt, jedenfalls nicht mehr nur Leistung provoziert, sondern noch mehr Leistung behindert. D. h., man muß wohl genauer differenzieren: Die Leistungserwartung verschiebt sich in westlichen Gesellschaften ganz anders als in den kollektivistischen Systemen des Osten wiederum vom Einzelnen auf die gesellschaftlichen Institutionen, vorab auf den Staat, von dem man Wohlstand und Vorsorge erwartet. Was als Streß, als *psychische und physische Überforderung des Einzelnen*, beklagt wird, ist vermutlich mehrheitlich nicht durch Leistungszwang, im Sinne des Zwangs zu produktivem Verhalten verursacht, sondern ist, was den Arbeitsprozeß angeht, verursacht durch die Monotonie automatisierter Herstellungsmethoden und zum noch größeren Teil bedingt durch Folgen intensiver Sozialisation: durch Verstädterung, durch die Verdichtung des Verkehrs, durch die Verengung des Wohnraums, durch Verkleinerung des sozialen Lebens- und Aktionsradius, durch die Enge sog. privaten Glücks, durch die fast unüberbrückbare *Aufspaltung von privatem und öffentlichem Leben*. Es ist nicht ersichtlich, wie für die Mehrheit der Bevölkerung der Leistungsdruck aus überhöhtem Arbeitszwang kommen sollte, gibt es doch schon seit längerer Zeit ganze Industrien und Werbebranchen, die es sich angelegen sein lassen, die länger werdende Freizeit — von der „Heimbeschäftigung" bis zum „aktiven Urlaub" — sinnvoll ausfüllen zu helfen.

Solche *Simplifizierungen gesellschaftlicher Begrifflichkeit* bzw. solcher Aspekte des gesellschaftlichen Lebens, deren Stellenwert innerhalb des Gesamtsystems, auf der Wirkskala der verschiedenen Sozialfaktoren, bereits zu sinken

beginnt, zeigt ein *Sozialpsychologisches Grunddatum* unserer Tage an: die Neigung, um so leichtgläubiger einen Ausschnitt der Wirklichkeit für das Ganze zu nehmen, je differenzierter und je unüberschaubarer dieses Ganze wird. Diese Neigung produziert eine starke Emotionalität, die einmal in Aggression, ein andermal in Lähmung und Gleichgültigkeit umschlägt.

Dies ist sicher ein Problem der Pädagogik, das dadurch verschärft wird, daß das gesamte Schul- und Erziehungssystem vor allem die Bildung des wirtschaftlichen Bewußtseins, das für eine nüchterne Beurteilung gesellschaftlicher Zusammenhänge eine wesentliche Voraussetzung ist, „dem Kleinraum der persönlichen Erfahrung . . . oder den extremistischen Eiferern, die mit Freude diese Leerräume ausfüllen", überläßt (Prof. *Erich Dauenhauer* in FAZ, 6. 1. 72).
Dieser Tatbestand ist aber nur zum Teil ein Problem von Erkenntnis, er ist noch mehr ein Problem der Moral: negativ gesagt auch eine Folge des Nachhinkens unseres sozialethischen Bewußtseins hinter der menschlich-technischen Konstruktion der Wirklichkeit. Wir haben noch gar nicht die moralischen Kategorien entwickelt für ein der Differenziertheit unserer Gesellschaft angemessenes, ihre Gesetze achtendes und sie nicht verkleinerndes, subjektiv vereinnahmendes oder verfremdendes sittliches Verhalten. Dieser Mangel beruht natürlich ein Stück weit auch auf unzureichender empirischer und anthropologischer Erkenntnis, aber es geht dabei doch um eine eigene Dimension: um die Qualität der Verantwortung, deren wir fähig oder nicht fähig sind.

Die Kirche ist mitbetroffen

Nimmt man diese Dimenson ins Visier, dann stellt sich fast von selbst die Frage, welche spezifische Verantwortung der Kirche nicht nur gegenüber der Gesellschaft insgesamt, der Gesellschaft schlechthin, sondern gegenüber *dieser* Gesellschaft in *diesem* Diskussions- und Emotionsstadium aufgegeben ist. Oder noch konkreter: was die Kirche dazu beitragen kann, die angewachsene Emotionalität im Umgang mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit abzubauen bzw. in verantwortbare Bahnen zu lenken.

Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß die Kirche in diesem Punkt eine spezielle Verantwortung hat: Sie ist ja selbst Teil dieser Gesellschaft und fordert von sich selbst, Gewissen in dieser Gesellschaft zu sein. Es kommt noch hinzu — auch dies wurde in den letzten Jahren häufig wiederholt —, daß gerade diese Gesellschaft auf dem Boden des Christentums gewachsen ist, auch wenn die Kirche, jedenfalls unsere katholische Kirche, diese erst sehr spät, endgültig eigentlich erst durch „Gaudium et spes", als legitimes Kind anerkannt hat, zu einer Zeit also, wo das Kind, gemessen an seiner sozialen Mächtigkeit, ihr längst entwachsen war.

Damit türmen sich aber auch schon die schier unlösbaren Probleme. Als Teil dieser Gesellschaft laboriert die Kirche nicht wenig auch an den *gleichen* Krankheiten. Was eingangs über das doppelte Ungleichgewicht im Gesellschaftsverständnis gesagt worden ist, finden wir in abgewandelter Form auf der Ebene der Kirche wieder, auch bei der Formulierung ihrer eigenen Gesellschaftsbezogenheit. Die Spannung zwischen denen, die christliche Verantwortung für den Menschen, den kirchlichen Auftrag überhaupt, fast nur von der Gesellschaft her, wenn nicht gar bloß unter dem Gesichtspunkt des gesellschaftlichen „Nutzens" begreifen möchte, und denen, für die der Glaube alles ist, ohne daß in der Glaubens- und in der Kirchenpraxis den Strukturen im Guten wie im Bösen ihr Eigengewicht zuerkannt wird, ist noch nicht überbrückt. Dies gilt, selbst wenn gegenwärtig wieder mehr vom geistlichen Rückzug in den Raum zwischenpersonaler Beziehungen gesprochen wird (vgl. ds. Heft, S. 66). Die Kirche nimmt also selbst Teil an der Unsicherheit der Interpretation sozialer Verhältnisse, und sie ist von solcher Unsicherheit um so mehr geschüttelt, je stärker sich die verschiedenen *Zeitströmungen* auch in ihr ausbreiten, ohne daß damit die Fremdheit gegenüber dem gesellschaftlichen Wandel schon überwunden wäre. Man merkt es in der Kirche nur nicht so stark, weil man trotz aller Bereitschaft, Verantwortung für die Gesamtgesellschaft mitzutragen, stärker mit der Sicherung der Glaubensgrundlagen und damit auch stärker mit sich selbst beschäftigt ist.

Dennoch, was kann die Kirche beitragen, um eine gefährliche Emotionalität in gesellschaftliche Verantwortung umleiten helfen zu können? Sie kann bzw. sollte vor allem folgendes tun:

1. Sie muß selbst wissen, wie ihr Auftrag in der Gesellschaft lautet. Wir haben uns seit „Gaudium et spes" daran gewöhnt, gesellschaftsbezogener zu sprechen, aber die Formulierung des eigenen Auftrags geschieht meist unspezifisch durch Wendungen wie: Kirche und Leben, Verantwortung der Kirche für den Aufbau der Gesellschaft. Aber was hat die Kirche gesellschaftlich dem „Leben" zu vermitteln? Welche *spezifische* Verantwortung hat sie im Aufbau der Gesellschaft? Doch nicht die, mit anderen gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen, mit dem Staat oder den Verbänden wettzueifern, wie man am besten ein politisches, wirtschaftliches oder rechtliches Problem, sagen wir extrem, ein Verkehrsproblem löst. Die Kirche kann auch nicht eine Einrichtung konkurrierender Gesellschaftskritik sein. Sie hat sich in erster Linie darum zu kümmern, daß vom Glauben her der Mensch in dieser Gesellschaft in allen seinen Bezügen, vor allem in den nicht innergesellschaftlich auflösbaren transzendenten Bezügen, zum Ausdruck kommt. Hier muß sie auch das Maß gesellschaftlicher Gerechtigkeit nehmen. Es genügt weder, sich systemkonform zu geben noch sich als Kirche der Armen zu deklarieren.

2. Um diesen Auftrag, der im strengen Sinn *welthafter Glaubensdienst* ist, zu erfüllen, muß sie die Gesellschaft in ihren empirischen wie in ihren transempirischen Sinnzusammenhängen *kennen*, sonst wird sie selbst der Ideologisierung verfallen und sich immer wieder jenen verbinden, die Fetische und Kurzformeln anzubieten haben, aber keine genaue Kenntnis der Realität, die aber mit Hilfe solcher Fetische und Kurzformeln die Realität „politisch" instrumentalisieren. Wir werden also in der Kirche, die Klärung des eigenen Gesellschaftsbezuges vorausgesetzt, uns zuallererst um eine saubere Erfassung der Gesetze gesellschaftlichen Zusammenlebens bemühen müssen. Das gilt in besonders aktueller Weise auch für den Begriff Leistungsgesellschaft, mit dem sich die Gemeinsame Synode nach wie vor beschäftigt. Nur wenn der ganze Komplex, von den vielen sprachlichen, psychologischen und politischen Mißverständnissen befreit, auf seinen realen Kern gebracht ist, lassen sich auch wirksame Modelle und Regeln zur Überwindung ihrer negativen Wirkungen, auch ihrer Wirkungen auf benachteiligte Gruppen angeben und ein Stück weit beheben. Die Lehrstühle für christliche Gesellschaftslehre, um die es so still geworden ist, hätten hier in Zusammenarbeit mit ihren Kollegen aus den empirischen Fächern einen präzisen und zugleich gewichtigen Lehr- und Forschungsauftrag, nicht zuletzt um einen gezielteren Umgang von Theologen und kirchlichen Amtsträgern mit gesellschaftlichen Fragen zu sichern. Dies wäre um so wichtiger, als, wie *Henno Helbling* vor einiger Zeit anmerkte (NZZ, 27. 8. 72), die Befugnis der Kirchen in gesellschaftlichen Fragen sich praktisch am Urteilsvermögen derer (entscheidet), die im Namen der Kirchen auf die bestehenden Verhältnisse einwirken können.

3. Die Kirche könnte vielleicht einen noch konkreteren Beitrag zum Abbau von Emotionalität im Verständnis von Gesellschaft beisteuern, indem sie ihre Bildungseinrichtungen, vor allem ihre Akademien und die anderen Stätten der Erwachsenenbildung, mehr für die Begegnung und die Aussprache zwischen Anhängern verschiedener Gesellschaftsideologien und konträrer Systemanalysen nützt. Die französischen Bischöfe haben in ihrem Schreiben über Kirche und Politik vom Oktober 1972 der Kirche ihres Landes diese Anregung für den politischen Bereich gegeben; sie hat für die Erörterung und Klärung ideologisch verfremdeter gesellschaftlicher Tatbestände nicht weniger Sinn. Wir, die Kirche, könnten dabei lernen, und das Gelernte könnte sowohl auf die sozialen Bildungseinrichtungen der Kirche wie auf ihre Sozialverkündigung zurückwirken. Ein Mehr an mühseliger, weil gründlicher Diskussion, könnte so auch ein Mehr an eigener Standpunktsicherheit bedeuten. *D. A. Seeber*

Kirchliche Vorgänge

Kongreß italienischer Zeitschriften in Florenz

Eine Gruppe von zwölf italienischen Zeitschriften, die sich selbst zur kirchlichen Avantgarde zählen, versammelte sich vom 15. bis 17. Dezember in Florenz zu einem eigenen Kongreß. Der Zweck der Zusammenkunft war, vom gegenseitigen Gedankenaustausch abgesehen, sich selbst und den Lesern bzw. Sympathisanten gegenüber schlüssig zu werden, welche Aufgaben der religiös-kirchlichen Information im Kontext der italienischen Gesellschaft gestellt sind. Die bekanntesten in Florenz vertretenen Zeitschriften waren „Idoc-int" (ital. Ausgabe, Rom), „Testimonianze" (Florenz, gegründet und geistig geführt von dem Skolopianerpater *Ernesto Balducci*), „Il Regno" (Bologna), „La Rocca" (Sprachrohr der Gruppe „Pro Civitate Christiana" in Assisi). Die Tagung war öffentlich. 300 Personen nahmen insgesamt daran teil. Bei den in Florenz vertretenen Publikationsorganen handelte es sich durchwegs um Zeitschriften der sog. katholischen Linken.

Standortbestimmung auf der Linken

Zum Verständnis dieses Kongresses ist einiges vorauszuschicken: Nach *Jahren des enthusiastischen Neubeginns* unmittelbar nach dem Konzil, in denen ein grundlegender Wandel der Kirche in Italien so manchem zum Greifen nahe schien, nach den Erwartungen, die die Mobilmachung der Jahre 1968 bis 1970 im politischen Bereich geweckt hatte, durchlebt die katholische Linke gegenwärtig eine Phase des Bilanzierens und Prüfens. Die große Frage, die sie sich stellt, lautet: Warum sind die Erwartungen jener Jahre enttäuscht worden? War die Nachkonzilszeit nur ein kurzlebiger Aufbruch? Kann der *Weg des (gemäßigten) Reformismus* auch jetzt noch zu einem Ziel führen?

Der gemäßigte, aber stark intellektuell geprägte Reformismus war die „Richtung" gewesen, die die Zeitschriften gleich nach dem Konzil unterstützten. Doch die Hoffnungen, die den Anfang beflügelten, rieben sich sehr bald an

jenen beherrschenden Kräften des katholischen Italien, die vornehmlich daran interessiert sind, daß alles so bleibt, wie es einmal war. In manchen Sektoren des katholischen „Progressismus" wurde schon damals bezweifelt, ob man mit einem gemäßigt reformistischen Programm in der Lage sein würde, grundlegende Reformen zu propagieren und durchzusetzen. Jene Kräfte treten mit dem Reizwort *„alternative"* (der Titel einer Wochenschrift des MPL — Movimento Politico dei Lavoratori, der „Politischen Arbeiterbewegung" des Ex-Vorsitzenden der ACLI, *Luigi Labor*, die bei den letzten Parlamentswahlen nicht einmal einen Achtungserfolg erzielt hatte) unter einem Programm an, das eine Art Gegengesellschaft sozial-reformerischer Prägung zum jetzigen kirchlichen und politischen Leben Italiens darstellen soll. Es ist klar, daß die Sympathisanten dieser Strömungen — verschiedene Basisgruppen, ACLI, MPL — im politischen Spektrum Italiens links bis ganz links angesiedelt sind, vom Reformflügel der DC bis zu den Linkssozialisten (PSI) und zu den Kommunisten.

Es war die *Zielsetzung* des Florentiner Kongresses, sich über den Weg zwischen dem gemäßigten Reformismus und dem Programm der „alternative", das das Bekenntnis zum Klassenkampf mit einschließt, klarzuwerden. Den Anstoß dazu gaben offensichtlich zwei Vorgänge: im politischen Bereich das Ergebnis der *Wahl vom Mai 1972*, das zu einer Ablösung des Centro-sinistra durch eine stärker konservativ geprägte Regierung des Zentrums unter (vorläufigem) Ausschluß des PSI führte; im kirchlichen Bereich die *Neuorientierung der ACLI*, der christlichen Arbeiterbewegung Italiens, der seit ihrer radikalen Wendung zu einem sozialistischen Programm in den letzten zwei Jahren und nach der Abspaltung von zwei Minderheitengruppen nun endgültig klarwerden mußte, daß der Episkopat und der Vatikan nicht gewillt sein würden, diese ihre Entscheidung hinzunehmen oder gar zu billigen.

Verschiedene Richtungen

Es gehört zum Selbstverständnis der genannten Zeitschriften, daß religiöse Information niemals von den politischen und gesellschaftlichen Aspekten absehen kann, die sie selbst widerspiegelt. Nicht aus Zufall zeigen alle christlich orientierten Basisgruppen, die dem italienischen Katholizismus gegenwärtig so lebhafte und mannigfaltige Züge einprägen, sowohl ein starkes religiöses wie ein ebenso starkes gesellschaftliches Engagement.

Am Beginn der Florentiner Tagung stand eine Art *Rechenschafts- und Besinnungsbericht* von Pater *Ernesto Balducci*, dem führenden geistlichen Kopf unter der katholischen Linken. Der Bericht war im Team erstellt worden. Die Zeitschriften wollten damit ihren Sympathisanten und Lesern ihre eigene Situation innerhalb des gegenwärtigen politischen und kirchlichen Lebens Italiens vergegenwärtigen.

Durch ihren Sprecher räumten die Zeitschriften ein, *Mitursache der Aufbruchstimmung während des Konzils und der unmittelbaren Nachkonzilszeit* gewesen zu sein. Von ihnen waren in der Tat nicht wenig erneuernde Impulse ausgegangen. Auf der Suche nach einem neuen „Gesicht", das der italienische Katholizismus nach dem Konzil hätte finden sollen, hatten die Zeitschriften den Weg des Reformismus als den ihnen gemäßen angesehen: Man glaubte durch eine intelligente Erneuerungsarbeit, durch die Reform der kirchlichen Strukturen (Kurie, Diözesen, Seminare, Pfarreien) und der Verbindungslinien zwischen Kirche und Staat (Konkordat, konfessionelle Partei) dieses neue Gesicht schaffen zu können.

Diese Periode des Enthusiasmus führte jedoch zu der *kirchlich-politischen Polarisierung* der Jahre 1968 bis 1971: auf der einen Seite die Basisgruppen, die studentische Kontestation, die Option der ACLI für den Sozialismus, die Gemeinden des Isolotto und der Oregina in Florenz bzw. in Genua; auf der andern Seite die defensive Haltung seitens der kirchlichen Institutionen: verschiedene Basisgruppen erregten das Mißtrauen der Bischöfe, der Isolotto geriet sogar in einen Zivilprozeß (wegen „Gotteslästerung"), die ACLI handelten sich erwartungsgemäß die Absage der Bischofskonferenz und auch des Papstes ein. Die Unruhen an den Universitäten führten zum Masseneinsatz von Polizei. Die Wahlen vom letzten Mai machten in der Perspektive dieser Zeitschriften endgültig klar, daß die Reformideen nur von einer *kleiner Minderheit* aufgenommen werden und daß der Durchschnittschrist sich nicht von den traditionellen Formen seines politischen und religösen Bekenntnisses trennen will.

Angesichts dieses Mißerfolges spontaner Reformbewegungen wollte *Attilio Monesta* (Testimonianze) in einem anschließenden Referat zwei Folgerungen für den künftigen Weg ziehen: Erstens, er befürwortete eine klare Annäherung an die kommunistische Partei, weil sie am ehesten in der Lage sei, die Reformanliegen in den verschiedenen Sektoren des öffentlichen Lebens zu vertreten. Zweitens, eine engere Verbindung der Zeitschriften mit den Spontanbewegungen, d. h. mit den Gruppen, Organisationen und Kreisen, die politisch im allgemeinen links angesiedelt sind. Drittens, eine größere Sensibilisierung des Mittelstandes, aus dem die Intellektuellen, die in erster Linie die Leser der Zeitschriften sind, größtenteils herkommen.

Diesem Referat folgten einige grundsätzliche Orientierungsfragen: Sollte diese Option nach links zugleich eine Entscheidung für den *Klassenkampf* und für ein marxistisches Gesellschaftsverständnis sein? Weiter wurde gefragt, ob die marxistische Analyse auch auf die innerkirchliche „Dynamik" (z. B. auf die Art der Selbstverteidigung der Institutionen) anwendbar sei. Andere meinten, ob es nicht notwendig sei, bei der Umsetzung der religiösen Information ein *Verständnis von Religion* zu praktizieren, die frei sei von den traditionellen „ekklesiozentrischen Überbauten", damit so

sichtbar werde, daß die wahre Religion in der Nähe zum Menschen in seiner Solidarität und Teilnahme am Leben der Kirche und der Gesellschaft zu sehen ist.

Diese Fragen beherrschten im wesentlichen den Kongreß, der in drei Arbeitskreisen weiterdiskutierte:

Ein erster analysierte den Begriff vom Volk Gottes als *Subjekt* religiöser Information: Man forderte das Ende einer religiösen Information, die hauptsächlich in der Vermittlung von Nachrichten aus dem Bereich der Hierarchie bestünde. In einer ekklesiologisch gewiß problematischen Wendung hieß es, das Kirchenvolk formiere sich selbst in seinen Zielsetzungen und Hoffnungen, Aufgabe der Information sei es, dieses „Wachstum im Glauben" zu vermitteln.

Eine zweite Arbeitsgruppe analysierte die *religiöse Information in der großen Tagespresse.* Man stellte fest, was jeder Leser der italienischen Presse feststellen kann, daß diese vornehmlich über den Papst, über die Bischöfe, über mehr oder weniger zurechtgezimmerte Skandale im Klerus: mit einem Wort, über die Sensationsgesichtspunkte im kirchlichen Leben berichten. Man beklagte sich darüber, daß gerade in politisch wichtigen Augenblicken (etwa vor den Wahlen) fast jede Tageszeitung Äußerungen von Bischöfen zugunsten der Partei oder der sozialökonomischen Interessen, denen man diene, zu instrumentalisieren suche. Die Kirche werde gesehen als eine politisch-gesellschaftliche Macht, Religion stehe im Geruch des Sentimentalen und Abergläubischen und gelte als Instrument zur Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung.

Die dritte Gruppe diskutierte einige *regionale Umfragen über die italienische Volksreligiosität.* Es konnten einige wenige Konstanten für das Verständnis religiöser Haltungen erarbeitet werden, die dazu dienen sollten, im Informationsprozeß die wirklich gegebene kulturelle Stimmung im Volk besser zu berücksichtigen.

Keine einheitliche Antwort

Während der ganzen Diskussion hatte der Kongreß jedoch *keine einheitliche Antwort* auf die eingangs gestellten Fragen gefunden. Eine Richtung, die in den Diskussionsbeiträgen stark vertreten war, deren Ansichten aber keineswegs in den Redaktionen selbst gebilligt werden, erklärte sich „angesichts des Scheiterns des reformistischen Weges" kurz und bündig für den Klassenkampf im Innern der Kirche. Über diesen Kampf müsse man zu einer radikalen Umschichtung (ridimensionamento) der Strukturen kommen gewissermaßen als Begleitmaßnahme einer globalen Befreiung des Menschen auch im sozialen und politischen Bereich, und diese Befreiung müsse den Umsturz der gegenwärtigen kapitalistischen und bürgerlichen Ordnung des Staates einschließen: eine radikale Option also im Sinne der „alternative".

Ein gemäßigterer Flügel teilte die Notwendigkeit der *Anwendung aller wissenschaftlichen Instrumente bei der Analyse von Gesellschaft und Kirche,* die uns heute zur Verfügung stehen: vom Marxismus bis zur Psychoanalyse. Man akzeptierte den Nutzen solcher Analysen, aber man war sich auch darüber im klaren, daß sich das Gespräch mit der Kirche darin *nicht* erschöpfen kann, weil diese auch eine *Tatsache des Glaubens* ist.

Stark spiritualistisch geprägt zeigte sich eine dritte Gruppe. Ihr Problem war vor allem die Glaubensvermittlung. Sie hatte jedoch einen Glauben im Blick, der von allem befreit werden müßte, was ihn hindert, den „neuen Menschen", der aus den gesellschaftlichen Kämpfen hervorgeht, anzunehmen, einen Glauben, der ja sagt zur Geschichte, der in den Zeichen der Zeit, die zu ständiger Konfrontation mit der je entstehenden Gesellschaft verpflichten, entdeckt wird.

Der Kongreß führte jedoch zu einigen praktischen Folgerungen. Man beschloß: 1. *regelmäßige Begegnungen* zwischen den Redaktionen einzurichten, die sich jeweils mit einem besonders drängenden Problem Italiens beschäftigen sollten (z. B. mit dem bevorstehenden Referendum zur Abschaffung des Scheidungsgesetzes). Auf die Weise hoffte man, unter den Katholiken nach und nach zu einer gemeinsamen Auffassung zu kommen; 2. enge *Verbindungen mit den kirchlichen Basisgruppen,* die ihrerseits den Zeitschriften ihre Informationsdienste mit ihren Ergebnisberichten zur Verfügung stellen sollten. Diese Gruppen erhofften sich davon eine Verbreitung ihrer Ideen und Initiativen in einer größeren Öffentlichkeit und damit mehr Zuspruch aus dieser Öffentlichkeit; 3. die *Bestätigung der Wendung nach links* als den ihrer Ansicht nach besten Modus, in der gegenwärtigen Situation Italiens Kirche zu sein. Dieses Bekenntnis nach links schließt die innere Nähe zu den politischen Parteien der Linken mit ein.

Der italienische Hintergrund

Der deutsche Leser tut sich vermutlich schwer, die hier referierten Fakten und Meinungen politisch und kirchlich einzuordnen. Deswegen ist ergänzend zweierlei zu sagen:

1. Die in Italien *zahlreich vorhandenen Spontangruppen,* die sich im Anschluß an das Konzil gebildet und in einer Reihe von Zeitschriften ihren publizistischen Ausdruck gefunden haben, verstehen sich in ihrer übergroßen Mehrheit nicht nur als kirchliche Bewegungen, sondern ebenso als politisch engagierte Reformgruppen. Das soziale *und* das kirchliche Element sind bei ihnen engstens verstrickt. Allerdings zeichnet sich ein Weg ab, der bei der Beurteilung dieser Gruppen ebenfalls bedacht sein muß. Soweit es sich bei den Spontangruppen (diese sind ein allgemeines Phänomen der Gesellschaft in Italien) um kirchliche Gruppen handelt, hat das politische Engagement gegenüber dem ursprünglichen stärker spirituellen Ausgangspunkt ständig zugenommen. Es scheint bei vielen das Übergewicht zu erhalten.

2. Wie in Frankreich gibt es auch in Italien unter den Katholiken nicht wenig engagierte Reformer, die sich zur *radikalen Linken* bekennen. Nicht zufällig zählt die Gruppe des „Manifesto", die die kommunistische Partei Italiens der Verbürgerlichung bezichtigt und sich links von ihr angesiedelt hat, unter ihren Mitgliedern zahlreiche Katholiken. So gesehen, können auch gewisse *Sympathien für die kommunistische Partei* innerhalb dieser Gruppen und der sie stützenden Publikationsorgane nicht überraschen. Schon die Tatsache allein, kirchliche und gesellschaftliche „Opposition" zu sein, führt sie in eine teils operative, teils ideologische Nähe kommunistischer Kräfte, weil die kommunistische Partei in Italien die oppositionelle Kraft schlechthin ist und kirchliche und politische Opposition sich überschneiden.

Die EKD-Synode in Bremen

Die 6. Tagung der Vierten Synode der EKD-West in Bremen vom 3. bis 6. Januar 1973 beendete ihre Legislaturperiode, wie immer von Themen überhäuft, mit einem Torso zur Reform der Grundordnung, nachdem es auf der Tagung von Anfang Oktober 1972 in Berlin-Spandau nicht gelungen war, den vom Präses Prof. *Ludwig Raiser* vorgelegten 2. Entwurf zu einer neuen Grundordnung durchzubringen. Man kann fast von einer tragischen Synode sprechen, in deren Periode die EKD auseinanderbrach; und immer noch ist nicht die neue Rechtsform der seit drei Jahren angesteuerten „Kirchengemeinschaft" gefunden, letztlich aus tief gegründeten konfessionellen Fragen, die auch mit der „Leuenberger Konkordie" nicht bereinigt wurden. Darum verfingen im Oktober die starken Appelle von Prof. Raiser, der auch Vorsitzender des Verfassungsausschusses ist, nicht, die Landeskirchen sollten endlich auf ihr seit 1948 „ungebrochenes Selbstbewußtsein" verzichten.

Was wird mit der „Grundordnung"?

Die Einwände blieben stärker. Zumal der Ratsvorsitzende Landesbischof *Hermann Dietzfelbinger*, Hüter des unverfälschten lutherischen Erbes insistierte auf der „gesunden Lehre" als Voraussetzung einer Kirchengemeinschaft und betonte die Priorität der Seelsorge einer genuinen Kirche Jesu Christi, für die die Solidarität mit den Kranken, Entrechteten und Leidtragenden das Wichtigste sei: „Schuttabladeplatz für die gefährdete Welt". Auch diesmal betonte er in seinem Rechenschaftsbericht das Festhalten an der „Volkskirche" gegenüber einer „Entscheidungskirche" und forderte, zuallererst „die Gemeinden stark zu machen". An dem 3. Entwurf zur Grundordnung, der mit einigen Änderungen schließlich als Entwurf angenommen wurde „mit der Bitte an die 5. Synode, ihn aufzunehmen und für die Einleitung des Gesetzgebungsverfahrens zu sorgen", hatte er wiederum keine ungeteilte Freude.

Für Außenstehende ist es fast müßig, nochmals auf die Einzelheiten der Kompetenzfragen einzugehen, die hier anläßlich des 1. Entwurfes ausführlich dargelegt wurden (vgl. HK, Dezember 1971, 560—562). Es muß die pauschale Feststellung genügen, daß jetzt anstelle des „Bundes bekenntnisbestimmter Kirchen" ohne volle Abendmahlsgemeinschaft gemäß der Grundordnung von 1948 im neuen Artikel I formuliert wurde: „Die EKD umfaßt lutherische, reformierte und unierte Kirchen (Gliedkirchen) mit ihren Kirchengemeinden und Kirchenmitgliedern. Zwischen den Gliedkirchen besteht Kirchengemeinschaft, die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft einschließt." Hinzugekommen ist als Neuerung, daß die VELKD als Ganze neben den Gliedkirchen erscheint. Zunächst werden die Landeskirchen bis zum 30. November 1973 zu dem verbindlich ihnen überstellten Entwurf ihr Urteil abgeben. Die demnächst zu wählende 5. Synode, die im Mai 1973 in Coburg zu ihrer ersten Tagung zusammentritt, kann demnach den Bremer Entwurf noch nicht annehmen. Nicht ohne Bedauern erklärte Prof. Raiser, die Einigung über die theologische Grundlage der Kirchengemeinschaft werde, wenn überhaupt, erst in einigen Jahren erreicht werden, die Neuordnung einer zentralen Verwaltung brauche noch über ein Jahrzehnt! Offengeblieben ist auch, ob man künftig in den Rat der EKD ein oder mehrere hauptamtliche Mitglieder berufen soll. Vielleicht muß man aus dem intensiven Ringen um eine neue Struktur der EKD die allgemeine Lehre ziehen, daß tatsächlich Strukturfragen nicht mehr so entscheidend sind, sondern die Sorge um die Substanz.

Umdenken in der Entwicklungshilfe

Unter den vielen aktuellen Themen stand die Frage kirchlicher Entwicklungshilfe diesmal sehr im Vordergrund. Vizepräsident *Rudolf Weeber*, Stuttgart, erklärte dazu: „Die Chance der Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst ist es, eine geschichtliche Fehlentwicklung ein wenig zu korrigieren", daß nämlich in der staatskirchlichen Vergangenheit Kirche, Mission und Diakonie sich getrennt entfaltet haben. Daraus sei die Vielfalt der Institutionen entstanden, die man heute nicht mehr zusammenführen könne. Immerhin sei man von Einzelprojekten schon mehr zu regionaler Entwicklung übergegangen. Da die in den Kirchen aufgebrachten Mittel für Entwicklungshilfe rund 10 v. H. der staatlichen Entwicklungshilfe ausmachen, sei der Ertrag nicht gering. Er hoffe, daß mit der vor der Veröffentlichung stehenden *Denkschrift zur Entwicklungshilfe* noch besser geplant werden könne.

Minister *Erhard Eppler*, selber Mitglied der Synode, berichtete in Bremen zu-

frieden, daß die Geringschätzung der kirchlichen „Graswurzelarbeit" schon lange überwunden sei. Man kenne heute den Irrtum der Wachstumsideologie und wisse, welche Bedeutung den kleinen, sorgfältig geplanten, auf die Selbständigkeit der Partner bedachten Vorhaben zukommt. Einen neuen Gesichtspunkt brachte der Leiter des Deutschen Forums für Entwicklungshilfe, *Klaus Lefringhausen,* zur Sprache. Er verwies die Synode auf die wachsende Bedeutung des Gemeinsamen Marktes auch für die kirchliche Entwicklungshilfe. Man denke noch zu sehr in nationalen oder in weltbürgerlichen Kategorien. Es sei nötig, daß die EKD in Brüssel bei der EWG vertreten sei. Sie müsse mit darauf achten, daß der Handelsgegensatz zwischen den USA und der EWG, nicht auf dem Rücken der Entwicklungsländer ausgetragen wird.

Ein ernstes Wort an die Gemeinden

Es war nicht nur eine fromme Übung, daß die Synode sich mit einer Kanzelabkündigung an die Gemeinden wandte. Zu viele ernste Anlässe hatten sich gehäuft, und der Bericht von Bischof *Dietzfelbinger* hatte sie nicht ohne Grund ausführlich angesprochen. Zunächst wurde in einem Brief an Bischof *Braecklein,* Präses des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, der Wille zum Ausdruck gebracht, daß die Christen in beiden deutschen Staaten auch künftig gemeinsam sich um die Menschen kümmern werden, damit aus dem Grundvertrag ein Miteinander werde. Mit diesem Thema der *gemeinsamen Verantwortung der Christen für das ganze deutsche Volk* beginnt auch das Wort an die Gemeinden. Durch die Ostverträge und den Grundvertrag sei zwar rechtlich eine neue Situation geschaffen, aber der Dienst der Versöhnung, den die EKD immer geleistet habe, gehe nun erst recht weiter. Als nächstes wurde dazu aufgerufen, für die entrechteten und deklassierten Menschen überall in der Welt einzutreten. Anlaß dazu boten Nachrichten aus Südafrika über die Methoden der *Apartheitpolitik.* Den schwersten moralischen Druck aber erfuhr die Synode durch den Bombenterror über Nordvietnam. Angesichts der Wirkungslosigkeit der Proteste amerikanischer Kirchen war eine Delegation des „Nationalrates der Kirchen Christi" in die BRD gekommen und hatte gebeten, gegen diesen Krieg öffentlich Einspruch zu erheben. Unter den Delegierten war auch Prof. *Harvey Cox.* Die Synode gab dieser Bitte statt und erhob Einspruch gegen die Methoden der Massenvernichtungsmittel: „Unmenschliche Mittel können durch keinen Zweck gerechtfertigt werden, sie dienen nicht dem Frieden, sondern dem Haß." Die Gemeinden wurden aufgefordert, schon jetzt an die Hilfe nach einem Friedensschluß für beide Vietnams zu denken.

Ein besonderer Abschnitt galt der weiteren Aufrechterhaltung und möglichen *Steigerung der Beiträge zur Entwicklungshilfe.* Hier fehlte leider ein wichtiger Gedanke aus der Vorlage über die entwicklungspolitische Verantwortung der Kirche. Er sei darum hier ergänzt, weil er uns alle angeht. Es hieß darin, diese Verantwortung wird sich „zunehmend auch auf Probleme in unserem Land erstrecken, die dadurch entstehen, daß den Entwicklungsländern mehr Chancen eingeräumt werden, sich auf unseren Märkten zu konkurrenzfähigen Partnern zu entwickeln. Es ist deshalb notwendig, daß die Kirchen sachkundig die *innenpolitischen Konsequenzen der Entwicklungspolitik* mit diskutieren und teilweise mitverantworten."

Der letzte Absatz des Kanzelwortes ist der ernsteste: die Bitte, „angesichts der zunehmenden Entchristlichung nicht zu resignieren, sondern durchzuhalten im Gebet um den Heiligen Geist".

Tagungsberichte

Emanzipation als Erlösung?

Zur jüngsten Tagung deutscher Dogmatiker und Fundamentaltheologen

Emanzipation, Befreiung: das sind *die* Reizworte der neuzeitlichen Geistesgeschichte, besonders seit der Aufklärung. Ihre evokative Kraft hat sich bis heute nicht verbraucht, eher noch verstärkt. (Man denke z. B. an den Bereich der Bildung, an die Debatte um den schulischen Religionsunterricht.) Das Streben nach Befreiung von inneren und äußeren Zwängen ist weitgehend an die Stelle des Verlangens nach Erlösung von Schuld und Vergänglichkeit getreten. So droht die christliche Erlösungsbotschaft ihren Ansatzpunkt zu verlieren und zur leeren Formel zu erstarren. Nachdem die Theologie lange — vielleicht allzulange — darauf bedacht war, den autonomen Befreiungstendenzen der Neuzeit das Angewiesensein des Menschen auf göttliche Erlösung entgegenzuhalten, sieht sie sich heute vor die Frage gestellt, ob nicht in eben dem neuzeitlichen Emanzipationsprozeß die Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus wirksam sei bzw. wirksam werden müsse.

Indem die Arbeitsgemeinschaft deutscher Dogmatiker ihre Tagung, die vom 27. bis 30. Dezember 1972 in München stattfand, unter das Thema „Erlösung und Befreiung" stellte, hat sie sich einem pastoral und religionspädagogisch sehr aktuellen Problem zugewandt. Daß sie auch gewillt war, dieses Problem pastoral anzugehen und nicht in oft geschmähter Esoterik einer theologisch-wissenschaftlichen Systematik, zeigte der Aufbau der Tagung. Er sah nicht vor, die mannigfachen theologischen Entwürfe zur Sache vorzustellen und kritisch zu prüfen; vielmehr sollte von der Empirie her induktiv vorgegangen werden. Was der heutige Mensch *als Befreiung erfährt* und erwartet, sollte zum Anlaß werden, die *theologische Begrifflichkeit der Erlösungslehre zu überdenken* und neue Aussagemöglichkeiten zu gewinnen. Dieser Bericht konzentriert sich deshalb vor allem auf diese Intention der Tagung. Zum übrigen sei verwiesen auf die Veröffentlichung der Referate, die nach Planung der Tagungsleitung schon bald zu erwarten ist.

Empirischer Einstieg

Das erste Referat (Prof. *Ralf Affemann*, ev. Theologe und praktizierender Psychotherapeut) rückte die menschlich-personale Misere ins Blickfeld, wie der heutige Mensch sie erfährt (seelische Leere — Erfahrung der Sinnlosigkeit — Einsamkeit — Aggressionsdruck — Selbstablehnung — Angst), um von daher aufzuzeigen, was er als Befreiung empfindet. Dieser Einstieg war nicht so einseitig auf das Individuelle fixiert, wie man erwarten mochte, da der Referent es verstand, die Zusammenhänge zwischen den psychischen Symptomen von Entfremdung: Verdrängungen, Projektionen, und heutigen gesellschaftlichen Strukturen einsichtig zu machen. Jedoch betonte er dann auch nachdrücklich, daß eine Änderung der Gesellschaft noch nicht als befreiend empfunden würde; vielmehr sei Befreiung nur durch eine Veränderung von Mensch *und* Gesellschaft zu erwarten. Ferner bringe nicht schon Informationsaufnahme und Bewußtseinsänderung eine Befreiung; unabdingbar sei die personale Hilfe von außen (Freuds psychotherapeutische Methode der Übertragung).

Die psychotherapeutischen Heilmethoden erfahren nach Affemann ihre Grenze an einem *Rest* von Entfremdung, der nicht mehr greifbar und deshalb auch nicht in die Selbstidentifikation aufhebbar ist. Als der Referent in diesem Zusammenhang den Begriff „Sünde" nannte, gab er das Stichwort für die anschließende Diskussion, in der die *ethische Einengung des Sündebegriffs* kritisiert wurde. Jener dunkle Rest der Tiefenseele wurde als metaethische erbsündliche Befindlichkeit ausgelegt, zu der sich der christliche Glaube bekenne, von der er sich durch das Vergebungswort Gottes befreit wisse.

Die beiden anschließenden Referate blieben dem empirischen Einstieg insofern treu, als sie nach den „Haftpunkten" *biblischer Heilsvorstellungen* in der Erfahrung fragten. Prof. *Norbert Lohfink* (AT) wie auch Prof. *Rudolf Schnackenburg* (NT) kamen zu dem Ergebnis, daß biblische Heilserfahrung und -erwartung das Moment der Befreiung enthalten, und zwar auch im Sinne irdischer, leibhaftiger und gesellschaftlicher Befreiung. Den grundlegenden Unterschied zum neuzeitlichen Emanzipationsbegriff sahen sie darin, daß Befreiung in der Bibel letztlich immer auf eine Heilstat Gottes bzw. Jahwes zurückgeführt oder von dort erwartet wird.

Die Diskussion über die Referate wandte sich vornehmlich den Haftpunkten der Erfahrung im Kult zu, die Prof. Lohfink herausgestellt hatte. Von daher ergab sich eine kritische Anfrage an die gegenwärtige Praxis der Beichte und Eucharistiefeier. Der Grund für das weitgehende Ausbleiben befreiender Erfahrung wurde einmal in der liturgischen Sprache gesehen, zum anderen in der Struktur der feiernden Gemeinde. Am ehesten sei eine derartige Erfahrung in liturgischen Kleingruppen zu erwarten.

Geschichte als Befreiungsprozeß

Die zwei dogmen- bzw. ideengeschichtlichen Referate (von Doz. *Gisbert Greshake*, Tübingen, Prof. *Josef Möller*, Regensburg), ließen in der Zusammenschau so etwas wie eine Geschichte der Befreiung erkennen. In der *nachbiblischen Soteriologie* geschieht zunächst eine Verchristlichung der griechischen, kosmologisch verankerten Paideia-Konzeption in Richtung auf Personalität Gottes und geschichtliche Personwerdung des Menschen. Mit der Anselmschen Lehre von der stellvertretenden Genugtuung vollzieht sich dann — nach der Interpretation von Greshake — eine Konzentration auf die Frage der Befreiung der menschlichen Freiheit zu ihrem eigenen Vollzug. Denn es gehe bei diesem „rechtlichen Verfahren" nicht darum, daß Gott zu seinem Recht komme, sondern daß der Mensch seine Würde erhalte und wahre, eben durch die stellvertretende Sühne, Genugtuung, Gehorsamshingabe, die Jesus Christus aus menschlicher Freiheit leistet. Die Neuzeit schließlich „radikalisiert" die Freiheitsmomente. Erlösung wird zum Moment an der Freiheitsgeschichte des Menschen, zum Mittel der Selbstverwirklichung. Als solches gehört Erlösung zu einem Stadium der Selbstentfremdung, das im weiteren Prozeß aufgehoben wird — oder überwunden werden muß.

Für Karl Marx stellt Religion den Grundtypus jeder Entfremdung dar, weil sie den Menschen auf eine Illusion fixiert und so hindert, sich selbst zu verwirklichen. Stößt diese Freiheitsgeschichte heute an ihre Grenze? Der *Umschwung in der Einschätzung von Religion* bei *Ernst Bloch*, *Roger Garaudy* und anderen könnte darauf hindeuten. Ob Gott Erfüllung oder Entfremdung menschlichen Seins bedeutet, das ist nach der Meinung von Prof. Möller heute

wieder zum Problem der Philosophie geworden, das erneut durchdacht werden muß.

Rückzug in eine narrative Theologie?

Wer von dem Exponenten einer politischen Theologie, Prof. *Johannes B. Metz*, den Entwurf einer Soteriologie von heutiger Erfahrung und Erwartung gesellschaftlicher Befreiung her erwartet hat, wird von seinem Referat „Erlösung und Emanzipation" enttäuscht gewesen sein. Es muß ihm, wie auch nachher in der Diskussion geäußert wurde, als Flucht in das theologische Getto vorgekommen sein. Metz stellte als Ergebnis seiner bisherigen Bemühungen in der Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Gesellschaftsphilosophie fest: In der totalen dialektischen — d. h. die Dialektik von Freiheit und Strukturen umfassenden — Emanzipationsgeschichte (im Sinne der Frankfurter Schule) ist keine Lücke, bietet sich keine offene Flanke für eine christliche Erlösung. Die Theologie kann sich nur dem Ganzen der neuzeitlichen totalen Emanzipationsgeschichte stellen. Die Möglichkeit dazu sieht der Referent im Blick auf die menschliche *Leidensgeschichte:* Leid nicht nur an gesellschaftlichen Strukturen, sondern auch an Tod und Endlichkeit; nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit, der Toten. Christlicher Glaube verstehe diese Leidensgeschichte auch als *Schuldgeschichte,* wogegen der homo emanzipator Schuld abschiebe auf ein geschichtliches Etwas oder auf die anderen als Sündenböcke. Schuld und Leid werden verdrängt oder ignoriert. So stellt sich *Emanzipation* dar *als Erfolgs- und Fortschrittsgeschichte.* Sie wird im Blick auf das Leid der Toten inhuman, weil sie reine *Siegergeschichte* ist, für die nur das Recht des Stärkeren, der Durchgekommenen gilt. Christliche Botschaft erzählt Befreiung durch Kreuz, durch den Abstieg Gottes zu den Toten. Diese Geschichte entbindet uns nicht von der geschichtlichen Aufgabe, aber sie fügt die verdrängte Schuld hinzu. Sie fügt der Solidarität im Blick auf die Zukunft die Solidarität mit den Toten, mit der Vergangenheit hinzu. Das Leid läßt sich aber nicht kognitiv mit Erlösung vermitteln. Darum könne die Soteriologie nur memorativ und narrativ sein. Alle Argumentation hat in der Soteriologie nach Metz nur apologetischen Charakter: sie hat die erzählende Erinnerung zu schützen.

An diesem Punkt hakte die Diskussion ein: Es komme darauf an, daß die Erzählung an die Stelle kommt, wo sie in Bewegung bringt; und daß deutlich wird, woraufhin sie in Bewegung bringen will. Mit anderen Worten: zur Erzählung gehört die Erläuterung und die Analyse. Auch die *Gegenüberstellung von neuzeitlicher Emanzipationsgeschichte und christlicher Leidensgeschichte* wurde nicht kritiklos hingenommen. Aber die Diskussionszeit war so knapp, daß Konsequenzen auf das Tagungsthema hin nicht mehr gezogen werden konnten.

Aus demselben Grunde wurde das Abschlußreferat von Prof. *Joseph Ratzinger* überhaupt nicht mehr diskutiert, obschon es sich gleich an das vorhergehende anschloß und die Diskussion erst danach erfolgte. Ratzingers Referat führte sprachlich in eine andere Welt, inhaltlich kam es jedoch, besonders in der kritischen Einstellung zur Neuzeit weitgehend mit dem von Metz überein. Darüber hinaus suchte es zu explizieren, was die erinnernden Geschichten der christlichen Botschaft erzählen. Das befreiende der christlichen Botschaft ist die *Gutheißung des Menschen,* seiner Geschichte und seiner Welt. Angesichts der Wirklichkeit, der Leidensgeschichte, kann der Mensch sich und seine Welt nicht gutheißen. Er braucht Gutheißung in der Form der Vergebung, die Verwandlung eröffnet. Der *Gekreuzigte* ist die konkret gewordene Gutheißung in der Weise der Güte. Der Glaubende kann diese befreiende Gutheißung aber nur realisieren im Leiden und Mitleiden.

Welches Fazit?

Überblickt man die Tagung im Ganzen, so fällt eines auf: die Übereinstimmung zwischen dem theologischen Trend und der allgemeinen Bewußtseinslage in unserem Lande. Das politische Engagement, die *Befreiungserwartung durch Veränderung der Gesellschaftsstrukturen* ist — auch in der Jugend — weitgehend verebbt. An deren Stelle ist die Suche nach *privaten, individuellen Freiheitsräumen* getreten, in denen man sich selbst und seine Welt bejahen, um derentwillen man das übrige in Kauf nehmen kann. So war auf der Tagung immer wieder die Tendenz zu beobachten, die äußeren Konflikte als Spiegelung der inneren zu werten, wenn nicht gar als deren Verdrängung und Projektion nach außen. Im Bezug auf die inneren Konflikte sind denn auch Erkenntnisse formuliert, Folgerungen gezogen worden für die Ausrichtung der Erlösungsbotschaft an den heutigen Menschen. Die gesellschaftliche Dimension ist daher im Blickfeld geblieben; aber eben nur das. Es wurde nicht versucht, in *direktem* Zugang die heutige Erfahrung und Erwartung von Befreiung durch gesellschaftliche Veränderung auf Erlösung hin auszulegen, wie dies — mehr oder weniger überzeugend — in der *lateinamerikanischen Theologie der Befreiung* geschieht, und von dieser Erfahrungsbasis her die christliche Erlösungsbotschaft neu zu artikulieren. Lediglich in den Sitzungen der Arbeitsgruppe „Soziologie" scheinen, soweit der kurze Ergebnisbericht im Plenum erkennen ließ, Überlegungen in der angegebenen Richtung angestellt worden zu sein: z. B. über das Verhältnis zwischen „Neuem Bund" und Utopie, über die Funktion des Erlösungsglaubens für die Bewältigung der Zukunft. Dort wurde auch selbstkritisch vermerkt, daß das Ernstmachen mit der gesellschaftlichen Bedingtheit der Freiheit in der Theologie noch durch die personale Blickrichtung unterdrückt werde. Wenn das wenigstens in etwa richtig sein

sollte, müßte dann nicht weiter nach den Erfahrungs-Haftpunkten für dieses Hängenbleiben der Theologie an der personal-interpersonalen Begrifflichkeit gefragt werden. Verdrängt vielleicht die gegenwärtige deutschsprachige Theologie den äußeren Konflikt, ihre Hilflosigkeit gegenüber den ungreifbar komplizierten und übermächtigen anonymen Systemen unserer Gesellschaft, durch Projektion in den personalen und interpersonalen Bereich?

Chancen des Alterns

Zur Pastoraltagung des Österreichischen Pastoralinstitutes

„Alter — altern — Altenpastoral" war das Thema der österreichischen Pastoraltagung, die wie alljährlich zwischen Weihnachten und Neujahr in Wien stattfand. Vom 27. bis 29. Dezember 1972 versammelte das Österreichische Pastoralinstitut, Veranstalter dieser Tagung, über vierhundert Priester und in der Seelsorge und Sozialarbeit tätige Laien, unter denen sich Gäste aus der Bundesrepublik, der Schweiz und Italien sowie aus der DDR, der ČSSR, Ungarn und Jugoslawien befanden. Prominentester Besucher aus dem Osten waren Bischof *Joseph Rozwadowski* aus Lod (Polen) und Dekan Prof. *J. Merell* von der theologischen Fakultät in Leitmeritz (ČSSR). Zum erstenmal, stellte Prof. *Wilhelm Zauner* (Linz), der Vorsitzende der Österreichischen Pastoralkommission, in seinem Begrüßungsreferat fest, waren die Alten in der über vierzigjährigen Geschichte dieser jährlichen Pastoraltagung das Thema: das Kind (1952), die Frau (1953) und der Jugendliche (1962) waren schon früher Gesprächsgegenstand. Eine besondere Pastoral für den alten Menschen zu entwickeln erwies sich erst in den letzten Jahren als notwendig. Von welchen Voraussetzungen eine solche seelsorgliche Bemühung auszugehen hat, zeigte in durchaus abgerundeter Weise der Aufbau des Tagungsprogramms.

Ein wohlgefügtes Programm

Der erste Tag war den Humanwissenschaften gewidmet und sollte eine verläßliche Grundlage für die praktischen Erwägungen des letzten Tages liefern, während dazwischen die Theologen das Wort hatten. Die „medizinischen Aspekte des Alterns" standen am Anfang und wurden von dem bekannten Internisten Prof. *Karl Fellinger* (Wien) dargelegt. Es folgten die „psychologischen Aspekte" im Referat des Wiener Tiefenpsychologen *Adalbert Wegeler*. „Ergebnisse soziologischer Forschungen", den alten Menschen betreffend, faßte schließlich der Soziologe Prof. *Leopold Rosenmayr* (Wien) zusammen (Rosenmayr/Köckeis, Umwelt und Familie alter Menschen, Luchterhand, Neuwied 1965) und zog daraus seine Schlußfolgerungen. Für den theologischen Part hatte das Pastoralinstitut den in Salzburg lehrenden Schweizer Alttestamentler Prof. *Notger Füglister OSB* („Die Bibel zum Problem des Alters") und den Dogmatiker Prof. *Otto Semmelroth* (Frankfurt/St. Georgen) zum Thema „Die letzte Zeitspanne des Lebens und die Letzten Dinge" gewonnen. Den Schluß bestritt der niederländische Fachmann für Altenpastoral und -sozialarbeit, *H. J. Brouwer* (vgl. Neue Wege in der Altenpastoral, Herder, Freiburg 1971) mit seinem Referat „Die Kirche im Dienst an den alten Menschen". Täglich drei Stunden waren intensiven Gesprächen in Arbeitsgruppen gewidmet. Mit Ausnahme des Mediziners führten alle Vortragenden eigene Arbeitsgruppen zur Vertiefung ihrer Thematik. Dazu kam eine „Schulung von Leitern für Altenklubs", die die Wiener Gerontologin *Franziska Stengel* durchführte, sowie drei Arbeitsgruppen zu den Problemen „die Einstellung der Gesellschaft gegenüber den alten Menschen und ihrer Verbesserung" (*W. Suk*, Linz) „Altenhilfe in der Gemeinde" (*Ludmilla Schwarz*, Mödling) und „Probleme pensionierter kirchlicher Dienstnehmer" (Prälat *Franz Vieböck*, Linz). Eine Plenumsdiskussion über gesamtösterreichische Aspekte der Altenpastoral schloß die Tagung ab.

Die Eröffnung und den Wortgottesdienst am ersten Tag hatte Kardinal *König* übernommen. Er erwähnte den Hausbesuch, die Nachbarschaftshilfe und den Einsatz jugendlicher Helfer als Möglichkeiten kirchlicher Altenhilfe, legte den Akzent jedoch auf die notwendige Bewußtseinsänderung der praktizierenden Christen, deren liturgische Gemeinschaft zu einer tätigen Liebesgemeinschaft werden müsse. Die morgendlichen Wortgottesdienste der nächsten beiden Tage leiteten der frühere Bischof von Graz-Seckau, *Josef Schoiswohl*, und der Bischof von Klagenfurt-Gurk, *Josef Köstner*. Darüber hinaus nahmen an der Tagung die Bischöfe *Zak* von St. Pölten, *László* und *Weber* von Graz teil. Besonders Bischof Weber beteiligte sich häufig an der Diskussion.

Das Alter medizinisch und psychologisch

Das medizinische Referat Prof. *Fellingers* blieb nicht bei der Beschreibung der Alterskrankheiten stehen. Fellinger machte deutlich, daß erst die letzten Jahre die Geriatrie als Wissenschaft von den Alterskrankheiten von der umfassenderen Gerontologie eingeholt wird, die das Alter nicht vorwiegend unter dem Aspekt des Verfalls, sondern als selbständigen Lebensabschnitt betrachtet. Zu dieser Entwicklung trugen nicht zuletzt die Versuche bei, zu definieren, was Alter sei. Fellinger unterschied fundamentale Theorien der Altersfrage, die von der Tatsache irreversibler Veränderungen der Zellstruktur, insbesondere der Nervenzellen, ausgehen, von epiphänomenalen Theorien, die Alter auf Einflüsse von außen (ionisierte Strahlen, Schwerkraft) zurückführen. In allen Fällen muß gel-

ten, daß der Alterungsprozeß den Organismus praktisch schon von Geburt an erfaßt. Der medizinische Fortschritt war schon bisher imstande zu einer bedeutenden Lebensverlängerung beizutragen. Was er in Zukunft dazu wird leisten können, wirft aber nach Fellinger enorme wirtschaftliche Probleme auf: die Organersatztherapie befindet sich heute erst in den Anfängen, aber ihre Entwicklung ist so rasant, daß es in einigen Jahrzehnten eine selbstverständliche soziale Forderung sein wird, jeden alten Menschen damit zu versorgen, wenn dadurch eine sinnvolle Lebensverlängerung möglich wird. Die Kosten für künstliche Ersatzorgane und ihre laufende Betreuung werden aber den Aufwand für das Gesundheitswesen wenigstens verdoppeln müssen, so daß ein großer Teil des Nationaleinkommens für die Gesunderhaltung und Lebensverlängerung der Alten verbraucht werden wird. Fellinger deutete in diesem Zusammenhang auch die Gefahr eines radikalen Stimmungsumschwunges an, der den jüngeren Teil der Bevölkerung veranlassen könnte, die Last der Alten abzuschütteln.

Wegeler suchte die psychologischen Reaktionen des Menschen auf sein eigenes Älterwerden darzustellen. Versuche, das Alter zu verschleiern, können zu Überkompensationen sich einstellender Ausfallerscheinungen führen und akute Zusammenbrüche auslösen, die als Unfall oder Niederlage dramatisch erlebt werden. Die umgekehrte Reaktion, nämlich das frühzeitige Einverständnis mit dem eigenen Älterwerden, führt dagegen häufig zu Übertreibungen und demonstrativer Beklagung der Alterserscheinungen. Faßt man Leben als Fließgleichgewicht auf, so stellt sich aber heraus, daß den Abbauerscheinungen des Alters Vorteile dieser Lebensphase auch im psychischen Bereich gegenüberstehen, die durchaus ein volles Leben ermöglichen. Methodik, Disziplin, Geduld und Erfahrung können die Tatsache wettmachen, daß dem alten Menschen kaum noch etwas neu erscheinen kann, daß seine Erlebnisse an Intensität verlieren, daß seine Zukunft einschrumpft und alle wesentlichen Entscheidungen im allgemeinen bereits getroffen sind. In dieser Situation empfiehlt vor allem die amerikanische Psychologie heute die laufende Aktivierung des alten Menschen. Wegeler stellte klar, daß damit aber auch nur die Hälfte geschehen sei. Mit der Aktivierung muß ein sinnvolles Desengagement Hand in Hand gehen, das den alten Menschen jene unerläßliche Distanz von den Ereignissen schenkt, die auch ein Akzeptieren des auf ihn zukommenden Todes erleichtert.

Verschiebung sozialer Proportionen

Prof. *Rosenmayr* widmete den ersten Teil seines Referates den Zahlen und Fakten. Derzeit sind rund 1,5 Millionen Österreicher über 60 Jahre alt (das sind 20 % der Bevölkerung). Damit steht Österreich an zweiter Stelle unter den europäischen Staaten, und zwar nach der DDR. 14 % der Österreicher sind älter als 65 Jahre, 2 % älter als 80 Jahre. Dabei hat sich der Anteil der über 65jährigen in den westeuropäischen Ländern im letzten Jahrhundert verdoppelt. Dieses Altersproblem ist vorwiegend ein Problem der betagten alleinstehenden Frau. Durch die höhere Lebenserwartung der Frauen verändert sich die Geschlechterproportion der Bevölkerung im Alter: während in der Gesamtbevölkerung der BRD auf 100 Männer 113 Frauen kommen, beträgt das Verhältnis bei den über 65jährigen 100:138. In West-Berlin und in Wien stehen in dieser Altersgruppe 10 Männern bereits 20 Frauen gegenüber. In Wien machen schon die alleinstehenden Frauen etwa die Hälfte der 320 000 Personen betragenden Gesamtpopulation über 65 aus. Diese sich laufend vergrößernde Bevölkerungsgruppe gehört gleichzeitig zur wirtschaftlich schwächeren Schicht und verliert darüber hinaus an Ansehen, weil Erfahrung und Tradition ihre Bedeutung für die Leistungsgesellschaft verloren haben. Nach Rosenmayr kann man den Status der Alten nicht verbessern, wenn man lediglich von dem Prinzip der Leistung für die Gesellschaft ausgeht. Eine Anerkennung des Menschen um seines Personwertes willen, deren Förderung der Soziologe vor allem vom Theologen verlangte, muß hier Platz greifen und hat sehr konkrete Konsequenzen. Rosenmayr entwarf für die Altenhilfe ein Modell, das in der Kombination von familiärer und gesellschaftlicher Hilfe die individuelle Lebensgestaltung des alten Menschen auch noch aus eigener Initiative ermöglicht. „Wir haben zwar das Schlagwort von der ‚Umwelt' entdeckt", schloß Rosenmayr, „wir müßten aber die Innenwelt, den Raum der Entwicklungsmöglichkeiten für die Persönlichkeit in Anbetracht ihrer Kräfte und Motive im Altersprozeß konzipieren."

Pastorales Neuland

Vor dem Hintergrund dieser Explikation konnte der Bibelwissenschaftler, Prof. *Füglister* auch die Gründe für die Wertschätzung des Alters in der Bibel und im alten Orient überhaupt soziologisch erklären. Die Familienstruktur und die Brauchbarkeit umfassender Erfahrung verlangten den Vorrang des älteren Menschen. Aber schon die Bibel, vorwiegend das Neue Testament, relativiert diesen Vorrang, ohne damit eine andere Altersstufe an die Spitze zu stellen. Damit bleibt vor allem die Nähe des Todes und die Auseinandersetzung mit den Letzten Dingen ein theologisches Maß für die Bedeutung der letzten Lebensphase. Prof. *Semmelroth* versuchte die traditionellen Begriffe von Gericht, Fegefeuer, Himmel und Hölle von der personalen Begegnung mit Christus in endgültiger Weise im Tod neu verständlich zu machen.
Damit war zwar theologisch nichts völlig Neues, im Zusammenhang mit dem Problem des Alters aber eine neue Akzentuierung gefunden, die für die Altenpastoral erst

fruchtbar gemacht werden muß und zu einem Abbau der Verdrängung von Krankheit und Tod führen könnte, wie sie heute gängig ist.

Altenpastoral, formulierte *Brouwer* im Abschlußreferat, darf sich dabei keineswegs nur um „Seelsorge" kümmern, sondern muß alle Aufgaben der Kirche, wie: Verkündigung, Spendung der Sakramente, Diakonie, Aufbau der Gemeinde und pastorale Begleitung umfassen. Brouwer bestätigte im großen und ganzen jene Aussagen, die der Arbeitskreis des Österreichischen Pastoralinstituts, der sich im Hinblick auf die Tagung mit der Altenfrage beschäftigte, zugespitzt auf Österreich formulierte. Die in Thesen niedergelegten Ergebnisse dieser Arbeitsgruppe gingen einerseits vor allem von den notwendigen Bewußtseinsveränderungen in der Gesellschaft, andererseits von einer schon lange vor dem eigentlichen Alter notwendigen Persönlichkeitsbildung auf das Alter hin aus. Gefordert wurde ein eigenes kirchliches Institut für Altenpastoral an einer Hochschule des deutschen Sprachraums. Für Österreich soll nach den Vorstellungen des Arbeitskreises die Altenpastoral in einem Pastoralplan ihren Platz finden und von eigenen Referaten in den diözesanen Pastoralämtern vertreten werden. Die Erprobung von Modellen, die Einrichtung von verschiedenartigen Altendiensten und die Ausbildung sowie der Einsatz von qualifizierten Altenhelfern sind die Verwirklichungsmöglichkeiten einer so konzipierten Alterspastoral. Die detaillierten Ergebnisse der Überlegungen auf der Pastoraltagung waren diesmal mehr als sonst in den einzelnen Arbeitsgruppen erreicht worden. Das Vortragsprogramm erfüllte vorwiegend die Aufgabe, den Umfang und die Tragweite des Problems vor Augen zu führen. Mehr als bei manchen früheren Tagungen gelang es, nicht nur aufzuarbeiten, sondern gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungen aufzuspüren und in Neuland vorzustoßen.

Interview

Was kann die gemeinsame Synode erreichen?

Ein Gespräch mit Professor Karl Lehmann

Am letzten Verhandlungstag in Würzburg (vgl. ds. Heft, S. 89) verabschiedete das Präsidium der Synode das Gesamtprogramm. Es enthält 15 Themenvorschläge bzw. Themenvorlagen und acht Arbeitspapiere. Letztere sollen zwar nicht durch das Plenum verabschiedet werden, wohl aber als begleitende Papiere Eingang finden in die Akten der Synode. Über das Gesamtprogramm, seine Struktur und die Chancen seiner Bewältigung bzw. Verwirklichung sprachen wir mit Professor Karl Lehmann.

HK: Herr Professor Lehmann, die gemeinsame Synode hat zwei lange Lehrjahre hinter sich. Kardinal Döpfner hat einmal von einem notwendigen Umweg gesprochen, der nun zu Ende gegangen sei. Hat die Synode ihren Weg gefunden, weiß sie nun, wohin er führt?

Lehmann: Ja, diese Frage muß man, glaube ich, immer noch stellen. Ich meine, die Synode hat an zwei Punkten einen wirklichen echten Fortschritt erzielt. Der erste ist, sie hat bewiesen, daß sie trotz ihrer etwas schwerfälligen Struktur fähig ist, eine Vorlage in erster und zweiter Lesung zu verabschieden, d. h. unter sich die notwendige Zweidrittelmehrheit aufzubringen. Das ist, glaube ich, eine wichtige Erfahrung, weil vorher sich eigentlich niemand ganz klar darüber war, ob dies gut gelingt. Ein zweiter Fortschritt scheint darin zu liegen, daß es gelungen ist, innerhalb eines Jahres die Themenvorhaben ungefähr um zwei Drittel zu straffen und nun auf 15 zu konzentrieren. Es kommt nun weiterhin auf jeden Schritt an. Aber im Grunde müßte sie — wie Kardinal Döpfner in diesen Tagen ebenfalls einmal sagte — Tritt gefaßt haben.

HK: Das Trittfassen bezog sich vermutlich auf die Verabschiedung des Programms durch das Präsidium. Nun sind Sie, Herr Professor Lehmann, Architekt der verschiedenen Konzentrationsversuche der letzten Monate und haben von daher einen intimen Einblick in den Werdegang und in die gedankliche Struktur des jetzt vorliegenden Programms. Wie würden sie es insgesamt beurteilen?

Lehmann: Ein Urteil darüber fällt mir selber ebenso schwer wie wahrscheinlich jedem, der es von außen betrachtet, und zwar einfach deshalb: Wir konnten die Idealform, die wir uns vorstellten, eines solchen Pro-

gramms jetzt nicht mehr verwirklichen. Könnten wir noch einmal neu ansetzen, dann würde man wohl gleich ein einheitliches zentrales Thema entwerfen und von dort aus die notwendigen Ausgrenzungen und Konkretisierungen vornehmen. Wir hatten bei der Konstituierung der Synode einen anderen Weg gewählt, wir hatten mit dem großen umfassenden Themenplan den Sachkommissionen nur eine Orientierungshilfe, ein Instrument zur Auffindung der Themen und Prioritäten, an die Hand gegeben. Die Kommissionen konnten ihre Themen frei wählen. Als dann nach etwa einem halben Jahr eine erste Bilanz gezogen wurde, standen wir noch vor der erschreckenden Zahl von 50 bis 60 Themenvorhaben. Was dann in den drei bis vier Stadien des Versuchs einer Konzentration nachfolgte, ging bereits von dieser ersten sehr umfassenden und keineswegs einheitlichen Masse von Themen aus. Um im Bild zu bleiben: Es blieb bei Umbaumaßnahmen, für einen Neubau war es zu spät.

Welches Leitthema?

HK: Sie machten eben Einschränkungen zum Inhalt und zur Struktur dieses Gesamtprogramms. Das veranlaßt uns zur Frage: Ist das Programm, das nun vorliegt, als endgültig zu betrachten? Und weiter: Enthält dieses Programm wirklich *die* Themen, die eine Synode als dringend behandeln soll und von ihrer Struktur und Zusammensetzung her auch behandeln kann?

Lehmann: Dies bleibt natürlich eine Frage. Vielleicht läßt sich diese erst am Ende der Synode ganz beantworten, wenn jetzt zurückgestellte Themen vielleicht plötzlich wieder auftauchen und andere, die jetzt vorgesehen sind, vielleicht auch wieder abgesetzt werden. Dies kann aus verschiedenen Gründen geschehen, entweder weil die Kommissionen damit nicht zurechtkommen oder weil die Vollversammlung damit überfordert wird. Einige Themen sind auf jeden Fall mit im Spiel und werden es bleiben. Wir meinten jedenfalls von Anfang an, daß diese Synode ganz bestimmte Probleme angehen muß. Ich denke an die Frage „Ausländische Arbeitnehmer" oder beispielsweise an die Frage „Christlich gelebte Ehe" einschließlich der Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene. Ich denke, daß dazu auch Themen gehören, die vielleicht nicht so sehr in der größeren Öffentlichkeit bekannt sind. Ich glaube, daß es zum Beispiel die Pflicht dieser Synode ist, zur Situation und zur Aufgabe der Orden in der Kirche ein gutes, entscheidendes Wort zu sagen. Ob das der jetzt vorgelegte Entwurf schon leistet, ist eine andere Frage.

HK: Das waren Einzelthemen. Sie sprachen aber auch vom ursprüglichen Plan eines Einheitsthemas: Immer wieder und besonders in Würzburg ist das Stichwort bzw. die Forderung nach einem Leitthema gefallen. Unter welchem Leitwort oder Leitthema würden Sie das jetzige Programm zusammenfassen?

Lehmann: Ich habe zur Zeit der Themenkonzentration und schon früher eigentlich ständig nach einem solchen Leitthema gesucht. Ich bin aber immer vorsichtiger geworden, ein solches zu formulieren, obgleich wir — ich meine damit die Zentralkommission und den Ausschuß für die Konzentration des Programms — es uns immer gewünscht hatten. Erst im Oktober habe ich einmal bewußt doppelpolig formuliert: Es sollten besonders jene Themen gefördert werden, die für die Zukunft eine ermutigende Gestaltung des christlichen Glaubens und Lebens bedeuten und durch die vor allem eine intensivere Teilnahme aller Christen an der Sendung und an den Aufgaben der Gemeinde angestrebt wird . . .

HK: Damit ist ein Grundgesetz des Kirche- und Christseins formuliert, aber es hört sich etwas introvertiert an.

Lehmann: Gerade dies wollten wir nicht. Bei vielen hat nämlich die Betonung der „Glaubensnot" oder des Vorrangs des Glaubensvollzugs tatsächlich eine gefährliche Rückseite: Ich habe in den Gesprächen immer wieder festgestellt, daß diese Priorität für viele ein Abdrängen für sie lästiger struktureller Probleme und gesellschaftspolitischer Fragestellungen bedeutet. Deswegen habe ich ein zweites Element in diesem Leitthema ausdrücklich formuliert, den Lebens- und Gesellschaftsbezug, damit noch deutlicher wird, daß man sich im Glauben nicht von der Bewährung in der Welt abwenden darf. Diese ist ja das Ziel und der Ort des Evangeliums, deshalb muß gesichert sein, daß die gesellschaftlichen Verflechtungen nicht übersehen werden. Es war dabei von vornherein klar, daß beide Aspekte nicht nur zusammengehören, sondern daß sie aus *einer* Wurzel erarbeitet werden müssen.

HK: Wenn es mit dieser Neigung zur Einpoligkeit etwas auf sich hat, war es dann ein so großes Unglück, daß am Beginn kein einheitliches Leitthema stand? Vermeidet man eindimensionale Gedankenkonstruktionen nicht besser dadurch, daß man ein solches Leitthema im nachhinein aus dem, was in der Synodenarbeit gewachsen und geworden ist, entwickelt? Ist aber unter diesem Gesichtspunkt das jetzt verabschiedete Programm gegenüber dem vorausgegangenen Konzentrationsversuch nicht eher ein Rückschritt? Dort konnte man mehr Elemente eines langsam wachsenden Gesamtkonzeptes hinter den thematischen Verzweigungen erkennen. Jetzt scheinen wieder stärker die Einzelperspektiven von Kommissionen und Arbeitsgruppen in den Vordergrund zu rücken.

Lehmann: Bezüglich des Leitthemas haben Sie trotz des vorher Gesagten recht. Wir haben ja in der K I so etwas Ähnliches schon versucht, als wir beauftragt waren, eine solche fundamentale Vorlage über das Christsein heute zu erarbeiten (Näheres dazu in: Synode 7/71, 17 ff.). Wir haben im Lauf der Zeit immer deutlicher gemerkt, wir können ein solches Leitthema gar nicht sozusagen in den luftleeren Raum der Synode setzen. Eine solche Vorlage muß im Lauf der Zeit die Erfahrungen der Synode

selber mit aufgreifen, sonst kann die Synode sich so etwas gar nicht zu eigen machen. Also muß auch das Leitthema gleichsam aus den Einzelerfahrungen der Synode gebaut werden. Eine innere Einheit der vielen Einzelaussagen ist notwendig, sie jetzt schon programmatisch festzulegen wäre zu „abstrakt".

HK: In diesem Sinne sagte ein Synodale: Nichts zu Beginn sei besser als bereits alles, jedenfalls sei wenig zum jetzigen Zeitpunkt immer noch besser als viel . . .

Lehmann: Wenn er damit den größeren Zuwachs an Erfahrung meinte, hatte er sicher recht . . . Nun zu der anderen Frage. Es ist natürlich schwer zu beurteilen, welcher Themenkonzentrationsvorschlag besser ist. Wir haben bis zur Festsetzung dieses Vorschlages immer und immer wieder mit verschiedenen Kommissionen gerungen; dabei wurden vielleicht auch Zugeständnisse in einem schlechten Sinn gemacht, weil es einfach nicht anders ging. Vielleicht darf ich das an einem Beispiel verdeutlichen. Wir hatten zuerst vorgeschlagen eine Zuordnung der Frage schulischer Religionsunterricht — katechetischer Dienst der Kirche. Es war uns klar, daß man diese Zuordnung nicht kulturpolitisch mißbrauchen, den Religionsunterricht nicht in eine bestimmte Ecke stellen, also reine Information auf der einen und reine — lassen Sie mich das so sagen — „Glaubensideologie" auf der anderen Seite betreiben darf. Aber wir mußten in der Diskussion, auch in den Sachkommissionen feststellen, daß man auf die tiefere Chance einer solchen Zuordnung letzten Endes gerade von „Expertenseite" nicht eingegangen ist . . .

Gerade die Reibungsflächen . . .

HK: Begibt man sich mit solcher Nachgiebigkeit nicht ungewollt in die Abhängigkeit von Zufallskonstellationen? Um beim Thema Religionsunterricht zu bleiben: Ein Mitglied der zuständigen Gemischten Kommission erklärte auf den Zusammenhang angesprochen: „Kirchliche Katechese, das hat mit schulischem Religionsunterricht nichts zu tun; wir zielen zudem in Richtung Erwachsenenbildung. Wir haben überdies einen Entwurf von 80 Seiten vorliegen." Ist ein Entwurf von 80 Seiten, der womöglich nicht einmal von Fachleuten zur Kenntnis genommen wird, ein Argument gegen die Erstellung eines Gesamtpapieres „Vermittlung des Glaubens in Schule und Kirche", wie es beim letzten Konzentrationsversuch vorgesehen war? Man kann ja auch in *einem* Papier den Religionsunterricht vom Schulischen her fassen und die Katechese, sagen wir, von der Gemeinde her, und man kann auch die jeweiligen Inhalte und Lernziele entsprechend darzustellen. Böte nicht gerade die gemeinsame Behandlung von beiden die Chance, zu differenzieren, die notwendigen Veränderungen vor allem den Eltern einsichtig zu machen und so konkret Problemlösungen voranzutreiben, ohne alles auf eine Karte zu setzen?

Lehmann: Ich glaube das auch. Man könnte auch noch weitere Beispiele nennen. Ich sehe z. B. bis heute noch nicht so richtig ein, warum man nicht doch aus dem Doppelthema Entwicklung/Frieden und Mission eine — in ihrer Fragestellung begrenzte — Vorlage machen kann, die gerade die gegenseitigen Reibungsflächen, wie sie z. B. in den Gemeinden sichtbar werden, offenlegt. Angenommen, wir erhalten eine sehr gute Vorlage Entwicklung und eine ebenso gute Vorlage Mission, dann verschärft sich womöglich das tiefere Problem, das tatsächlich existiert, nämlich die Frage nach der Beziehung zwischen beiden. Diese Frage liegt ja nach wie vor wieder auf dem Tisch. Ich könnte mir denken, daß auch andere Themen noch zu isoliert sind. Wenn z. B. in K VI über Kleinkindpädagogik gearbeitet wird, dann muß dieses Thema doch einen Bezug bekommen etwa zu der Vorlage über Taufe und über Firmung, wenn dort vom Taufgespräch und von ähnlichen Dingen die Rede ist. Dann muß das wohl auch etwas mit dem Elterngespräch zu tun haben, das in der Vorlage bzw. in dem Arbeitspapier „Katechetischer Dienst der Kirche" erscheint. Dann muß das wahrscheinlich auch mit der Elternverantwortung in der Vorlage „Christlich gelebte Ehe" etwas zu tun haben. Hier steckt tatsächlich — da haben Sie völlig recht — ein sehr ernstes Problem. Wir haben dieses bisher viel zu einfach, nämlich rein institutionell zu lösen versucht, indem wir Vertrauensmänner, Delegierte, Kontaktmänner usw. eingesetzt haben, die Verbindung halten sollen. Aber praktisch ist die gegenseitige Information und die Kommunikation zu schmal.

Die Chancen von „Schutzmantelthemen"

HK: In Würzburg war viel von „Schutzmantelthemen" die Rede, bei denen sich auch die heterogensten Fragestellungen unterbringen ließen. Steckt aber bei genügend energischem Wollen der Kommissionen nicht gerade in diesen eine Chance? Um nochmals auf ein Beispiel zurückzukommen, das Sie eben zitieren: Der K VI ist der ganze Erziehungs- und Bildungsbereich vom Kindergarten bis zur Universität und von der beruflichen bis zur Erwachsenenbildung aufgetragen. Hätte die K VI nicht gerade mit diesem vagen „Programm" die Möglichkeit, 1. die Erziehungs- und Bildungsfragen im Zusammenhang zu sehen, diese 2. auf ein unumgängliches Minimum an praktischen Lösungen zu reduzieren und, was anderswo hingehört, den dafür zuständigen Kommissionen abzutreten, und sich dann 3. darauf zu konzentrieren, wo heute der größte Notstand besteht und wo die Kirche auf jeden Fall ein kritisches und richtungweisendes Wort wird sagen müssen, auf die anthropologischen Voraussetzungen unserer Bildungsprozesse und Bildungsverständnisse?

Lehmann: Diese Konzentration ist der K VI auch tatsächlich aufgegeben. Aber eine ähnliche Aufgabe würde sich z. B. auch stellen, wenn die K V an die Frage Lei-

stungsgesellschaft herangeht oder die K I eine Grundaussage versucht zum Thema „Unsere Hoffnung. Vom Versuch, heute Kirche zu sein". Da geht es ja untergründig doch um dieselben fundamentalen Fragen, und das ist tatsächlich eines der Hauptprobleme, daß in dieser Hinsicht keine radikale Zusammenarbeit untereinander stattfindet, sondern nur sporadische Einzelkontakte bestehen.

„Gesellschaftspolitisch im Nebel"

HK: Liegt hier nicht auch der Grund dafür, daß gerade die gesellschaftsbezogenen Themen jetzt, bildlich gesprochen, etwas auf die schiefe Ebene befördert worden sind? Der K V verbleibt als Vorlage nur noch „Entwicklung und Friede", das Thema „Arbeiterschaft" wurde der Kommission III (christliche Diakonie) zugewiesen. Das Gesellschaftsthema schlechthin, die „Leistungsgesellschaft", und der Entwurf „Kirche, Staat, Politik" wurden zu (möglichen) Arbeitspapieren herabgestuft. Könnte hier ein anderes Verfahren nicht „mehr" zutage fördern? Hätte man nicht das Stichwort von der Leistungsgesellschaft zum zentralen Thema nehmen können, denn dort wäre wohl auch der sinnvollste Platz für das Thema Arbeiterschaft, auch für die ausländischen Arbeitnehmer? Weiter läßt es sich schwer vorstellen, daß dem Thema „Kirche, Staat, Politik" beim jetzigen Stand der politischen Entwicklung in Deutschland mit einem Arbeitspapier Genüge getan ist.

Lehmann: Zunächst ist zu sagen, daß sich die K V selbst schwer getan hat, bei der Themenkonzentration Prioritäten zu setzen. Dies ist durchaus verständlich, ihr waren ja auch sehr umfassende Sachbereiche zugesprochen worden. Zum Papier „Kirche, Staat, Politik" möchte ich folgendes sagen: Der bereits vorliegende Entwurf ist, vielleicht mit Ausnahme der letzten Seiten, sicher ein gutes Papier. Aber es ist außerordentlich schwierig, ein solches Dokument mit 37—38 Seiten, das bereits jetzt sehr stark mit Thesen und mit Leitsätzen usw. arbeitet, noch einmal auf eine kurze Vorlage zu reduzieren, welche in der Synodenvollversammlung beraten werden kann. Es wird einfach vom Technischen her außerordentlich schwierig sein, Einzelfragen der Kirchensteuer in das Plenum zu bringen. Außerdem war es so, daß in den Gesprächen mit der K V sehr deutlich der Akzent auf die Problematik „Leistungsgesellschaft" und auf „Entwicklung und Frieden" gelegt worden ist. Man gab sich relativ bald damit zufrieden, dieses Papier „Kirche, Staat, Politik" zu einem Arbeitspapier zu machen. Bezüglich der gesellschaftspolitisch wichtigen Fragen dürfen wir nicht übersehen, daß die K V auch stark beteiligt ist an der Ausarbeitung der Frage „Kirche und Arbeitnehmerschaft", einschließlich der ausländischen Arbeitnehmer in K III. Im übrigen scheint es mir nicht nur ein Mangel der Synode, sondern ein Symptom des deutschen Katholizismus der nachkonziliaren Zeit zu sein, daß er in diesen gesellschaftspolitischen Fragen, aber auch z. B. in der bildungspolitischen Arbeit ziemlich orientierungslos im Nebel herumläuft.

HK: Muß man sich unabhängig von solchen Erfahrungen nicht auch fragen, ob nicht mangelnder Sachverstand, sondern der Mangel an Situationserfassung die Arbeit behindert? Kann die K III beispielsweise zum Thema Arbeiterschaft, wenn wir den Aspekt ausländische Arbeitnehmer einmal ausklammern, in der gegenwärtigen Situation wirklich etwas Substantielles sagen? Weiter: Viele sind skeptisch, ob die Synode zum Thema Entwicklung und Frieden etwas Wegweisendes äußern kann, was über das Vorhandene und lang Diskutierte hinausgeht. Wäre es nicht dringlicher — Sie haben den Punkt vorhin schon einmal erwähnt — sich auf die Berührungslinien und Konfrontationszusammenhänge zwischen verwandten Themen zu beschränken?

Lehmann: Ich stimme Ihnen voll zu in dem, was Sie über eine mögliche Vorlage Entwicklung und auch über das Beziehungsverhältnis zur Missionsproblematik sagten. In der Frage „Kirche und Arbeitnehmerschaft" — muß ich gestehen — habe ich vor nicht allzu langer Zeit ähnlich gedacht wie Sie, bin aber in der Zwischenzeit zu anderen Überlegungen gekommen. Ich habe nämlich nicht zuletzt auf dieser Synode festgestellt, daß wir in diesem Bereich an *einer* Stelle eine ganz fundamentale Aufgabe haben. Es geht bei dieser Vorlage nicht so sehr um sozialpolitische Konzepte, wenn auch diese nicht ohne weiteres fehlen dürfen, so z. B. um das Problem Mitbestimmung, die die Synode auf ihrer Basis wahrscheinlich gar nicht lösen kann. Es geht zunächst vielmehr um ein zutiefst *menschliches* Problem, daß nämlich die Kirche und viele ihrer Vertreter, beileibe nicht nur die Bischöfe, sondern weite Ränge des Kirchenvolkes, den konkreten Konnex zur Arbeitswelt, zur Fließbandarbeit, zu den menschlichen Möglichkeiten in dieser Welt verloren haben und daß wir im Grunde genommen dem, was dort geschieht, sehr fern stehen. Mir will scheinen, es sei sehr viel dringender, hier ein Wort zu sagen, das nicht „pastoral" mißverständlich ist, sondern wirklich an diese Realität herankommt.

HK: Diese Aufgabe ist sicher bedrängend. Aber kann man ihr dadurch gerecht werden, daß man getrennt einen Entwurf über „Arbeiterschaft" entwickelt? Geht es nicht primär darum, daß dem Arbeitnehmer oder der Arbeiterschaft im ursprünglichen Sinn des Wortes Gelegenheit gegeben wird, sich innerhalb der Synode zu artikulieren, und daß dann von daher eine Rückkoppelung der Sprache und Aussageweisen der Synode auf die Lebenswirklichkeit der arbeitenden Schichten erfolgt?

Lehmann: Es gibt Vorüberlegungen, um das zu erreichen; denn wir stellen manchmal beklemmend fest, daß ausgezeichnete Menschen uns fragen: Ihr behandelt ja hier in der Synode eine Menge von Themen, wozu ich gar nicht sehr

viel sagen kann. Muß ich denn erst studiert oder das Abitur bestanden haben, um in der Synode mitarbeiten und glauben zu können? Und das ist tatsächlich ein sehr brennendes Problem, es ist auch nochmal eine Frage an die Themenstellung der Synode. Wenn hier das Thema Kirche und Arbeiterschaft aufgegriffen werden soll, dann soll gerade die K V dafür sorgen, daß in diesem Papier die Thematik „Leistungsgesellschaft" nicht einfach untergeht. Wir wollten gerade durch den Beitrag der K V erreichen, daß die Thematik „Leistungsgesellschaft" auf jeden Fall im Papier über „Kirche und Arbeiterschaft" gerade auch im Blick auf den ausländischen Arbeitnehmer angesprochen wird.

Die Chance, Konflikte auszutragen

HK: Es ist vielleicht etwas abwegig, vom Thema Leistungsgesellschaft und Arbeitnehmerschaft auf das Thema Sexualität und Ehe umzuschalten. Doch auch dieses Thema könnte für die Arbeiterschaft, soweit sie kirchlich angesprochen wird, von einigem Belang sein. Und da scheinen uns wiederum die Gesamtperspektiven etwas ins Rutschen zu kommen. Es will einem gar nicht einsichtig werden, wie man das Thema Sexualität vom Thema „Christlich gelebte Ehe" trennen und in ein Arbeitspapier verweisen kann. Ein bißchen hängt doch selbst das Thema Geschiedene mit dem anthropologischen Verständnis von Sexualität zusammen. Liegt denn hier nicht auch ein Strukturfehler der programmatischen Planung?

Lehmann: Man kann tatsächlich die Sache von zwei verschiedenen Seiten aus betrachten. Die eine haben wir eben skizziert. Ich war zunächst überrascht, daß die K IV, wenigstens deren Vorsitzender in der Zentralkommission, mit der Regelung „Christlich gelebte Ehe" als Vorlage, „Menschliche Sexualität" als Arbeitspapier sich einverstanden erklärte. Es zeigte sich jetzt in Würzburg, daß in der K IV auch noch andere Meinungen existieren. Die Chance, die darin liegt, sehe ich zunächst in folgendem: Es ist völlig klar, daß bei einem Entwurf menschliche Sexualität anthropologisch und theologisch, aber auch bis in die psychologischen Dimensionen hinein die Meinungen hart aufeinanderprallen werden. Wenn wir nur an das Thema — vielleicht ist es viel zu sehr herausgehoben, aber es spielt eine Rolle — vorehelichen Verkehr usw. denken, dann ist ganz klar, hier wird es zunächst einmal zu schweren Frontbildungen kommen . . .

HK: . . . aber hat die Synode nicht auch die Aufgabe, solche Konflikte bis zu einem gewissen Grad auszutragen und Frontbildungen durch Konfliktklärung aufzulösen?

Lehmann: Das stimmt, aber gerade dann sollte man die Chance des „Arbeitspapiers" darin sehen, die verschiedenen Meinungen und Konflikte, wie sie in der K IV ja zum Teil heftig ausgetragen werden, in einem solchen Papier sichtbar zu machen. Das Arbeitspapier hat ja gegenüber der „Vorlage" den Vorteil, daß es nicht schon ein Beschlußtext ist. Man kann entschiedener, aber auch viel vorläufiger, vielleicht auch sachlicher und gleichzeitig — bei aller Spannung — pluraler die verschiedenen Positionen beschreiben. Eine „Vorlage" wird viel eher „harmonisieren". Ein Arbeitspapier hat, so glaube ich, hier eine größere Chance der Konfliktsbewältigung. „Vorlagen" geraten sehr bald in ein kirchenpolitisches Fahrwasser, meist auch noch zugespitzt auf *eine* Lösung. Mein Gedanke war jedenfalls — und so habe ich auch die Zustimmung von Herrn Kollegen Böckle verstanden —, daß ein solcher Entwurf mit den verschiedenen, im Augenblick offenbar (noch) nicht direkt vermittelbaren oder zu einer Einigung führenden Meinungen als „Hintergrundpapier" für die Diskussion „Christlich gelebte Ehe" eine echte Chance darstellt. Das gelingt freilich nur, wenn man die Idee der „Arbeitspapiere" gegenüber den „Vorlagen" nicht von vornherein abwertet.

HK: Man kann aber doch nicht mit zwei Zungen reden, tut man es dennoch, dann könnte ja auch der umgekehrte Effekt eintreten, daß nämlich der weniger geklärte Hintergrund im Arbeitspapier schreckt und aus Argwohn gegen das Begleitpapier auch Vorlagen, die nützlich und wichtig sind, zu Fall gebracht werden?

Lehmann: Das ist durchaus möglich. Ich halte die Regelung an diesem Punkt auch wirklich für vorläufig. Alles hängt davon ab, was die Diskussion im Plenum leistet und erbringt. Vielleicht zeigt sich einfach, daß man die Dinge nicht so trennen kann. Dann muß man neue Möglichkeiten erwägen. Diese Thematik ist ohnehin eine der ernstesten, aber auch unerläßlichen Belastungsproben für die Synode.

„Der Versuch, Kirche zu sein"

HK: Sie haben verschiedentlich auf das geplante Grundsatzpapier „Unsere Hoffnung. Vom Versuch, heute Kirche zu sein" angespielt. Welche Inhalte sind dafür vorgesehen, und wieweit kommt es als Klammer oder Mantel für die Einzelentwürfe in Betracht?

Lehmann: Leider kann ich in dieser Hinsicht als Vorsitzender der K I noch nicht viel Konkretes berichten. Wir haben viel experimentiert und warten im Augenblick auf einen ersten Entwurf. Die Arbeit muß jetzt, nachdem die K I die Vorlage „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung" abgeschlossen hat, gezielter, kontinuierlicher und vermutlich in einer kleineren, aber intensiv mitgestaltenden Gruppe vorangetrieben werden. Über die Inhalte haben wir verschiedene Konzepte erarbeitet, die nicht weiter verfolgt wurden (vgl. dazu Synode vom 3. 11. 1971, S. 17 ff.). Heute ist klar, daß wir nicht den ganzen Umfang des klassischen Credo behandeln können, sondern daß wir uns in einer radikalen Konzentration

nur auf wenige „Themen" beschränken müssen: die Frage nach Gott, die Stellung Jesu Christi im Leben des Christen, die Sendung der Kirche. Aber dies ist nicht mehr als eine vordergründige Andeutung. — Der Entwurf kann eine „Klammer" für andere Einzelaussagen der Synode werden, weil in ihm als der radikalen Mitte vieler Konkretisierungen die weltverändernde Kraft des christlichen Glaubens und die positiven Chancen und Aufgaben, in der heutigen Welt und Gesellschaft ein aktiver und entschiedener Christ zu sein, ursprünglich zur Sprache kommen sollen. Dafür braucht es ein eigenes literarisches Genus und eine eigene Diktion. Meine Vorstellungen über die Art und Weise, wie sich die gegenseitige Durchdringung von Grundsatz-Vorlage und gesamter synodaler Arbeit ermöglichen läßt, decken sich weitgehend mit Ihren eigenen Vorschlägen, die ich für sehr nützlich halte (vgl. HK, Januar 1973, 44).

HK: Welchen Bezug könnte ein solches Grundsatzpapier beispielsweise zu den Entwürfen der K II über die Sakramentenpastoral haben? Der „Versuch", Kirche zu sein, entscheidet sich doch ganz zentral auf dem Wege über die christliche Initiation. Wie will man diese innere Verwandtschaft zum Ausdruck bringen?

Lehmann: Genaueres läßt sich vielleicht erst sagen, wenn die Vorarbeiten der K I und die Vorbereitungen der K II zur Erstellung ihrer Vorlage für die zweite Lesung in ein konkreteres Stadium eingetreten sind. Sicher wird das Hauptziel sein, Glaube und Bekenntnis einerseits und Sakrament anderseits, die wir oft zum Schaden beider auseinanderreißen, aus einer Wurzel zu entfalten. Nur wenn diese verschiedenen Teilmomente wieder ein Ganzes werden, dem zugleich auch schon die wahre Zuwendung zur Welt innewohnt, kann eine solche innere Verwandtschaft, von der Sie sprachen, deutlich werden. Mehr läßt sich im Augenblick noch nicht sagen — ein Zeichen, wie weit wir noch zurück sind.

Die Hürden des Verfahrens

HK: Der Verwirklichung des Programms stehen zweifellos strukturelle Hindernisse in der Synode selbst entgegen. Schon bisher wurde deutlich, daß ein Hindernis einer ganzheitlichen Durchführung des Programms die Kommissionen sind. Ein sonst sehr humaner Prälat meinte in Würzburg, auch Kommissionen dürften keine „heiligen Kühe" sein. Denkt man ans Schlachten?

Lehmann: Das wohl nicht. Aber ich bin überzeugt und würde mich auch dafür einsetzen, daß man einzelne Kommissionen auf Grund der jetzt festgelegten Thematik umbildet. Ich denke z. B., daß vom neuen Arbeitsprogramm her zwischen den Kn III und V ein größerer Austausch von Kommissionsmitgliedern stattfinden muß. Eine Delegation von der einen Kommission in die andere oder eine zeitweise Vertretung genügt vermutlich nicht, es muß zu einer regelrechten Umbildung kommen. Dies wird vielleicht an anderen Stellen — freilich in geringerem Ausmaß — auch noch geschehen müssen, so vielleicht in der K I (Unsere Hoffnung), II (Gottesdienst), III (Jugendpastoral) usw.

HK: Wir haben ein zweites Hindernis notiert, die Verfahrensordnung. Sie ist umständlich und zwingt zu vielen, nicht immer sinnvollen Einzelbestimmungen. Dies läßt sich aber vermutlich durch Straffung der Abstimmungsgänge beheben. Nun tauchte aber in der Synode der weitergehende Vorschlag von Prof. *Wilhelm Geiger* auf, die Abstimmungen auf Beschlußtexte zu beschränken. Machen die Juristen hier nicht einen Fehler, in dem sie die Kirche zu sehr mit staatlicher Gesetzgebung vermengen? Bei der Kirche kommt sozusagen alles auf die Grundlagen und Grundfragen an. Die „Laienpredigt" ist doch ein Beispiel dafür.

Lehmann: Die Anregung von Professor Geiger, man möge auf Situationsanalysen und Begründungen wenigstens in dem Teil, der zur Abstimmung gebracht wird, verzichten, deckt sich mit den Vorschlägen der Zentralkommission (vgl. den schriftlichen Bericht zur Themenkonzentration, Drucksache 301, S. 15—16). Ich meine allerdings, daß man an einem Punkt differenzieren muß. Wir sind in der Synode in der Tat, wie Sie eben andeuteten, nicht nur auf Beschlußtexte ausgerichtet, im Gegenteil. Vielleicht liegt die Chance der Synode, wenn man mögliche Konflikte in den Fragen der Gesetzgebungskompetenz miteinbezieht, sogar gerade darin, daß sie in den noch ausstehenden Freiräumen, wo nicht nur um Gesetzestexte, sondern um Initiativen, Impulse, Bewußtseinsbildung gerungen wird, mehr erreichen kann. Außerdem, was nützt in entscheidenden Fragen, eben auch der „Laienpredigt", ein Beschlußtext von 10 oder 15 Zeilen, wie manche es in den letzten Tagen in der Presse gefordert haben? Wenn ich nicht zuerst die Verantwortung der ganzen Gemeinde für die Verkündigung wecke und von daher erst Einzelinitiativen in den Vordergrund bringe, dann hat ein dürrer Gesetzestext allein überhaupt keinen Sinn.

HK: Innerhalb und am Rande der Synode wird viel über mangelndes Interesse in der Öffentlichkeit geklagt. Man kann aus dieser Not aber auch eine durchaus schätzenswerte Tugend machen: Die (protestantische) „Deutsche Zeitung" meinte jüngst (11. 1. 73), die Stille, die manchen so unheimlich ist, gebe dieser Synode die Möglichkeit, ihre Sache gezielt und in Ruhe, ohne Druck durch Modetrends, voranzutreiben. Aber steht dahinter nicht ein weit gefährlicherer Trend: eine verbreitete Mißgunst? Die einen klagen über Ermüdungserscheinungen in der Spätphase der Kontestation, andere werden solcher Müdigkeit durchaus froh . . .

Lehmann: Das eine ist sicher richtig: Es gibt heute eine ungeheure und gefährliche Ermüdungserscheinung aller

„demokratischen" Modelle. So wie wir es in der Universität erleben, so erfahren wir dies in anderem Maße eben auch in der Kirche. Sobald es an die ganz konkrete Mühsal geht, z. B. so und so viele „Anträge" durcharbeiten, mit so und so vielen Leuten sprechen zu müssen usw., kommen eben die ersten Anzeichen des Defätismus — nicht selten von „Progressiven". Manchmal habe ich sogar den Eindruck, daß einige Leute solche Formen gemeinsamer Beratung über diesen schwerfälligen Apparat Synode ad absurdum führen wollen. Manche sprachen z. B. schon vor Beginn vom „Fiasko des synodalen Prinzips". Von daher gesehen ist es ganz entscheidend — was immer sich noch ändert durch einzelne Modifikationen und „Zugeständnisse" —, daß *ein* Ergebnis der Synode auf jeden Fall lautet: Es hat Sinn und es ist fruchtbar, daß hier Amtsträger, Bischöfe und Priester, zusammen mit Vertretern aller Katholiken beraten und die feste Überzeugung gewinnen, es komme dabei mehr heraus, als wenn sie sich allein oder mit ein paar Gleichgesinnten an den Tisch setzen. Für dieses Ergebnis lohnt es sich auch, sehr mühsame und zeitaufwendige Verfahren in Kauf zu nehmen.

„Rom müßte an theologisch zuverlässigen Lösungen interessiert sein"

HK: Dies ist wohl ein Grundauftrag der Synode. Aber auf dem Weg zur Erfüllung dieses Grundauftrags ist die Synode sehr bald auf gesamtkirchliche Hindernisse gestoßen. Im Mai 1972 haben die deutschen Bischöfe mit ihrer Intervention zu den „viri probati" das Gespräch unterbrochen, diesmal intervenierte in einer recht unliebsamen Form Kardinal *Wright* bzw. die römische Kleruskongregation zum Thema „Laienpredigt". Wenn die Enge des Verhandlungsspielraums immer wieder so abrupt sichtbar wird, welche Chancen hat dann die Synode überhaupt im gesamtkirchlichen Raum?

Lehmann: Nun, was die römische Intervention betrifft, so ist diese — in nachhinein gesehen — bei allen unglückseligen Begleitumständen vielleicht gar nicht so von Übel gewesen. Sie hat uns schärfer auf ein wichtiges Problem aufmerksam gemacht. Wir müssen viele Dinge, die in der Synode behandelt werden, ein Stück weit und maßvoll abstimmen auf die Gesamtkirche, schon bevor von einer formellen Gesetzgebungskompetenz die Rede ist. Man sollte nicht bei jeder Reaktion oder bei jeder An- oder Rückfrage Roms, die vielleicht im Lauf der Synode noch kommen wird, gleich kopfscheu werden. Könnten Sie sich nicht vorstellen, daß man in Rom an manchen Themen, die wir hier in der Synode behandeln, ein großes Interesse hat? Vielleicht nicht zuerst an der „Laienpredigt", aber z. B. an der Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene, an der Frage des Firmalters, an der Frage der Bußpraxis, wo die Instruktion der Glaubenskongregation (vgl. HK, September 1972, 421) sicher noch nicht das letzte Wort erbracht hat. Rom müßte ja daran interessiert sein, wie man heute auf einem theologisch zuverlässigen Weg zu einer Lösung solcher Fragen bei einer größeren Praxisnähe kommen kann. Ich glaube, es ist die Aufgabe der Deutschen Bischofskonferenz, auch im Gespräch mit dem Herrn Nuntius, hier etwas mehr positive römische Sensibilität für unsere Synode zu wecken.

HK: In diesem Punkt teilen wir zwar Ihr Votum, aber nicht Ihren Optimismus. Wenn der Eindruck nicht täuscht, dann hat Rom, das scheint uns gerade der Vorgang um die „Laienpredigt" zu zeigen, eher ein positives Desinteresse, um es einmal vorsichtig zu formulieren, an allen praktischen Fragen, sobald dabei an eine Weiterführung der theologischen Implikationen des II. Vatikanums gedacht wird. Deswegen scheint das Interesse Roms an der Synode überhaupt nicht groß zu sein. Ich weiß nicht, ob die Grundsätze Ihrer Vorlage Kardinal Wright nicht mehr irritiert haben, als die Entscheidung der Bischöfe von 1970, der Ihre „Empfehlungen" über die Beauftragung von Laien zur Verkündigung im Gottesdienst folgen?

Lehmann: Sie sprachen von einem möglichen positiven Desinteresse Roms an den Synoden überhaupt. *Karl Rahner* hat ja vor einiger Zeit das Stichwort vom „Marsch ins Getto" geprägt und auf allseitige rückläufige Tendenzen in den letzten Jahren aufmerksam gemacht. Ich bin auch der Meinung, daß man solche gar nicht leugnen kann. Von daher muß man sich tatsächlich fragen, ob unsere Synode von den Zeitumständen her gesehen am richtigen Ort steht. Vermutlich wären die Chancen für eine Synode, die Ende 1966 oder 1969 begonnen hätte, größer gewesen, als sie es jetzt — nach den verschiedenen Entwicklungen der letzten Jahre — vielleicht sind. Diese engen natürlich unseren Handlungsspielraum ein. Daran ist kein Zweifel. Dennoch meine ich: Jeder, der heute überzeugter Christ sein und in der Kirche mitarbeiten will, muß trotz der ständig auftretenden Reibungen auch dafür sorgen, daß der eingeschlagene Weg behutsam und klug, aber ebenso mutig nach vorne weitergegangen wird. Die Synode hat eine wichtige Funktion auf diesem Marsch.

HK: Man hat aber den Eindruck, sie werde ständig auftretende gesamtkirchliche Kompetenzschwierigkeiten und noch mehr durch eine allzu offenkundige Ängstlichkeit gehindert, diesen Marsch überhaupt anzutreten. Einmal will man gesamtkirchliche Konflikte vermeiden, ein andermal sorgt man sich wegen der „eigenen" Theologie. Oft entsteht sogar der Eindruck, man spreche deswegen soviel von Pastoral, weil man Theologie für gefährlich hält und man auch tatsächlich bei jeder theologischen Frage von pastoralem Gewicht — Ordo, Ehe, Buße — an eine schwer aufbrechbare Wand theologisch verfestigter und gesamtkirchlich sanktionierter Traditionen stößt . . .

Lehmann: Solange „Kompetenz"-Fragen eine praktisch notwendige Abstimmung und eine Rücksicht auf die Einheit der kirchlichen Praxis in den zentralen Aufgaben gewährleisten wollen, wird kein Vernünftiger sich dagegen auflehnen. Wenn man aber sich *nur* auf eine formale

Kompetenz beruft und sich an keiner Stelle auf wirkliche Sachargumente einläßt, dann wird die heute auch für den gutwilligen Christen noch erträgliche Toleranzgrenze überschritten. Noch schlimmer wird dies, wenn man bestimmte Entscheidungen mit einer fraglos vorausgesetzten, undifferenzierten oder heute sachlich unhaltbaren theologischen Position motiviert. Es läßt sich gar nicht leugnen, daß man auch von Rom aus in letzter Zeit — ein Stück weit gegen die frühere Praxis — fundamentale theologische und praktische Probleme, wie z. B. die Frage nach der möglichen „Sakramentalität" des Bußgottesdienstes oder nach der Abendmahlsgemeinschaft, mit theologisch unzureichend begründeten und konkret schwer handhabbaren *pastoralen* Normen zu lösen versucht. Wir können uns heute mit „taktischen" Manövern nicht zufrieden geben, sondern müssen auf eine seriöse grundsätzliche Besinnung — durchaus unter Berücksichtigung der kirchlichen Tradition — drängen.

Sind gesamtkirchliche Anstöße möglich?

HK: Wir kommen demnach der Lösung pastoraler Fragen mit theologischer Relevanz gesamtkirchlich vermutlich nur näher, wenn Anstöße von Teilkirchen ausgehen. Hier ist aber die Bilanz nicht sehr positiv: siehe Holland. Trauen Sie dem deutschen Experiment mehr zu?

Lehmann: Ich würde mir solche Anstöße sehr erhoffen; denn es ist ja so, daß das Konzil, da wo seine Grundsätze konkret werden sollten — ich denke z. B. gerade an die Frage der Laienmitverantwortung —, sich auf Prinzipien oder auf relativ harmlose Beispiele beschränkt hat. Wenn die Konzilstexte Leben und Fleisch werden sollen, dann muß man einfach den Mut zu konkreten Modellen haben. Diese können zunächst wohl nur auf der Ebene der Teilkirche aufgegriffen werden. Es hat auch wenig Sinn, daß hier gesamtkirchlich von Rom aus einfach etwas „vorgeschrieben" wird. Wir müssen darum, ohne großsprecherisch werden zu dürfen, darauf bestehen, solche Impulse, wie sie sich bei uns finden — woanders gibt es andere —, auch gesamtkirchlich anzubieten. Ich möchte, da ich dazu keine genügende Erfahrungsbasis habe, nicht das holländische Pastoralkonzil kritisieren, aber ich habe manchmal den Eindruck, daß gerade von dort aus nicht genügend dafür gesorgt worden ist, daß die entsprechenden Ergebnisse in anderen Teilkirchen zuverlässig und redlich rezipiert werden können. Wir müssen auf jeden Fall solche Versuche wagen. Es kann aber durchaus sein, daß andere Synoden — ich denke z. B. an die Synoden in der Schweiz und in der DDR — zu viel besseren Ergebnissen kommen als wir.

HK: Wenn man Anstöße zugunsten der Gesamtkirche geben will, dann kann man das nicht, ohne sich nüchtern Rechenschaft zu geben über die jeweils spezifischen „Gaben" einer Teilkirche. Wenn wir im europäischen Raum bleiben, so zeigt sich beispielsweise, daß die französische Kirche uns sehr viel voraus hat in spiritueller Grundlegung, auch an pastoralem Mut in der Umstrukturierung innerkirchlicher Bildungs- und Pastoralinstrumente. Die italienische Kirche verfügt heute, wenn auch im Medium der Kontestation über eine große Anzahl kleiner lebendiger Gruppen, die englischen Katholiken haben vielleicht ein geschärfteres soziales Gewissen als die deutschen. Die Gabe, die die deutsche Kirche einzubringen hätte —, wir sagen das aus der Perspektive des Zaungastes und deshalb ohne jede Prätention — ist gemäß ihrer Tradition wohl, die Sache etwas auf den Begriff zu bringen.

Lehmann: Vielleicht ist uns diese Aufgabe tatsächlich ein Stück weit gestellt. Jedenfalls haben wir bis zu einem bestimmten Grad potentiell die Kräfte dafür. Wenn ich z. B. vergleichsweise an die kleineren Nachbarsynoden in der Schweiz und in der DDR denke, dann müßten wir an dieser Stelle uns wirklich einsetzen und da und dort auch subsidiäre Hilfe leisten, wo eine solche gewünscht wird. Es gibt freilich zwei große Schwierigkeiten: Erstens ist es auch eine typisch deutsche Krankheit, daß wir uns furchtbar schwer tun, die akademisierte Theologie umzusetzen, sie wieder zu „popularisieren", und zwar in verantwortlichen Formen. Dies ist uns bis jetzt noch weniger gelungen als z. B. den Holländern. Ich glaube, daß wir von der Synode aus auch noch viel mehr Theologen suchen müssen, die in den Kommissionen diesen Umsetzungsprozeß mitleisten. Viele Kommissionen bitten ja regelrecht, sie mehr mit Theologen zu beschicken. Zweitens ist es ebenfalls eine bei uns im Augenblick sehr ausgeprägte und gefährliche Eigenart, gewisse theologische Positionen unmittelbar als kirchenpolitische Brecheisen oder als nur konservierenden Zement zu benutzen. Dies ist natürlich der Tod jeder echten Theologie. Wir können zwar in der Synode nicht auf Bestimmtheit und Dezidiertheit verzichten. Auch die Theologie kann keine allem Streit und Kampfgetümmel überlegene Schiedsrichterpose einnehmen, wir müssen vielmehr die vorhandenen Kräfte in den konkreten Diskussionsgang einbringen, ohne uns mit einer bestimmten Theologie im Rucksack einfach zu einer einzelnen Gruppe oder zu einer bestimmten „Fraktion" zu schlagen. Dies ist eine Bewährungsprobe für die Theologie, und zwar für ihre Stellung in der Kirche *und* in der Gesellschaft.

Was soll nachfolgen?

HK: Herr Prof. Lehmann, was mit der Synode begonnen hat, soll mit ihr nicht zu Ende gehen. Kardinal Döpfner hat bereits zugesichert, daß die Synode in einem nachsynodalen Organ als Beratungsprozeß fortgesetzt wird. Gibt es dazu schon konkrete Vorstellungen?

Lehmann: Es ist gut, daß dieses Wort von Kardinal Döpfner gefallen ist. Es wäre ganz sicher verfrüht, jetzt schon solche Formen festzulegen, denn wir können wahrschein-

lich über unsere Erfahrungen mit dieser Synode erst richtig befinden, wenn sie ihrem Ende zugeht oder abgeschlossen ist. Man wird dann, glaube ich, vor allen Dingen zwei Probleme zu lösen haben. Erstens: Wie kann man gewährleisten, daß mehr Katholiken in ein solches Gremium kommen, die im Blick auf Gemeinde, Kirche und Gesellschaft eine bodenständige „Erfahrungsnähe" haben (die sie artikulieren können!)? Es wird viel von der „Basis" bzw. noch mehr *über* sie geredet. Jeder reklamiert die „Basis" für sich. Aber wie oft ist dann das, *was* geschildert wird, im Grunde gefiltert durch Etiketten und Schablonen, die man von anderswoher hat, z. B. von einer schlechten Theologie. Von daher stellt sich die Frage: Wie bekommt man wirklich das konkrete Leben in den Gemeinden, auch da, wo es vielleicht unansehlich und „banal" ist, sozusagen auf den Verhandlungstisch? Das Zweite: Ein solches Organ hätte ja keinen Sinn, wenn es wieder ein Fachgremium würde. Dafür gibt es andere Gremien, z. B. die bischöflichen Kommissionen, die Beiräte des Zentralkomitees, die Verbände usw. Es müßte gelingen, echte Gemeindenähe mit einer geringeren Zahl von Mitgliedern der Synode und einer Gruppe von wirklich sehr qualifizierten Beratern zu verbinden. Der Gesamtumkreis der Personen, die — vielleicht nur von Fall zu Fall — herangezogen werden, könnte dann im ganzen größer sein als jetzt.

HK: Wenn wir richtig orientiert sind, so sollten die Modelle für diese Fortsetzung der Synode in der Synode selbst gefunden werden, also innerhalb der Strukturkommissionen VIII und IX?

Lehmann: Es ist vorgesehen, daß dort Einzelstrukturen entworfen werden, daß diese aber empfehlenden Charakter besitzen. Eine solche Einrichtung tangiert ja sehr stark die Bischofskonferenz. Diese muß darüber mitbefinden. Einzelne praktikable Elemente können noch von dieser Synode in Form von „Grundsätzen" verbindlich angenommen werden. Ich glaube, daß man darüber zu gegebener Zeit mit den Bischöfen nochmals sprechen kann. Vielleicht muß erst ein besseres Vertrauensklima zwischen Synode und Bischöfen entstehen und müssen wirkliche Leistungen vorliegen, ehe man diese Fragen aufwirft. Sonst sieht manches auch zu sehr wie Flucht vor der Mühsal der Gegenwart aus . . .

HK: Sie haben die Bischöfe mehrfach angesprochen. Glauben Sie, daß unsere Bischöfe als Gesamtheit für ein solches Unternehmen disponiert sind?

Lehmann: Im Augenblick ist von bestimmten Erfahrungen her wahrscheinlich eher große Zurückhaltung vorherrschend. Deswegen wird man eben von seiten der Laien und Priester in behutsamer Nüchternheit wachsam sein müssen, daß die Frage nicht untergeht. Es ist ja ein Problem, das auch auf gesamtkirchlicher Ebene weiter vorwärtsgetrieben werden muß. Die Bischofssynode z. B. muß sich ja auch fragen, ob sie nicht mehr Zuständigkeiten erhalten und sich stärker als ständiges Organ etablieren soll. Ich glaube, die ganze Frage steht in einem Sog, der vom Konzil herrührt und der, ob einer will oder nicht, einfach nicht mehr stirbt. Wenn wir heute entschiedenere Christen haben wollen, dann kommt die Kirche, gerade weil dieser Christ freiwillig zu ihr steht, gar nicht daran vorbei, ihn partnerschaftlich an den wichtigsten Beratungs- und Entscheidungsprozessen zu beteiligen. Das kirchliche Amt könnte nicht geschwächt, wie viele ängstlich meinen, sondern vor allem dann, wenn es — auf das Ganze gesehen — seinen überlegenen Sachverstand gut zum Einsatz bringt, gestärkt aus der Synode hervorgehen. Dies wäre keineswegs die geringste Frucht der Synode — allerdings nicht ohne Wandlungen und vielleicht auch Wachstumskrisen.

Zeitbericht

Elisabeth Noelle-Neumann, Friedrich Tennstädt

Wahltrends in Deutschland

Ein Rückblick auf die Bundestagswahlen 1972

Parteien und Gruppen sind noch in diesen Wochen und Monaten mit dem Studium des Ergebnisses der Bundestagswahl 1972 beschäftigt. Doch die Kenntnis der kurzfristigen Einflüsse auf das Wahlverhalten und der Grundtrends und langfristigen Präferenzen bei den Wählern selbst dürfte von allgemeinem Nutzen sein. Wir haben

deshalb das Demoskopische Institut in Allensbach um eine zusammenfassende Analyse unter Einbeziehung der der Bundestagswahl vorausgegangenen Umfragen des Instituts gebeten. Die Leiterin des Demoskopischen Instituts, Frau Prof. Elisabeth Noelle-Neumann, und Friedrich Tennstädt, leitender Mitarbeiter des Instituts für den Bereich Wahlforschung, haben die folgende Analyse erstellt. (Wegen der zahlreichen Tabellen waren Tabellenverschiebungen aus umbruchtechnischen Gründen innerhalb des Textes gelegentlich unvermeidlich. Wir bitten deshalb, sich bei der Lektüre an den Tabellenverweisen im Text zu orientieren.)

Bei einer wenige Wochen nach der Bundestagswahl im Dezember 1972 durchgeführten Repräsentativumfrage[1] antworteten auf die Frage: „Wenn am nächsten Sonntag wieder Bundestagswahl wäre: welche Partei würden Sie dann wählen — könnten Sie mir nach dieser Liste hier sagen, welche Partei das ist?" SPD: 48 %, CDU/CSU: 45 %, F.D.P.: 6 %, Sonstige: 1 %. Das Umfrageergebnis spiegelte fast prozentgenau die Erststimmenverteilung vom 19. November. Der repräsentative Querschnitt bestätigte gleichsam noch einmal die Wahlentscheidung.

Gab es also keinen Schock, keinen Meinungswandel durch den unerwartet hohen Sieg der SPD/F.D.P.-Koalition? Wenn man das *Rohmaterial* der Umfrage betrachtete, zeigte sich allerdings eine Erschütterung: Vor statistischer Kontrolle und „Entzerrung" der Stichprobe war aus den Dezember-Umfrageergebnissen eine Stimmenverteilung von 54 % für die SPD, 37 % für die CDU/CSU und 8 % für die F.D.P. herauszulesen. Daß es sich dabei aber um eine Verzerrung handelte, zeigte sich einwandfrei, wenn man prüfte, was die Befragten nach eigener Angabe am 19. November gewählt hatten. Was sich da ergab, deckte sich nicht mit dem tatsächlichen Wahlergebnis. Schon hier fehlten rund 8 % CDU-Wähler.

Aber der Schock, der zu einer derartigen *Verzerrung* von Ergebnissen führte, hatte sich nicht erst nach dem 19. November ereignet, sondern schon nach der Regierungsbildung 1969. Im Frühjahr 1970 wurde zum erstenmal registriert, daß die Umfragen nicht mehr wie rund zwanzig Jahre lang bei der Stichprobenkontrollfrage nach der letzten Wahlentscheidung das tatsächliche Wahlergebnis ziemlich genau spiegelten. Seit dem Frühjahr 1970 war die SPD in den Umfrageergebnissen ständig überrepräsentiert. Statt jener 44 %, die ihr 1969 ihre Erststimme gegeben hatten, fanden wir bei den Umfragen durchschnittlich 52 %, die erklärten, SPD gewählt zu haben. Aus verschiedenen Gründen, die wir hier nicht ausführlicher darstellen können, nahmen wir an, daß die Verzerrung zwei *Ursachen* hatte: eine resignierte Abneigung, sich mit der eigenen unterlegenen politischen Meinung zu exponieren, führte teils zu überhöhten Weigerungen von CDU/CSU-Anhängern, sich interviewen zu lassen, das heißt, in einem Anteil von einigen Prozent fehlten CDU/CSU-Anhänger in der Stichprobe, und zweitens erklärten sich manche CDU/CSU-Anhänger im Interview als SPD-Wähler, entgegen den Tatsachen. Die Entscheidung, die Repräsentativumfragen am amtlichen letzten Wahlergebnis, wie der Statistiker sagt, zu justieren und die umgewogenen Umfrageergebnisse als die tatsächliche Meinungsverteilung der Bevölkerung zu betrachten, bewährte sich bei drei Wahlprognosen, bei der Wahlprognose zur Bürgerschaftswahl in Bremen im Oktober 1971[2] und bei den Landtagswahlen in Baden-Württemberg im April 1972[3] und schließlich bei der Bundestagswahl im November 1972.

Der Druck der öffentlichen Meinung

Wenn man das Wahlergebnis vom 19. November 1972 analysiert, muß man weit ausholen — das sollte mit den einleitenden Bemerkungen über die Verzerrung von Umfrageergebnissen zur Parteirichtung seit dem Frühjahr 1970 gesagt werden. Es wäre sogar zweckmäßig, noch weiter zurückzugehen und anzuknüpfen an die entscheidende *Klimaveränderung*, die schon im Sommer 1969, also vor den Bundestagswahlen, zu konstatieren war: größere Bereitschaft zu Experimenten in der Politik, zunehmendes Zutrauen zur Leistungsfähigkeit der SPD, zunehmende Austauschbarkeit von CDU und SPD aus der Sicht der Wähler[4]. Nicht wenige Kennzeichen der Wahlentscheidung vom November 1972 trafen bereits auf die Bundestagswahl von 1969 zu. Einem späteren ausführlichen Kapitel vorgreifend, seien hier einige Zeilen aus einem Allensbacher Bericht nach der Wahl von 1969 zitiert:[5]

„Die Frauen haben am 28. September 1969 einen deutlichen Schritt nach links getan, groß genug, um die Position der SPD entscheidend zu stärken. Den empfindlichsten Verlust an weiblichen Stimmen erlitt die F.D.P.; aber auch zur CDU/CSU hat sich die traditionell enge Bindung der Wählerinnen gelockert. Wie das Institut für Demoskopie in Allensbach in einer Analyse der Bundestagswahl 1969 feststellte, haben die Frauen im Vergleich zu 1965 in größerem Umfang neue politische Orientierungen gesucht als Männer und somit wesentlich zum Szenenwechsel in Bonn beigetragen. Die SPD verzeichnete bei Männern eine relative Zunahme von 4 %, bei Frauen hingegen eine Zunahme von 12 %."

Der Hinweis auf die *schockartige Reaktion*, die sich schon im Frühjahr 1970 abzeichnete, soll auf die Bedeutung der sozialpsychologischen Dimension für unser Thema, die Analyse des Hintergrunds der Wahlentscheidung vom 19. November, aufmerksam machen. Die Verzerrung der Umfrageergebnisse ist ein Symptom für die Wirksamkeit eines psychologischen Drucks, der so, in dieser Art, bei früheren Bundestagswahlen nicht mitspielte. Nicht, daß das Phänomen an sich etwas Neues wäre, es ist sogar in der Literatur zum Thema öffentliche Meinung recht genau beschrie-

ben[6]. Aber man täuscht sich, wenn man annimmt, daß der Druck der öffentlichen Meinung zu verschiedenen Zeiten etwa gleich stark sei. Es ist schon kennzeichnend, daß Phänomene der öffentlichen Meinung zuerst zum Bewußtsein kamen und beschrieben wurden in revolutionären oder vorrevolutionären Zeiten, also Zeiten einer erhöhten Anteilnahme vieler Personen am politischen Geschehen. Vielleicht wird eine derartige Atmosphäre auch erzeugt, wenn eine Bevölkerung fast vollzählig vom *Fernsehen* erreicht wird und wenn dieses Fernsehen ausgeprägt politisch in seinem Programm ist. Die Nachweise, daß das Fernsehen politisierend wirkt, liegen vor[7]. Man sollte sich dabei ins Gedächtnis rufen, daß das Fernsehen zwar seit 1954 in der Bundesrepublik Deutschland Programme ausstrahlt, aber daß erst seit 1965 etwa zwei Drittel (64 %) und erst seit 1969 mehr als 80 % der Bevölkerung bei sich zu Hause vom Fernsehen erreicht werden[8].

Diese Art von Perspektiven sind erforderlich, wenn man die Hochspannung des Wahlkampfes 1972 — signalisiert durch das durch Umfragen gemessene Interesse am Wahlkampf[9] und schließlich die Rekord-Wahlbeteiligung — und die starken sozialpsychologischen Einflüsse, unter denen das Wahlergebnis vom 19. November zustande kam, verstehen will.

Die Ausgangslage

Spätestens im Frühjahr 1971 war zu erkennen, daß die Bevölkerung aus gefühlsmäßigen Gründen die Ostpolitik der Regierung Brandt/Scheel für notwendig, für unaufhaltsam hielt und die Verträge mit der Sowjetunion und der DDR nicht gefährdet sehen wollte. Zum Beleg dafür kann ein Vortrag dienen, der am 3. März 1971 in Bonn gehalten wurde[10]. Es wurde dort beschrieben, wie die Szene von der Ostpolitik der Regierung Brandt/Scheel beherrscht sei: „Wie steht die Bevölkerung zu dieser Politik? Muß die Regierung ihren Kurs gegen eine widerstrebende, nationalen Verrat fürchtende Bevölkerung mühsam durchsetzen? Muß sie fürchten, darüber über kurz oder lang gestürzt zu werden? Eher trifft das Gegenteil zu." — „ . . . Die Regierung Brandt/Scheel wird getragen von dem Gefühl eines großen Teils der Bevölkerung, aus dem deutschen Getto herauszutreten, von der Mißachtung der Welt befreit zu werden, endlich die Versöhnung zu gewinnen."[11]

In den zwölf Monaten vor der Ratifizierung der Verträge mit der Sowjetunion und Polen im Bundestag erreichte die Ablehnung der Bevölkerung nie mehr als 25 %. So gesehen, wird verständlich, daß der Mißtrauensantrag der Opposition im Frühjahr 1972 nur bei einer Minderheit der Bevölkerung (29 %) Beifall fand[12].

Die Popularität der Ostpolitik wurde, wie bekannt, durch den Abschluß der Verhandlungen über den Grundvertrag kurz vor der Wahl aufgefrischt und, wie noch zu zeigen sein wird, für letzte Wahlentscheidungen ins Spiel gebracht. (Auf die Frage: „Was ist Ihre Meinung — soll der Bundestag dem Grundvertrag mit der DDR zustimmen, oder soll er nicht zustimmen" meinten nur 24 % im Dezember 1972, er solle nicht zustimmen.)

Nach rund dreijähriger Amtszeit der Regierung Brandt/Scheel hatte sich die SPD praktisch exklusiv profiliert als die Partei, die gegenüber den Ostblock-Staaten wirksame Politik zu machen verstehe.

Tabelle 1

FRAGE: "Welche Partei ist wohl am besten geeignet, unser Verhältnis zu Rußland und den anderen Ostblockstaaten zu verbessern?"

	Ende September/ Anfang Oktober Beginn des Wahlkampfes	Ende Oktober Mitte des Wahlkampfes
	%	%
SPD	63	66
CDU/CSU	13	12
F.D.P.	3	4
DKP	3	2
Kein Unterschied zwischen den Parteien.	8	7
Unentschieden	13	12
	103	103

Die Zahlen addieren zu mehr als 100, weil einzelne Befragte mehr als eine Partei nannten.

QUELLE: ZDF-Umfragen vor den Bundestagswahlen, Oktober 1972, Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 2126 und 2128.

Ganz ähnlich das Bild bei einer Frage, welche Partei am meisten dafür tue, daß es zu einer *Annäherung zwischen den beiden Teilen Deutschlands* kommt. Am Beginn des Wahlkampfes meinten 69 % und in der Mitte des Wahlkampfes 73 %, das sei die SPD; CDU/CSU: 11 %/10 %.

Die Aktivität in der Ostpolitik strahlte auch allgemein auf den Ruf der SPD aus, in der Außenpolitik leistungsfähiger als die CDU/CSU zu sein (vgl. Tabelle 2).

Im übrigen zeichnete sich im außenpolitischen Bereich ein *Stimmungswandel* ab, der seit dem Regierungswechsel vom Herbst 1969 zugunsten einer Lockerung des Atlantischen Bündnisses, des Bündnisses mit den Amerikanern eingetreten war.

1969 hatte die Bevölkerungsgruppe, die für das Bündnis mit den Amerikanern eintrat, einen klaren Vorsprung, 1972 war sie überrundet durch die Anhänger einer strikt neutralen Position. Bezeichnend für Prozesse der Umorientierung ist das starke Anwachsen der Unentschiedenheit in dieser Frage (vgl. Tabelle 3).

Im Meinungsklima des Wahljahres 1972 spielte der Vorsprung der CDU im Verteidigungsbereich praktisch keine Rolle, denn die Kriegsfurcht ist selten so gering gewesen.

Tabelle 2

FRAGE: "Welche Partei könnte am ehesten erreichen, daß wir in der Außenpolitik erfolgreich sind, welcher trauen Sie außenpolitisch am meisten zu?"

	Ende September/ Anfang Oktober Beginn des Wahlkampfes	Ende Oktober Mitte des Wahlkampfes
	%	%
SPD	50	57
CDU/CSU	26	24
F.D.P.	7	5
DKP	1	x
NPD	1	1
Kein Unterschied	7	6
Unentschieden	12	9
	104	102

Die Zahlen addieren zu mehr als 100, weil einzelne Befragte mehr als eine Partei nannten.

QUELLE: ZDF-Umfragen vor den Bundestagswahlen, Oktober 1972, Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 2126 und 2128.

"x" = weniger als 0,5 Prozent.

Tabelle 3

FRAGE: "Was wäre Ihrer Ansicht nach die bessere Außenpolitik: Sollten wir uns weiter mit den Amerikanern fest verbünden, oder sollten wir versuchen, ganz neutral zu sein, wie zum Beispiel die Schweiz?"

	Vor der Bundestagswahl 1969	Vor der Bundestagswahl 1972
	%	%
Wir sollten uns weiter mit den Amerikanern verbünden	50	37
Wir sollten versuchen, ganz neutral zu sein	38	43
Unentschieden	12	20
	100	100

QUELLE: Umfragen für das ZDF 1969 (Allensbacher Archiv, Umfrage Nr. 1182) und 1972 (Allensbacher Archiv, Umfrage Nr. 2126)

Tabelle 4

FRAGE: "Was meinen Sie, wenn heute einer heiratet und eine Familie gründet - kann der beruhigt in die Zukunft sehen, oder muß man Angst haben, daß ein neuer Krieg kommt?"

	Januar 1963	Februar 1964	Februar 1965	November 1968	April 1971
	%	%	%	%	%
Angst, daß ein neuer Krieg kommt	45	35	38	43	27
Beruhigt in die Zukunft sehen	21	32	27	29	43
Unentschieden, weiß nicht	34	33	35	28	30
	100	100	100	100	100

QUELLE: IfD-Umfragen 1073, 1085, 1098, 2046, 2071; jeweils rund 1000 Interviews

Anders steht es mit der *inneren Sicherheit*. Der Vorsprung, den die CDU/CSU in diesem Bereich besaß, spielte (wie spätere Untersuchungen, die hier noch nicht erschöpfend berichtet werden können, bestätigen) eine wichtige Rolle bei der Wahlentscheidung. Indessen ist der Vorsprung der CDU/CSU im Bereich der inneren Sicherheit zwar erkennbar, aber doch auch nicht sehr stark ausgeprägt.

Auf *kulturpolitischen Gebiet* im Bereich von Bildung und Wissenschaft zeichnete sich kein klarer Vorsprung für CDU/CSU oder SPD ab. Nach der Wahl angestellte Untersuchungen zeigten, daß SPD-Wähler stärker als CDU/CSU-Wähler vom bildungspolitischen Engagement ihrer Partei überzeugt waren.

Tabelle 5

Motive der Wahlentscheidung
(Auszug aus einem Kartenspiel)

	Am 19. November 1972 CDU/CSU-Wähler	SPD-Wähler
	%	%
Dieses Motiv war für mich hauptsächlich mitentscheidend:		
Ich wollte eine Partei wählen, die für eine wirksamere Verbrechensbekämpfung eintritt	50	26
Ich wollte eine Partei wählen, die mehr für die Schulen, für die Ausbildung unserer Kinder tut	28	37

QUELLE: ZDF-Umfrage nach den Bundestagswahlen, Dezember 1972, Allensbacher Archiv, Umfrage Nr. 2129

Es ist wichtig, festzustellen, daß im Bereich der Vorstellungen von *„Freiheit"* die SPD einen Vorsprung vor der CDU besitzt.

Tabelle 6

FRAGEN: "Wo hätten Sie Vertrauen, daß die SPD dafür eintritt?"
"Wo hätten Sie Vertrauen, daß die CDU/CSU dafür eintritt?"

(Auszug aus einer umfassenderen Ermittlung über politische Ziele und den Ruf der Parteien, die für diese Ziele eintreten.)

	August 1972 Gesamtergebnis
	%
Für das Ziel: "Daß man seine Meinung überall frei und offen sagen kann" tritt besonders ein -	
die SPD	62
die CDU/CSU	52
Für das Ziel: "Daß der Staat die Freiheit seiner Bürger so wenig wie möglich einschränkt" tritt besonders ein -	
die SPD	45
die CDU/CSU	42

QUELLE: IfD-Umfrage 2123

Die Bemühungen der CDU/CSU um das Image einer Partei, die von *Wirtschaft* etwas versteht, erwiesen sich als erfolgreich. Das zeichnete sich bei den Oktober-Umfragen für das ZDF ab (vgl. Tabelle 7 und 8).

Wie im nächsten Abschnitt dargelegt werden wird, hat sich der Vorsprung der CDU/CSU im wirtschaftlichen Bereich nicht voll auswirken können, da es der SPD-Wahlpropaganda gelang, einem wirtschaftlichen Optimismus zum Durchbruch zu verhelfen.

Tabelle 7

FRAGE: "Daß die Preise fest bleiben, daß die Preise nicht steigen, welche Partei würde dafür am besten sorgen?"

	Ende September/ Anfang Oktober Beginn des Wahlkampfes	Ende Oktober Mitte des Wahlkampfes
	%	%
CDU/CSU	41	43
SPD	19	21
F.D.P.	3	4
DKP	1	1
NPD	1	1
Kein Unterschied	17	18
Unentschieden	18	12
	100	100

QUELLE: ZDF-Umfragen vor den Bundestagswahlen, Oktober 1972, Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 2126 und 2128

Tabelle 8

FRAGE: "Bei welcher Partei kann man am sichersten sein, daß es wirtschaftlich immer weiter aufwärtsgeht, daß die Menschen bei uns immer besser leben können?"

	Ende September/ Anfang Oktober Beginn des Wahlkampfes	Ende Oktober Mitte des Wahlkampfes
	%	%
CDU/CSU	36	37
SPD	31	34
F.D.P.	4	3
Sonstige Parteien	1	x
Kein Unterschied	13	15
Unentschieden	17	12
	102	101

Die Zahlen addieren zu mehr als 100, weil einzelne Befragte mehr als eine Partei nannten.

QUELLE: ZDF-Umfragen vor den Bundestagswahlen, Oktober 1972, Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 2126 und 2128

"x" = weniger als 0,5 Prozent.

Wollte man eine vollständige Beschreibung der Ausgangslage zum Bundestagswahlkampf 1972 geben, so müßte auch das Thema Kanzlerkandidat aufgenommen werden; doch möchten wir diese Frage später behandeln.

Die Messung der Zahl der Anhänger der Parteien zeigte fast das ganze Jahr hindurch und insbesondere bis zum Frühsommer ein unzweideutiges Übergewicht der Regierungsparteien; ausgenommen wenige Wochen nach dem Rücktritt Schillers, sah es nie so aus, als könnte die CDU/CSU eine absolute Mehrheit gewinnen.

Tabelle 9

FRAGE: "Wenn schon am nächsten Sonntag Bundestagswahl wäre, welche Partei würden Sie dann wählen?"
(Wahlberechtigte mit konkreter Parteiangabe)

	1972 Jan.	Febr.	März	April	Mai	Juni	Juli	Erste Hälfte August	Zweite Hälfte August	Sept.	Okt.
	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
SPD	50	50	50	51	50	47	42	42	44	49	4[illegible]
CDU/CSU	44	44	44	43	43	46	46	48	47	44	46
F.D.P.	5	5	5	5	5	5	7	6	6	5	6
Sonstige	1	1	1	1	2	2	5	4	3	2	2
	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

QUELLE: Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 2077, 2078, 2079, 2080, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087

Nach der Ratifizierung der Ostverträge verlor die Ostpolitik rasch ihren bevorzugten Platz in der Aufmerksamkeit der Bevölkerung, und wirtschaftliche Fragen schoben sich in den Vordergrund.

Tabelle 10

FRAGE: "Was sind Ihrer Meinung nach im Augenblick die wichtigsten politischen Probleme - oder gibt es im Augenblick keine wichtigen Probleme?"
(Offene Frage ohne Vorgaben)

Auszug aus den Antworten

	1972 Januar	April	Juni/ Juli	August	Sept.	Oktober
	%	%	%	%	%	%
Die wichtigsten politischen Probleme bilden zur Zeit -						
die Ostpolitik	40	65	10	9	11	13
wirtschaftliche Fragen (Stabilität der Preise, Vollbeschäftigung, Steuern)	39	23	38	39	37	33
Neuwahlen zum Bundestag	-	-	21	24	20	38
andere innenpolitische Probleme (u.a. Verbrachensbekämpfung, Umweltverschmutzung, Reformen)	12	13	19	25	21	12
Europa, Probleme der EWG	7	3	2	2	3	2
Erhaltung des Friedens	5	3	4	2	5	4
Vietnam	3	6	5	1	3	2

QUELLE: Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 2077, 2080, 2083, 2084, 2085, 2086

Zusammenfassend veröffentlichte das Institut Mitte Oktober die folgende Situationsbeschreibung:[13]

„Noch steht es auf des Messers Schneide, ob die SPD oder die CDU/CSU aus den Bundestagswahlen vom 19. November 1972 als stärkste Partei hervorgehen wird. Nach den Ergebnissen einer Umfrage, die wir im Auftrag des „Stern" bei einem repräsentativen Querschnitt von rund 1000 Personen durchgeführt haben, waren zwischen dem 13. und 17. Oktober 46 % der wahlberechtigten und wahlwilligen Bevölkerung entschlossen, für die SPD zu stimmen, 45 % für die CDU/CSU und 6 % für die F.D.P. 3 % sprachen sich für sonstige Parteien aus, mehr für die DKP als die NPD.

Ein Vergleich mit Resultaten einer Umfrage, die wir vier Wochen vor den Wahlen von 1969, also zu einem vergleichbaren Zeitpunkt veranstalteten, zeigt, daß sich die Wahlbevölkerung damals genauso wie heute entschied: 46 % wollten SPD wählen, 44 % die CDU/CSU, 6 % die F.D.P., 4 % sonstige Parteien. Ihrem Umfang nach haben sich die Sympathiegruppen für die Parteien also nicht verändert — ein sowohl für die Regierungs-Koalition als auch für die Opposition bemerkenswerter Sachverhalt.

Entgegen einer weitverbreiteten Annahme war auch die Zahl der Unentschiedenen nicht größer als vier Wochen vor den Wahlen von 1969: sie betrug damals durchschnittlich 19 % und liegt jetzt bei 18 %. Einen Monat vor den Wahlen von 1969 waren 87 % der Stimmberechtigten entschlossen, zur Wahl zu gehen; diesmal 89 %."

Daß die CDU/CSU aus dieser Ausgangslage heraus am 19. November die absolute Mehrheit sollte gewinnen können, wirkte außerordentlich unwahrscheinlich. Immerhin aber konnte man zu diesem Zeitpunkt Anfang Oktober auf einen nur wenige Monate zurückliegenden Wahlkampf hinweisen, in dem die Situation rund zehn Wochen vor der Wahl, rein zahlenmäßig betrachtet, für die CDU kaum günstiger war. Auch dort, wo bei den *Landtagswahlen in Baden-Württemberg* im Frühjahr 1972, schien zunächst eine Überrundung durch SPD/F.D.P. greifbar nahe. Dann aber gewann die CDU zwischen Mitte Februar und Ende März 3 % der Wählerstimmen hinzu und damit am 23. April die absolute Mehrheit[14].

Es gelang damals, einen Sog zugunsten der CDU im Lande zu erzeugen, allerdings unter Umständen, die von der Lage im Bund im Herbst charakteristisch abwichen: Die CDU befand sich in Baden-Württemberg in der Regierung, mußte also nicht aus der Opposition heraus kämpfen, und sie besaß mit *Filbinger* eine Persönlichkeit, die eindeutig die Szene beherrschte. Außerdem konnte sie das ganze Potential der Bundespartei auf den Bereich eines Bundeslandes konzentrieren. Wie stark die Strömung war, die zugunsten der CDU auf diese Weise ausgelöst wurde, läßt sich am deutlichsten an dem Wachstum der Popularität Filbingers im kurzen Zeitraum von sechs Wochen erkennen. Auf die Frage: „Einmal ganz allgemein gefragt, wer wäre Ihnen als Ministerpräsident lieber — Filbinger oder Krause?" stiegen die Antworten „Filbinger" von 48 % in der ersten Februar-Hälfte auf 54 % in der zweiten März-Hälfte, während die Voten für Krause mit 27 % unverändert stark blieben[15]. Auch im Bundesgebiet kam in den letzten Wochen des Wahlkampfes ein Sog zustande, aber diesmal zugunsten der SPD/F.D.P.

Der Wahlkampf

Man hat nach dem Ergebnis der Bundestagswahl bei der CDU zu zweifeln begonnen, ob das Anliegen der Geldwertstabilität der Bevölkerung wirklich so wichtig sei, wie man aus den mannigfachen demoskopischen Umfragen übereinstimmend ablesen konnte. Dort rangierte unter den politischen Wünschen seit langem und besonders unbestritten nach der Ratifizierung der Ostverträge die Forderung nach Einhalt des Preisauftriebs auf dem ersten Platz[16].

Die Besorgnis vor Preissteigerungen wird zweifellos gemildert, solange die eigene wirtschaftliche Lage als ganz überwiegend befriedigend empfunden wird. Unmittelbar nach den Wahlen antworteten auf die Frage: „Wie beurteilen Sie heute Ihre eigene wirtschaftliche Lage?"[17] nur 5 % mit „eher schlecht" und „schlecht", während am anderen Ende 66 % sie als „sehr gut" oder „gut" bezeichneten. (Der Rest der Stimmen entfiel auf „teils, teils" und „keine konkrete Angabe".) Vor allem aber gelang es dem SPD/F.D.P.-Wahlkampf, eine Stimmung zu erzeugen, die Bedenken wegen der wirtschaftlichen Entwicklung — und damit ein zentrales Thema des CDU-Wahlkampfes — unmittelbar abfing.

35 % beantworteten Anfang Oktober die Frage: „Wie beurteilen Sie ganz allgemein die heutige wirtschaftliche Lage in der Bundesrepublik?" mit „sehr gut" und „gut". Bis Ende Oktober stieg diese Zahl auf 47 %. „Eher schlecht" oder „schlecht" fanden die wirtschaftliche Lage Ende Oktober lediglich 12 %[18]. Diese Zunahme der optimistischen Stimmen ist außerordentlich bemerkenswert; denn in solchen Fragen pflegen sich die Meinungen sonst nicht rasch zu verändern; und die wirtschaftliche Lage selbst änderte sich erst recht nicht innerhalb eines so kurzen Zeitraumes im Oktober.

Wir haben hier die erste Kostprobe, daß psychologische Kräfte zu wirken begonnen hatten (wie das in einem Wahlkampf natürlich beabsichtigt ist), und zwar zuungunsten der CDU. Für das Zweite Deutsche Fernsehen wurden Ende September/Anfang Oktober und wiederum Ende Oktober zweimal dieselben Personen über ihre Ansichten zu politischen Themen und Personen befragt. Überschaut man das gesamte Material, so findet man an nahezu jedem Punkt kleine oder größere Positionsverbesserungen für die SPD/F.D.P., Bodenverluste für die CDU.
Wirft man einmal einen Blick auf die Tabellen 1 und 2, so findet man auch dort die Bodengewinne der SPD/F.D.P. in der Einschätzung ihrer Leistungsfähigkeit. Andererseits veränderten sich während dieser Zeit die Wahlabsichten der Bevölkerung kaum, die wöchentliche Berichterstattung des „Stern" gab die Möglichkeit, das genau zu verfolgen.

Tabelle 11

1 9 7 2

	3. - 14. Okt.	17. - 21. Okt.	24. - 28. Okt.	1. - 6. Nov.
	%	%	%	%
SPD	46	44,9	45,8	45,7
CDU/CSU	45	46,4	46,0	46,5
F.D.P.	6	5,6	7,1	6,1
Andere	3	3,1	1,1	1,7
	100	100,0	100,0	100,0

QUELLE: STERN Nr. 48/1972, Seite 3
Allensbacher Archiv, Uefrage-Nrn. 2086/I und II, 2087/I und II

Und dennoch veränderte sich das Klima inzwischen, wie schon der *wachsende Optimismus über die wirtschaftliche Lage* verriet und vor allem zwei Fragen bezeugen, bei denen die Wähler nicht über ihre eigene Wahlabsicht berichteten, sondern ihre Umweltbeobachtungen. Die Erwartung, daß die SPD die Wahl gewinnen werde, stieg von 23 % Anfang Oktober auf 33 % eine Woche vor der Bundestagswahl, während die Stimmen, die auf die CDU setzten, nahezu unverändert blieben. Zugleich breitete sich die Meinung aus, die meisten Leute im Lande wollten Willy Brandt als Bundeskanzler behalten — von 34 % auf 45 % innerhalb von drei Wochen.

Tabelle 12

FRAGE: "Wissen kann das natürlich niemand, aber was glauben Sie, wer die kommende Bundestagswahl gewinnt, wer die meisten Stimmen bekommt: die CDU oder die SPD?"

	1972 9. - 14. Okt.	17. - 21. Okt.	24. - 28. Okt.	1. - 6. Nov.	9. - 14. Nov.
	%	%	%	%	%
Die SPD	23	28	32	31	33
Die CDU	36	31	33	32	33
Unmöglich zu sagen	41	41	35	37	34
	100	100	100	100	100

QUELLE: Allensbacher Archiv, Umfrage-Nrn. 2086/I und II, 2087/I und II, 2088

Tabelle 13

FRAGE: "Glauben Sie, daß die meisten Leute bei uns Willy Brandt als Bundeskanzler behalten wollen, oder daß die meisten lieber einen anderen Bundeskanzler hätten? Was vermuten Sie?"

	Ende September/ Anfang Oktober Beginn des Wahlkampfes	Ende Oktober Mitte des Wahlkampfes
	%	%
Die meisten wollen Brandt als Bundeskanzler behalten	34	45
Die meisten hätten lieber einen anderen	33	26
Unentschieden	33	29
	100	100

QUELLE: ZDF-Umfragen vor den Bundestagswahlen, Oktober 1972, Allensbacher Archiv, Umfrage-Nrn. 2126 und 2128

Da der Druck der öffentlichen Meinung zustande kommt durch ein Wechselspiel zwischen persönlichen Überzeugungen der Wähler und ihrer Beobachtungen, welche Strömungen in der Umwelt herrschen oder sich durchsetzen, so ist die Bedeutung des Sogs, der in den eben gezeigten zwei Tabellen erkennbar wird, nicht gering zu veranschlagen. Die Wirksamkeit derartiger Strömungen wird heute verstärkt durch die Lockerung des gesellschaftlichen Gefüges, wie sie sich in der Aufgabe traditioneller Parteibindungen zeigt. 1969 sagten 22 %, 1972 in den Wochen vor der Wahl 31 %, daß sie nicht immer die gleiche Partei wählten, sondern abwechselten[19].

An dieser Stelle wären Hintergründe zu behandeln, wie das für die SPD/F.D.P. spürbar günstige Klima zustande kam — es wären die Eindrücke der Wähler von Plakaten, Broschüren, Flugblättern, Anzeigen, Fernsehspots zu beschreiben, aber auch die Rolle, die sichtbare Wahlbekenntnisse — Anstecknadeln, Plaketten, Aufkleber an Autos — gespielt haben und ebenso sichtbar die negativen Aktionen zerrissener und beschmutzter Plakate; schließlich die Eindrücke, welche Partei in der Basisarbeit intensiver gewesen sei, die Wirkung führender Politiker in den politischen Sendungen des Fernsehens und, teilweise verknüpft damit, Empfindungen, auf welcher Seite „das Fernsehen" stehe.

Die Untersuchungsergebnisse zu diesem Komplex sind noch nicht frei verfügbar und können darum hier nicht berichtet werden. Dies ist aber auch kaum ein Schaden. Die Befunde werden wichtig sein, wenn neue Wahlkampfstrategien entworfen werden. Aber schon jetzt kann man festhalten, daß man wohl auch in der nächsten Zukunft mit Wahlkämpfen rechnen muß, die durch das Aufkommen starker Strömungen in den letzten Wochen stark beeinflußt, wenn nicht entschieden werden.

So scheinbar festgefahren, wie die Fronten im Oktober und noch Anfang November 1972 wirkten: nach allem, was wir erkennen können, haben sich rund 3 % der Wähler in der vorletzten Woche vor der Wahl der SPD zugewandt und damit ihren Erststimmenanteil von etwa 45,7 auf 48,9 % angehoben. Man wird nicht sagen dürfen, daß dies allein die Veröffentlichung über den Abschluß des Grundvertrages in dieser vorletzten Woche bewirkt hätte. Die Veröffentlichung hat wahrscheinlich einen letzten Anstoß gegeben in einem Klima, das eine Wendung zur SPD zunehmend begünstigte.

Verschiedene Bevölkerungsgruppen reagieren unterschiedlich stark auf den Druck sozialpsychologischer Kräfte. Wir kommen auf diesen Punkt im übernächsten Abschnitt zurück.

Wirtschaftliche Argumente

Um noch einmal auf den wirtschaftlichen Bereich, die Bedeutung wirtschaftlicher Argumente im Wahlkampf '72 einzugehen: Es überlagerten sich hier nicht nur *Sorge um die Geldstabilität* und Zufriedenheit mit den eigenen wirtschaftlichen Verhältnissen. Widersprüchliche Tendenzen sind auch darin zu erkennen, daß die Bevölkerung einerseits ganz überwiegend für das privatwirtschaftliche Wirtschaftssystem eintritt und eine Entwicklung zum Sozialismus nicht begrüßt, andererseits aber vor allem bei den Jungwählern starke *marxistische Gegenströmungen* aufkommen, die das Meinungsklima insgesamt beeinflussen und den wirtschaftlichen Sektor problematisch werden lassen.

Tabelle 14

Zur Verbreitung marxistischer Überzeugungen in der jungen Generation

FRAGE: "Wenn Sie von Unternehmern hören - denken Sie, das sind tüchtige Leute oder Leute, die bloß aus der Arbeit anderer ihren Profit ziehen?"

	18- bis 24jährige Männer	Bevölkerung ab 18 Jahre insgesamt
	%	%
Tüchtige Leute	33	49
Ziehen nur ihren Profit aus der Arbeit anderer	30	20
Unentschieden	37	31
	100	100

FRAGE: "Sind Sie für oder gegen mehr Sozialismus in der Bundesrepublik?"

	18- bis 24jährige Männer	Bevölkerung ab 18 Jahre insgesamt
	%	%
Dafür	54	29
Dagegen	31	37
Unentschieden	15	34
	100	100

Als Männer, die heute ein Vorbild sein können, erklärten -	18- bis 24jährige Männer	Bevölkerung ab 18 Jahre insgesamt
	%	%
W.I. Lenin	18	4
Karl Marx	20	7

QUELLE: Allensbacher Archiv, Dezember 1972, Umfrage Nr. 2129

Tabelle 15

FRAGE: "Halten Sie den Klassenkampf für schädlich oder für notwendig?"

	Mai/Juni 1950	Dezember 1971
	%	%
Schädlich	45	32
Notwendig	21	28
Unentschieden	22	25
Nichts von Klassenkampf gehört	12	15
	100	100

Vergleich der Einstellung unter 30jähriger zum Klassenkampf 1950 - 1971

	Mai/Juni 1950	Dezember 1971
	%	%
Schädlich	43	24
Notwendig	19	40
Unentschieden	22	22
Nichts von Klassenkampf gehört	16	14
	100	100

QUELLE: Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 031 (Mai/Juni 1950) und Nr. 2076 (Dezember 1971)

Hinzu kommt — mit dem Gedanken an Wirtschaft eng verbunden — der eher *kritische Gedanke an Leistung.* Material, das hier aus Raumgründen nicht vorgelegt werden kann, zeigt einerseits eine nachlassende Neigung zu beruflicher Anstrengung, Leistungsbereitschaft im Laufe der letzten zehn Jahre, andererseits eine weitverbreitete Überzeugung, man müsse sich heute mehr als früher im Beruf anstrengen.

Eine Besorgnis, daß das privatwirtschaftliche Wirtschaftssystem in Gefahr geraten könnte, hat im Wahlkampf '72 noch keine nennenswerte Rolle gespielt. Dagegen gelang es der SPD-Propaganda, Sorge vor Arbeitslosigkeit zu wecken — im wirtschaftlichen Bereich, auf den sich die CDU/CSU konzentrierte, ein Pluspunkt für die SPD, die als die Partei gilt, die Arbeitslosigkeit wirksamer zu verhindern vermag. Die folgende Tabelle illustriert die Bedeutung der Furcht vor einem Linksrutsch einerseits und Arbeitslosigkeit andererseits in vier Landtags- (beziehungsweise Bürgerschafts-)Wahlen und im Vergleich dazu bei der Bundestagswahl 1972.

Tabelle 16

Auszug aus einer umfassenderen Ermittlung	Landtagswahl Rheinland-Pfalz März 1971	Landtagswahl Schleswig-Holstein April 1971	Bürgerschaftswahl Bremen Oktober 1971	Landtagswahl Baden-Württemberg April 1972	Bundestagswahl November 1972
	%	%	%	%	%
Als eines der hauptsächlichen Motive für die Wahlentscheidung nannten:					
"Ich wollte, daß die politische Entwicklung bei uns nicht weiter nach links geht"	27	36	30	26	29
"Ich habe mir Sorge um die Sicherung der Arbeitsplätze gemacht" - "Ich wollte eine Partei wählen, die für die Sicherung der Arbeitsplätze eintritt"	19	22	25	17	41

QUELLE: Allensbacher Archiv, Umfrage-Nrn.: 1198, 1196, 1199, 2111, 2113/II, 2089

Das Ziel „wirtschaftliches Wachstum" scheint seinen Glanz einzubüßen. Man muß in solchem Zusammenhang selbst *leichte Umkehrtendenzen* beachten. So äußerten vor der Bundestagswahl 1969 71 %, im Herbst 1972 jedoch nur 67 %, sie hielten es für besonders wichtig, „daß sich unsere Wirtschaft wieder aufwärtsentwickelt".[20]

Mit diesem Abschnitt sind einige Probleme angedeutet, die sich daraus ergeben, wenn heute in einem Wahlkampf die CDU/CSU ihre Argumente auf wirtschaftliche Fragen konzentriert. Ob es nicht auch andere Bedenken geben könnte bei einer Partei, die sich nicht als „Interessen-Partei" versteht, sondern — angesichts der kirchlichen Bindung für die Wahlentscheidung (S. 48 ff., S. 49 ff.) — eine stark ethische Komponente besitzen müßte, braucht hier nicht diskutiert zu werden.

Die Kanzlerkandidaten

Die Bundestagswahl 1972 wird vielfach als *„Kanzlerwahl"* apostrophiert. Die demoskopischen Analysen lassen jedoch Bundeskanzler Brandt *nicht* als eine so stark die Wahl entscheidende Gestalt erscheinen. Sein Image hat sich in den drei Jahren der Regierungszeit in den eigentlich politischen Elementen nicht verstärkt, sehr wohl dagegen in bezug auf menschliche Qualitäten.

Aus der Verstärkung von Qualitäten wie „gütig" und „väterlich" hat man die Vermutung abgeleitet, daß insbesondere Frauen stark von der „Vaterfigur" Brandt angezogen worden seien und daß dies ihre überdurchschnittliche Zuwendung zur SPD (die noch präziser beschrieben wird) erkläre. In den vorliegenden Umfragedaten finden wir dafür keine Bestätigung[21].

Ein Vergleich zwischen der Popularität Brandts und der anderer SPD-Politiker zeigt auch keine ausgeprägte Star-Rolle — wie sie etwa Kiesinger 1969 vor anderen CDU-Politikern besaß. Erst im Wahlkampf brach sich, wie wir schon gesehen haben[22], die Meinung Bahn, die meisten Leute im Lande wollten Brandt als Bundeskanzler behalten; Anfang Oktober dachten das nur 37 %. Aber kein Zweifel: auch negative Einstellungen zu Bundeskanzler Brandt waren selten, bei SPD- und F.D.P.-Anhängern praktisch gar nicht zu finden[23].

Diese Ungebrochenheit im Verhältnis von Parteineigung und Zustimmung zum Kandidaten der Partei hat für den Wahlsieg der SPD zweifellos eine große Bedeutung gehabt.

Man wird immer mit einem Popularitätsvorsprung des amtierenden Regierungschefs rechnen. Es haben sich dafür Ausdrücke wie „Bundeskanzler-Bonus" oder „Ministerpräsidenten-Bonus" eingebürgert. In dieser Lage und angesichts der bereits festgefügten SPD/F.D.P.-Koalition braucht ein Kanzlerkandidat der CDU/CSU, der eine absolute Mehrheit erkämpfen will, eine ungewöhnliche Anziehungskraft und einen gewissen Spielraum von Sympathie auch bei schwankenden SPD- und F.D.P.-Wählern. Die Bedeutung der Person des Kanzlerkandidaten stellte sich schon etwa anderthalb Jahre vor dem Wahltermin heraus, als das Ergebnis einer Allensbacher Untersuchung zu diesem Thema vom „Stern" unter der Schlagzeile „Nur mit Schröder kann die CDU gewinnen" zusammengefaßt worden war[24]. Diese überragende Anziehungskraft besaß der Oppositionsführer Rainer Barzel im Wahlkampf 72 nicht. Auch von den potentiellen CDU/CSU-Wählern konnte sich rund ein Drittel noch Ende Oktober nicht mit dem Kanzlerkandidaten befreunden.

Der Konflikt zwischen Neigung zur CDU/CSU, aber Abneigung gegen ihren Kanzlerkandidaten blieb nicht ohne Auswirkung auf die Wahlentscheidung. Von allen Wählern, die Anfang Oktober ihre Neigung zur CDU erklärten und auch Barzel als Kanzlerkandidaten billigten, haben später tatsächlich 95 % CDU/CSU gewählt. Von allen Wählern hingegen, die sich Anfang Oktober als CDU/Anhänger bezeichneten, die aber Barzel als Kanzler ablehnten, stimmten schließlich nur 73 % für die CDU/CSU, 20 % entschieden sich für die SPD und 7 % für die F.D.P. Da wie gesagt rund ein Drittel (auf die Wählerschaft insgesamt bezogen rund 15 %) der am Beginn des Wahlkampfes zur CDU neigenden Wähler den Vorsitzenden der CDU, Barzel, als Kanzler ablehnten, ergibt sich, daß es sich hier um drei bis vier Prozent der Wählerstimmen handelt, die nicht bei ihrer CDU/CSU-Wahlabsicht festgehalten werden konnten.

Tabelle 17

FRAGE: "Nach der kommenden Bundestagswahl wird ja wieder neu entschieden, wer Bundeskanzler wird. Wer wäre Ihnen als Bundeskanzler lieber: Willy Brandt oder Rainer Barzel, oder gefällt Ihnen eigentlich keiner von beiden so richtig?"

	Gesamtergebnis	SPD-Anhänger	CDU/CSU-Anhänger
	%	%	%
Lieber Brandt	48	93	4
Lieber Barzel	26	1	63
Mir gefällt keiner von beiden	21	5	29
Unentschieden	5	1	4
	100	100	100

QUELLE: Allensbacher Archiv, November 1972, Umfrage-Nr. 2088

Auf der anderen Seite spielt bei dieser Frage auch die ziemlich geschlossene Ablehnung des Politikers Barzel durch SPD- und F.D.P.-Anhänger eine Rolle — nicht als Kanzlerkandidat (was weitgehend selbstverständlich wäre), sondern bei der ganz allgemein gehaltenen Frage, ob man über Rainer Barzel eine gute oder keine gute Meinung habe. 8 % der SPD-Anhänger, 11 % der F.D.P.-Anhänger äußerten eine „gute Meinung", 83 % der SPD-Anhänger, 81 % der F.D.P.-Anhänger erklärten: „Keine gute Meinung." Auffallend wenige blieben unentschieden[25]. Dies bedeutet wenig Spielraum für einen Wechsel der Wahlabsicht zugunsten der CDU/CSU. Man muß auch annehmen, daß der zuvor schon erwähnte sehr hohe Prozentsatz von SPD-Wählern und -Wählerinnen, die es mit zur Hauptsache ihrer Wahlentscheidung erklärten, daß Brandt wieder Bundeskanzler werden sollte, mit der ausgesprochenen Ablehnung des Oppositionsführers zusammenhing. Es haben nämlich ebenfalls als „Hauptsache" ihrer Wahlentscheidung erklärt: „Ich wollte, daß Barzel nicht Bundeskanzler wird", 53 % der SPD- und 46 % der F.D.P.-Wähler. Dieses Argument rangierte also mit an der Spitze.

Wähler, die die Wahl entschieden

In dem folgenden Abschnitt wenden wir uns der Frage zu, welche Wählergruppen in überdurchschnittlichem Ausmaß am 19. November 1972 SPD gewählt haben. Die Frage der Zweitstimmen für die F.D.P. — zweifellos neben der

Tatsache, daß die CDU/CSU von der SPD überholt wurde, das zweite dramatische Ereignis — bleibt im Rahmen dieser Aufzeichnung ausgespart.

Resultate der Analysen des amtlichen Wahlergebnisses nach Bundesländern oder Ortsgrößen oder nach Bevölkerungsstruktur der Wahlkreise werden hier nicht wiederholt. Wir berichten, gestützt auf die Allensbacher Erhebungen von 1969 und 1972, nach denen auch die Wahlprognosen berechnet wurden.

Berichtet wird über *Veränderungen* gegenüber 1969, und zwar über relative Zunahmen und Abnahmen der Stimmen für SPD und CDU/CSU, auf der Basis der Zweitstimmenverteilung.

Wie schon 1969 und schon einmal in etwa ähnlicher Stärke haben 1972 *die Frauen* den Stimmenzuwachs für die SPD bewirkt. Die relative Zunahme an Wähler-Stimmen betrug 11 %, für Männer wurde umgekehrt eine relative Stimmenzunahme von 5 % für die CDU/CSU verzeichnet.

Tabelle 18

Relativer Zuwachs an SPD-Stimmen bei Männern und Frauen verschiedener Altersgruppen:
1972 verglichen mit 1969

	Männer	Frauen
	%	%
18- bis 29jährige	+ 23	+ 9
30- bis 44jährige	+ 5	+ 3
45- bis 59jährige	- 6	+ 24
60jährige und Ältere	- 3	± 0

Der traditionell große Abstand in der Entscheidung von Männern und Frauen für die CDU/CSU hat sich damit erstmals verringert. Noch immer aber wurde die CDU/CSU auch im November 1972 von Frauen in höherem Anteil gewählt (48 %) als von Männern (42 %). SPD wählten rund 43 % der Frauen, 49 % der Männer.

Aber einiges hat sich seit 1969 geändert: Damals wandten sich vor allem Frauen aus dem Berufskreis der selbständigen Geschäftsleute und Angehörigen freier Berufe sowie der leitenden Beamten und Angestellten der SPD zu, Frauen aus gehobenen Sozialschichten also. Unter Frauen mit höherer Schulbildung stimmten 1969 15 % mehr als 1965 für die SPD. 1972 genau umgekehrt. Wählerinnen aus dem Berufskreis der leitenden Angestellten und höheren Beamten verringerten ihren SPD-Stimmenanteil um 20 % und kehrten zur CDU/CSU zurück (relative Zunahme 18 %). Für den SPD-Zuwachs sorgten diesmal die Frauen aus den Berufskreisen der Arbeiter, mittleren und einfachen Angestellten und Beamten: + 15 % (CDU/CSU: — 14 %). Hier spiegelt sich eine Umschichtung in der Wählerschaft, die ziemlich bald nach 1969 einsetzte. SPD-Wähler aus gehobenen Sozialschichten von 1969 begannen sich schon 1970 teilweise von der SPD abzuwenden, während gegenläufig dazu, von der Regierungsbildung Brandt/Scheel ermutigt, Angehörige aus einfachen Sozialschichten, insbesondere auch ungelernte und angelernte Arbeiter, sich verstärkt als SPD-Anhänger erklärten.

Es waren übrigens nicht die jungen Frauen (unter 30), die den Stimmenzuwachs bei der SPD auslösten. (Es gibt hier charakteristische Unterschiede zwischen dem politischen Engagement für die SPD, das insbesondere bei den jungen Männern ausgeprägt ist.) Der Zuwachs zur SPD kam diesmal vor allem von Frauen zwischen 45 und 59 Jahren, die damit gleichsam eine Bewegung nachholten, die jüngere Frauen schon früher vollführt hatten. Um die Situation nicht schief zu sehen, müssen wir zwei Perspektiven zugleich im Auge behalten: den relativen Zuwachs an SPD-Stimmen bei Frauen verschiedener Altersgruppen gegenüber 1969 einerseits und den absoluten Anteil, in dem Frauen 1972 für die SPD stimmten, andererseits.

Tabelle 19

Wahlentscheidung von Männern und Frauen in verschiedenen Altersgruppen

Es wählten SPD:	Insgesamt %	Männer %	Frauen %
18- bis 29jährige*)	58	64	52
30- bis 44jährige	49	51	48
45- bis 59jährige	42	41	43
60jährige und Ältere	34	40	29
*)18- bis 24jährige allein	61	68	55
Es wählten CDU/CSU:			
18- bis 29jährige**)	33	28	37
30- bis 44jährige	42	42	42
45- bis 59jährige	45	44	47
60jährige und Ältere	60	52	67
**)18- bis 24 jährige allein	31	29	33

QUELLE: Allensbacher Archiv, Oktober/November 1972, Umfragen Nr. 2086/I und II, 2087/I und II, 2088

Wöchentlich ab Anfang Oktober 1972 durchgeführte Umfragen riefen schon bis Ende Oktober den Eindruck hervor, daß die Frauen noch beeinflußbarer in ihrer Wahlentscheidung seien als die Männer und daß sie sich eher zur SPD wandten.

Es ist verständlich, daß atmosphärische Veränderungen, wie sie während des sechswöchigen Wahlkampfes eintraten, eher politisch halb oder gar nicht Interessierte beeindruckten. Bei der schon erwähnten Wiederholungsbefragung für das ZDF nannten politisch interessierte Befragte bei der Frage nach ihrer Wahlabsicht Anfang und Ende Oktober zu 90 % dieselbe Partei, politisch nicht interessierte nur zu 65 %. Auch der unmittelbare Vergleich zwischen Männern und Frauen zeigt, daß die Frauen in der letzten Phase des Wahlkampfes beeinflußbarer waren. 78 % der Männer, 71 % der Frauen nannten Anfang und Ende Oktober bei der Frage nach ihrer Wahlabsicht dieselbe Partei.

In früheren Wahlkämpfen mag der *unpolitische Teil der Bevölkerung* weniger beeinflußbar gewesen sein, weil traditionelle Bindungen bestanden. Vor der Ausbreitung des Fernsehens wurde die Haltung vieler Frauen treffend ausgedrückt, als eine ältere Frau im Interview auf die Frage, ob sie sich für Politik interessiere, antwortete: „Ich gehe wählen und sonst nichts." Es war leicht, keine Zeitung zu lesen oder in der Zeitung die Politik zu überschlagen. Durch das Fernsehen kommt auch der Unpolitische mit Politik, ob er will oder nicht, in Berührung.

Der Faktor Kirche

Eine andere Entwicklung hat die Beeinflußbarkeit der Wahlentscheidung von Frauen noch verstärkt: die nachlassende kirchliche Bindung, erkennbar unter anderem an dem rückläufigen Kirchenbesuch.

Das Stichwort, vor allem die katholischen Frauen hätten den Wahlsieg der SPD bewirkt, läßt sich aus dem Material der Allensbacher Erhebungen bestätigen. Bei den katholischen Wählern vergrößerte sich der SPD-Anteil gegenüber 1969 um 14 %, und zwar bei Männern um 8 %, bei Frauen um 25 %.

Ergriffen wurden von dem Trend *regelmäßige Kirchenbesucher* (SPD-Stimmenanteil + 113 gegenüber 1969) ebenso wie solche, die nur gelegentlich oder nie zur Kirche gehen. Weniger gleichmäßig ist das Bild bei Protestanten. Kirchenferne Protestanten haben sich schon früh der SPD zugewandt. Bei der Bundestagswahl 1972 folgten ihnen Protestanten, die regelmäßig zur Kirche gehen, nach. Ihr SPD-Stimmenanteil vergrößerte sich gegenüber 1969 um + 21 %. Auch hier gewann die SPD vor allem Frauenstimmen.

Männer haben, wie schon im letzten Abschnitt gezeigt wurde, gegenüber 1969 ihren Stimmenanteil für die CDU/CSU um rund 5 % vergrößert. Dieser Zuwachs konzentriert sich fast vollständig bei Protestanten (+ 10 % für die CDU/CSU, katholische Männer + 1 %). Bei Frauen verlor die CDU/CSU gegenüber 1969 sowohl unter Protestantinnen wie unter Katholikinnen 9 %.

Sehr eigentümlich wirkt die Entwicklung in *Bayern*. Dort vergrößerte die SPD ihren Stimmenanteil bei Katholiken gegenüber 1969, relativ gesehen, um 23 %, verlor hingegen bei Protestanten. Dagegen erzielte die CSU bei Protestanten in Bayern einen relativen Anstieg von 24 %. Dies bedeutet, daß die gute Behauptung der CDU in Bayern ganz überwiegend auf die Wahlentscheidung der Protestanten zurückzuführen ist.

Tabelle 20

	Insgesamt	Norddeutscher Raum mit Hessen	Nordrhein-Westfalen	Südwest	Bayern
Es wählten CDU/CSU:					
Protestanten, die -	%	%	%	%	%
- jeden, fast jeden Sonntag die Kirche besuchen	51,3	37,7	49,6	56,8	72,9
- ab und zu die Kirche besuchen	41,8	44,6	37,7	37,1	46,9
- selten zur Kirche gehen	32,1	34,7	24,5	32,4	37,6
- nie zur Kirche gehen	21,0	24,8	19,3	14,3	25,3
Katholiken, die -					
- jeden Sonntag zur Kirche gehen	86,8	93,1	83,4	89,2	86,8
- fast jeden Sonntag zur Kirche gehen	71,8	69,6	67,0	74,6	75,7
- ab und zu zur Kirche gehen	51,5	61,1	41,9	53,7	50,5
- selten zur Kirche gehen	35,7	39,4	29,0	39,4	38,5
- nie zur Kirche gehen	28,3	24,2	26,6	31,1	31,2
Es wählten SPD:					
Protestanten, die -					
- jeden, fast jeden Sonntag die Kirche besuchen	36,7	47,7	46,0	23,0	27,1
- ab und zu die Kirche besuchen	46,4	43,7	55,3	46,5	42,2
- selten zur Kirche gehen	56,3	55,8	63,7	51,9	46,9
- nie zur Kirche gehen	66,8	63,5	68,9	73,6	59,2
Katholiken, die -					
- jeden Sonntag zur Kirche gehen	11,3	6,9	15,0	9,5	10,6
- fast jeden Sonntag zur Kirche gehen	23,5	20,4	29,8	22,2	18,9
- ab und zu zur Kirche gehen	40,9	30,2	49,8	35,4	43,1
- selten zur Kirche gehen	56,3	52,0	66,3	44,5	57,7
- nie zur Kirche gehen	63,3	70,1	63,1	58,8	63,9

QUELLE: Allensbacher Archiv, Oktober/November 1972, Umfragen Nr. 2086/I und II, 2087/I und II, 2088

Wieder gilt: Die relativen Bewegungen dürfen nicht aus dem Bewußtsein verdrängen, daß nach wie vor Katholiken den entscheidenden Rückhalt der CDU/CSU bilden, und bei beiden Konfessionen ist die kirchliche Bindung, erkennbar an der Häufigkeit des Kirchenbesuchs, der wichtigste Faktor in der Entscheidung für die CDU/CSU.

Die Gewerkschaften

So ausschlaggebend wie die kirchliche Bindung für eine CDU/CSU-Wahlentscheidung ist umgekehrt die Mitgliedschaft in der Gewerkschaft für eine Wahlentscheidung zugunsten der SPD.

Tabelle 21

	Insgesamt	Norddeutscher Raum mit Hessen	Nordrhein-Westfalen	Südwest	Bayern
Berufstätige Arbeitnehmer, gewerkschaftlich organisiert, wählten -	%	%	%	%	%
CDU/CSU	25,9	25,8	22,9	25,5	32,5
SPD	67,8	69,2	73,5	60,7	63,2
Berufstätige Arbeitnehmer, gewerkschaftlich nicht organisiert, wählten -					
CDU/CSU	42,6	37,0	38,1	46,3	53,3
SPD	46,9	50,5	51,0	43,0	40,1

	MÄNNER	FRAUEN
Berufstätige Arbeitnehmer, gewerkschaftlich organisiert, wählten -	%	%
CDU/CSU	24,9	31,7
SPD	68,9	62,2
Berufstätige Arbeitnehmer, gewerkschaftlich nicht organisiert, wählten -		
CDU/CSU	44,1	40,8
SPD	45,2	48,9

QUELLE: Allensbacher Archiv, Oktober/November 1972, Umfragen Nr. 2086/I und II, 2087/I und II, 2088

Verknüpft mit der Zuwendung von Angehörigen aus dem Berufskreis angelernter Arbeiter und einfacher Angestellter hat sich gegenüber 1969 vor allem der SPD-Stimmenanteil bei Gewerkschaftsangehörigen mit Volksschulbildung erhöht, und zwar charakteristisch in erster Linie in Großstädten (relativer Stimmenzuwachs für die SPD 16 %, Verlust für die CDU/CSU 37 %); in Städten mit weniger als 100 000 Einwohnern wuchs der relative Stimmenanteil der SPD bei Gewerkschaftsangehörigen mit Volksschulbildung um 9 % und nahm für die CDU/CSU um 13 % ab.

Jungwähler, Regionen, Frauen

Gegenüber 1969 hat die SPD einen relativen Stimmenzuwachs bei unter 30jährigen von 16 % erzielt. Die jungen Anhänger waren, wie schon kurz gestreift, hauptsächlich Männer (relativer Zuwachs gegenüber 1969 23 % für die SPD, Frauen 9 %). Männliche Erstwähler gaben ihre Stimme zu 67 % der SPD.

Gelegentlich wird heute angenommen, die junge Generation habe vielleicht umgekehrt während der großen Erfolge der Adenauer-Regierung in ähnlich hohem Anteil für die CDU/CSU gestimmt. Dies trifft nicht zu; die Stimmenanteile von CDU/CSU und SPD waren in den fünfziger Jahren bei unter 30jährigen etwa ausgeglichen.

Das starke Engagement der jungen Männer unter 30 war 1972 ein bemerkenswerter Vorteil bei der Organisation eines an der Basis ansetzenden und auch öffentlich sichtbaren Wahlkampfes.

Männer und Frauen haben sich, wie wir gesehen haben, in ihren politischen Überzeugungen weitgehend angenähert (insbesondere in den Altersgruppen zwischen 30 und 60 gibt es kaum mehr einen Unterschied). Konflikte, die es früher wahrscheinlich wegen der unterschiedlichen Parteineigung von Ehepaaren gab, sind abgelöst worden durch Spannungen zwischen den Generationen. Eltern von Kindern zwischen 14 und 34 Jahren erklären zu 30 %, daß es zwischen ihnen und ihren Kindern zu politischen Meinungsverschiedenheiten komme. Hauptsächlich betroffen sind Familien in den gehobenen Sozialschichten und Väter mehr als Mütter.

Das Beispiel Bayern beweist, daß auch bei der Bundestagswahl 1972 Verhältnisse möglich waren, in denen Erstwähler sich in zwei etwa gleich starken Gruppen gegenüberstanden. 45 % der 18- bis 24jährigen wählten in Bayern CSU, 49 % SPD.

Öffentliche Meinung ist ein räumliches Phänomen, das heißt, öffentliche Meinung entwickelt sich in bestimmten abgrenzbaren Gebieten: in einem Land, einer Region, einer Stadt, vielleicht sogar nur einer Straße. Das hängt zusammen mit der Natur der öffentlichen Meinung, die auf Umweltbeobachtung der Individuen beruht. Im Bundestagswahlkampf 1972 hat sich das eindrucksvoll bestätigt.

In den verschiedenen regionalen Bereichen entwickelte sich im Wahlkampf der Sog zur SPD in ganz unterschiedlicher Stärke. Das läßt sich ablesen an der Zunahme der Überzeugung, die SPD werde siegen (eine Frage, die wir schon mehrfach als typischen Ausdruck von Umweltbeobachtungen und als Indikator für die Entwicklung einer dynamischen Situation benutzt haben). Zwischen Anfang Oktober und Mitte November vergrößerte sich die Zahl der Personen, die einen SPD-Sieg erwarteten, im Durchschnitt um 7 % (von 26 auf 33 %), in Norddeutschland mit Hessen um 9 %, in Nordrhein-Westfalen um 12 %, in Südwestdeutschland um 4 % und in Bayern ebenfalls um 4 %. Dagegen stieg die Siegeserwartung für die CDU/CSU in Bayern von 28 auf 40 %, während sie im Bundesdurchschnitt von Anfang bis zu Ende unverändert blieb. Kehren wir noch einmal zu den Frauen zurück. Ihre Zuwendung zur SPD war keine allgemeine Erscheinung, sondern konzentrierte sich in Nordrhein-Westfalen (+ 22 %), dort also, wo der Umschlag im Meinungsklima am deutlichsten spürbar wurde (zum Vergleich: Norddeutschland und Hessen + 2 %, Südwestdeutschland + 9 % und Bayern + 14 %).

Siedlungsdichte, gesprächsbereites Temperament, Lockerung kirchlicher Bindungen in einem in hohem Anteil katholischen Bundesland mögen mitgespielt haben, aber die Schlußfolgerung gilt allgemein. In absehbarer Zukunft werden Wahlen in zwei Phasen entschieden werden: in der Zeit außerhalb von Wahlkämpfen und das heißt: vom Beginn einer neuen Regierungsbildung bis zur Auflösung des Parlaments durch politische Entscheidungen, Handlungen, Überzeugung der Wähler, und nur auf dem

in dieser Zeit gewonnenen Grund läßt sich eine Wahl gewinnen; und in einer zweiten Phase, im Wahlkampf selbst, in der es weniger auf Argumente als auf die Erzeugung einer Stimmung ankommt.

[1] Mehr-Themen-Umfrage, rund 2000 Interviews; repräsentativer Querschnitt der Bevölkerung ab 16 Jahren im Bundesgebiet und West-Berlin, Allensbacher Archiv, Umfrage-Nummer 2089. [2] Allensbacher Archiv, IfD-Bericht Nr. 1770 und 1770/II. [3] Allensbacher Archiv, IfD-Bericht Nr. 1820 und 1820/IA. Vergleiche auch die Veröffentlichung im SPIEGEL Nr. 17, Jahrgang 26, vom 17. April 1972. [4] Anlage 1: Wahlanalyse für den SPIEGEL, Aug. 1969. Leicht gekürzt abgedruckt in DIE ZEIT Nr. 37 vom 12. 9. 1969, Seite 3 ff.: Was hält der Wähler von wem? Eine Analyse der Allensbacher Umfragen. Die vollständige Fassung ist diesem Gutachten beigefügt. [5] Allensbacher Berichte: „Links-Trend bei den Wählerinnen", Dezember 1969. [6] Literaturangaben und eine ausführliche Darstellung der Zusammenhänge werden auf Wunsch übersandt. [7] Allensbacher Archiv, IfD-Bericht Nr. 1489: Auswirkungen des Fernsehens in Deutschland (1968). [8] AWA 1972. [9] 1969 erklärten sich nach Allensbacher Umfragen etwa sechs Wochen vor der Wahl 41 Prozent am Wahlkampf interessiert; 1972 waren es 58 Prozent. „Vier Wochen vor der Wahl", STERN Nr. 45, vom 19. Oktober 1972, Seiten 54—56, 58 und 65. [10] In gekürzter Fassung erschienen in DIE ZEIT Nr. 13, vom 26. 3. 1971, Seite 3. [11] Anlage 2, Seiten 3 und 20. [12] Allensbacher Berichte: „Demoskopische Jahrestafel 1972", Nr. 1/1973. [13] „Vier Wochen vor der Wahl", STERN Nr. 45, vom 19. Oktober 1972. [14] Allensbacher Archiv, IfD-Berichte Nr. 1820/I und 1820/II. [15] Allensbacher Archiv, IfD-Bericht Nr. 1820/II, Seite 5. [16] Allensbacher Berichte: „Licht auf die Wahlkampfszene", Nr. 30/1972, Seite 7. [17] ZDF-Umfrage nach den Bundestagswahlen, Dezember 1972, Allensbacher Archiv, Umfrage-Nr. 2129. [18] Quelle: ZDF-Umfragen vor den Bundestagswahlen, Oktober 1972, Allensbacher Archiv, Umfrage-Nrn. 2126 und 2128. [19] Allensbacher Archiv, Umfrage-Nrn. 2056 und 2086. [20] ZDF-Wahlumfragen, September 1969 (Allensbacher Archiv, Umfrage-Nr. 1182) und Oktober 1972 (Allensbacher Archiv, Umfrage-Nr. 2126). [21] 77 Prozent der männlichen SPD-Wähler, 78 Prozent der SPD-Wählerinnen sagten, mit ein Hauptgrund für ihre Wahlentscheidung sei gewesen, daß sie Brandt als Bundeskanzler behalten wollten. Man muß dabei auch bedenken, daß Frauen im allgemeinen ihre Wahlentscheidung eher personell begründen als Männer. So erklärten 34 Prozent der männlichen SPD-Wähler, aber 42 Prozent der SPD-Wählerinnen, daß ihnen der Wahlkreiskandidat der SPD besonders gut gefallen hätte und daß dies ein wichtiger Grund für sie gewesen sei, für die SPD zu stimmen (Allensbacher Archiv, Umfrage-Nr. 2089). [22] Tabelle 17, Seite 85. [23] Ende Oktober erklärten ein Prozent der SPD-Anhänger und fünf Prozent der F.D.P.-Anhänger, sie hätten keine gute Meinung von Willy Brandt. CDU/CSU-Anhänger: 57 Prozent. Eine gute Meinung über Brandt äußerten 95 Prozent der SPD-Anhänger, 91 Prozent der F.D.P.-Anhänger, 23 Prozent der CDU/CSU-Anhänger (Allensbacher Archiv, Oktober 1972, Umfrage-Nr. 2128). [24] In Parallelumfragen waren damals als Kanzlerkandidaten einerseits Brandt und Barzel vorgestellt worden: hier entschieden sich 50 Prozent für Brandt, 34 Prozent für Barzel; dann Brandt und Schröder: hier stimmten 43 Prozent für Brandt, 41 Prozent für Schröder. Stern Nr. 29/1971; Allensbacher Archiv, Juni 1971, Umfrage-Nr. 2104. [25] Allensbacher Archiv, Ende Oktober 1972, Umfrage-Nr. 2128.

Sonderberichterstattung Synode (XV)

Die zweite Arbeitssitzung in Würzburg

Die Mitglieder der Gemeinsamen Synode fuhren am 3. Januar mit keinem allzu großen Optimismus zur zweiten Arbeitssitzung nach Würzburg. Darauf deuteten sogar die numerischen Verhältnisse in der Synodenaula hin. Man hatte zwar überraschend wenig um Mehrheiten zu ringen. Selbst mit der Nachwahl eines Mitgliedes des Rechtsausschusses kam man diesmal nach zwei Abstimmungsgängen relativ leicht über die Runden, nachdem Prof. *Karl Forster* (Augsburg) und Prof. *Walter Kasper* (Tübingen) ihre Kandidaturen vom Mai 1972 in einer Art Gentleman's Agreement zurückgezogen hatten. Aber der Anwesenheitspegel blieb unterhalb der erwarteten Höhe. 270 war die Höchstzahl (von 320 Mitgliedern), die bei Abstimmungen gezählt wurde, und gegen Schluß am 7. Januar, als so mancher Synodale vorzeitig aufbrach, drohte dem Gremium sogar Beschlußunfähigkeit.

Unter den teilweise oder ganz *Abwesenden* zählte man nicht nur „Hinterbänkler", sondern auch manch bekannten Namen: Bischöfe, Minister und selbst Kommissionsvorsitzende. Manchen von ihnen zwang die winterliche Grippe zum Fernbleiben. Ein bißchen hatte sich von den Synodenverantwortlichen bis zu den Journalisten (die dennoch zahlreich die Debatten im Dom verfolgten) auch der Unmut über die neuerliche Verlegung der Vollversammlung in die Zeit zwischen den Weihnachtsfeiertagen Luft gemacht. (In Zukunft sollen die jährlich zwei Sitzungen im Mai — vom Mittwoch vor Christi Himmelfahrt bis Sonntag nach Christi Himmelfahrt — und im November — vom Abend des Buß- und Bettages bis zum darauffolgenden Sonntag — stattfinden.)

Aber es war auch einiger Defätismus im Spiel: Man hatte zwar von den Orden über die Gastarbeiter bis zur Ökumene eine Reihe von *soliden Themen* auf dem Programm, und mit der zweiten Lesung der Vorlage über die „Beteiligung der Laien an der Verkündigung (im Gottesdienst)" winkte zum erstenmal die Möglichkeit, einen Entwurf endgültig zu verabschieden, das *erste „Ergebnis"* also gleichsam schwarz auf weiß mit nach Hause zu nehmen. Aber es gab Sorgen zu diesem Thema dergestalt, daß nicht sicher war, ob man mit der Zweidrittelmehrheit, die für die Verabschiedung eines „Dekrets" vorgesehen ist, auch gut über die Runden kommen würde. Und die anderen Themen waren zwar samt und sonders wichtig, sie schienen aber — sieht man von der Ökumene einmal ab — weder als Grundsatz- noch als „kirchenpolitische" Reizthemen besonders attraktiv zu sein. Weiter fürchtete man enervierende Auseinandersetzungen um das *Gesamtprogramm*, und mancher meinte im Blick auf die Unzufriedenheit in manchen Kommissionen über das Kürzungsverfahren der Zentralkommission, man werde sich daran festbeißen.

Aber dazu kam es trotz nicht geringer Beschwernisse mit der Themen- und der Verfahrensordnung nicht, und wer sich in Würzburg nicht nur an der Oberfläche umsah, sondern sich Rechenschaft gab über die Schwierigkeiten, die Grundfragen, die den Christen heute bewegen, zu konkretisieren und durch ein so neues noch recht traditionsloses Gremium in praktikable Beschlüsse umzusetzen, der hatte nicht den Eindruck, einem Debakel beizuwohnen.

Die „Laienpredigt": zweite Lesung bestanden

Den Auftakt zur thematischen Diskussion bildete die Vorlage über *„Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung"*, die auf der Mai-Sitzung 1972 in erster Lesung beraten und jetzt verabschiedet wurde. Der Auftakt selbst wäre vermutlich nicht so lebhaft gewesen und die Verabschiedung der Vorlage nicht so rundum einfach, hätte es nicht den *Überraschungsbrief des Päpstlichen Nuntius* vom 22. Dezember an den Vorsitzenden der Bischofskonferenz und Präsidenten der Synode, Kardinal *Döpfner*, gegeben, durch den der Präfekt der römischen Kleruskongregation, Kardinal *John Wright*, Einspruch gegen die Vorlage resp. ihre Verabschiedung erhob.

Einspruch aus Rom

Der *römische* Einspruch, über den erwartungsgemäß viel gerätselt wurde, hatte in den Tagen vor der Vollversammlung zu einem regen Hin und Her von Kontakten zwischen Bad Godesberg und München geführt. Und die ersten Reaktionen in Würzburg vor der Eröffnung der Vollversammlung innerhalb der Zentralkommission und innerhalb der für die Vorlage verantwortlichen K I waren nicht gerade zurückhaltend: von dort kam zunächst der Vorschlag bzw. die Forderung, die Synode bis zur Klärung des Sachverhalts zu sistieren. Kein Wunder also, daß man noch einige Nachtzeit darauf verwenden mußte, eine der Synode zumutbare Lösung zu finden, und daß am ersten Verhandlungstag die Debatte etwas anders verlief, als zunächst vorgesehen war.

Nicht der Berichterstatter hatte zunächst das Wort, sondern als erster sprach, als Vertreter der deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Friedrich Wetter* von Speyer. Wetter erläuterte die Stellungnahme der DBK und informierte zugleich das Plenum über den römischen Einspruch, indem er den Brief des Nuntius mit den Feststellungen des Kardinals Wright verlas.

Diese besagten in der Substanz: a) Gesetze „über den Laienprediger im allgemeinen" zu erlassen gehöre nicht in die Zuständigkeit der Ortskirche, „auch nicht der zu einer Gemeinsamen Synode versammelten Ortskirche". Das Problem sei *auf der Ebene der Gesamtkirche* zu verhandeln. Die Entscheidung darüber bleibe den zuständigen Organen in Rom vorbehalten. b) Die Entscheidung über die Möglichkeit, „daß ein Laie die Homilie intra missam hält", verstoße gegen „eine deutliche Erklärung des Heiligen Stuhls", genauer gegen eine Verlautbarung der Päpstlichen Kommission für die Interpretation der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils, die vom Papst am 11. Januar 1971 bestätigt worden sei (vgl. AAS, 30. 4. 71, 329). c) Aus dieser Tatsache folge, daß auch die Regelung für die Erlaubnis der Laienpredigt seitens des deutschen Episkopats vom 18. November 1970 geändert werden müsse. Der Brief stellte klar, daß ein von der Synode gefaßter Beschluß keine juristische Gültigkeit hätte, da er von einem nicht zuständigen Organ stamme.

Die Antwort der Bischöfe

Dazu stellte Bischof *Wetter* namens der Bischofskonferenz fest: 1. „Die deutsche Bischofskonferenz sieht nach Würdigung aller Gesichtspunkte keinen Anlaß, ihre Stellungnahme vom 22. und 23. November 1972 zur Vorlage der Sachkommission zu ändern." (Zur Begründung hatte sich Bischof Wetter schon bei der Erläuterung der Stellungnahme der Bischofskonferenz darauf berufen, daß sich die Vorlage durchaus im Rahmen der kirchlichen *Rechtsplanung* halte: Der Entwurf für den neuen Codex sehe zwar ein *generelles* Verbot der Laienpredigt vor, wolle sie aber *unter bestimmten Umständen* [wenn eine Notwendigkeit vorliege] zulassen.) 2. Sie begrüßt das Angebot des Apostolischen Stuhles, die von Kardinal Wright geäußerten Bedenken im Gespräch zu klären. 3. Sie geht davon aus, daß die Substanz der Regelung vom November 1970 „unbeschadet vielleicht notwendiger Abänderungen" erhalten bleibt. 4. Sollte sich bei den Gesprächen herausstellen, daß Teile der Vorlage der gesamtkirchlichen Regelung vorbehalten sind, so werde sich die DBK für diese Teile nachdrücklich im Sinne eines Votums verwenden. Schließlich: Die Bischöfe hätten dankbar zur Kenntnis genommen, „mit welcher Gründlichkeit und Umsicht" die K I die Stellungnahme der DBK zur Vorlage berücksichtigt habe.

Der Vorsitzende und Berichterstatter der K I Prof. *Karl Lehmann* bedankte sich in der darauffolgenden Replik seinerseits bei der DBK, „daß sie voll zu ihrem Beschluß vom 23. November 1972 steht und grundsätzlich an ihrer Regelung zur Erlaubnis der Laienpredigt vom 18. November 1970 festhält, auch wenn daran im Gespräch mit Rom Modifikationen angebracht werden sollten".

Die *Aussprache* ließ bald erkennen, daß der von den Bischöfen nach Beratung mit der Zentralkommission getroffene Beschluß und der daraus entstandene Kompromiß hinsichtlich der Vorlage vom Plenum mehrheitlich akzeptiert werden würde. Es gab nur wenige Stimmen zu Beginn der Aussprache, die sich im Sinne des römischen Einspruches einsetzten, dafür Verständnis zeigten oder entsprechende Argumente sammelten. Zu ihnen gehörte an erster Stelle der Kanonist Prof. *Heinrich Flatten,* Bonn, der die Synode davor warnte, an Rom vorbeizuhandeln und einen Beschluß zu fassen, der von vornherein „null und nichtig" sei. Dazu gehörte auch Kardinal *Höffner,* der weniger den zentral- als den gesamtkirchlichen Aspekt zur Geltung bringen wollte und bedauerte, daß man seitens der Bischofskonferenz wie seitens der Synode keine vorzeitige Absprache mit den Bischofskonferenzen der europäischen Nachbarstaaten getroffen habe: mehr Rücksichtnahme gegenüber den Nachbarländern sei gefordert. Dazu gehörte indirekt auch Prälat *Erich Klausener,* Berlin, der die mangelnde Abstimmung mit der DDR beklagte und in einer eigens verbreiteten Broschüre für die DDR-Regelung mit Laien-Diakonen, die in priesterlosen Gottesdiensten nach Anweisung und Konzept des zuständigen Geistlichen predigen, zu werben suchte.

Die wichtigsten Argumente im Plenum

Die Aussprache über die Vorlage verlief intensiv, aber ohne große Erregung, wenn man von gelegentlichen Verstimmungen wegen einzelner Interventionen oder einzelner Aktionen am Rande der Synode absieht. Sie hatte durchaus Niveau, vermochte aber keine wesentlich neuen Elemente aufzudecken. Es ging in der Hauptsache um zwei Aspekte, die beide bereits bei der ersten Lesung auf der Mai-Sitzung angesprochen worden waren (vgl. HK, Juli 1972, 358).

Der eine Aspekt war die *pastorale Not,* die die Kirche zwinge, im Bereich der Verkündigung neue Wege zu gehen. Am eindringlichsten brachte dies Bischof *Wilhelm Kempf* von Limburg zum Ausdruck, der der Synode vor Augen führte, die ordentliche Seelsorge werde zusammenbrechen, wenn man angesichts des Mangels an Priesternachwuchs nicht andere Glieder der Kirche verstärkt in der Verkündigung einsetzen könne.

Unter diesem Aspekt kam auch das Thema *„Laientheologie"* nochmals aufs Tapet. Besonders Prof. *Günter Stachel* (Mainz) machte sich dafür stark, als er meinte, wir hätten durchaus Anlaß, eine Entwicklung einzuleiten, die auch auf die Gesamtkirche übergreifen könne, „weil wir in der außerordentlichen Situation sind, eine große Zahl von Laientheologen zu besitzen, die von ihrem Studium her für die Verkündigung im Gottesdienst ausreichend qualifiziert sind".

Andere Synodale waren gerade in diesem Punkt skeptisch: die einen, weil sie meinten, man würde trotzdem Mühe haben, gewillte und geeignete Bewerber zu finden, die anderen, weil sie ausgesprochene oder unausgesprochene Bedenken bezüglich der theologischen und geistlichen Qualifikation von Laientheologen in ihrer gegenwärtigen kirchenpsychologischen Verfassung hatten. Durch solche Bedenken waren wohl auch einige Interventionen motiviert, die nur für ein Votum nach Rom plädierten (u. a. Prof. *Forster* und Prof. *Iserloh).*

Der zweite Aspekt war theologischer Natur und betraf das Verhältnis von Verkündigung und Ordo. Es gab immer noch *grundsätzliche Bedenken,* Verkündigung im Gottesdienst und Amtspriestertum bzw. Weihesakrament voneinander abzuheben oder vom Vorsitz in der Eucharistie zu trennen. Nicht immer waren es *rein* theologische Argumente. In der Intervention von Bischof *Volk* (Mainz) spürte man auch die Sorge, die Rollenunsicherheit bei den Priestern könnte dadurch noch größer werden. Im Grunde standen zwei Verständnisse der Beziehung von Ordo und Verkündigung zur Debatte, die nie ganz klar ausformuliert und deswegen auch nicht zu Ende diskutiert wurden: Die einen verstanden die Rolle des Priesters in der gottesdienstlichen Verkündigung bzw. den Wesensbezug des Ordo zur Verkündigung so, daß er für jede Predigt die Verantwortung trage und sie auch zu halten habe; die anderen deuteten die Verantwortung des Priesters so, daß er für die Verkündigung insgesamt zuständig sei und die Letztverantwortung in der Gemeinde trage, während er die Direktverantwortung im einzelnen durchaus und nicht nur in Not- und Sonderfällen teamförmig mit anderen geeigneten Gemeindegliedern teilen könne. Dieser Gegensatz wurde schlagartig sichtbar, als Pfarrer *Henry Fischer* (Mitglied des Präsidiums) für eine *Entklerikalisierung der kirchlichen Dienste,* im Sinne der stärkeren Aktivierung von Gemeindemitgliedern für die Verkündigung, eintrat und Bischof *Josef Stimpfle* (Augsburg) Fischer vorwarf, er versuche damit das Amt der Verkündigung vom Amt des Priesters zu trennen. Bischof Stimpfle meinte, Fischer mißverstehend, wenn eine solche Entklerikalisierung des *Amtes* intendiert sei, dann halte er den Brief Wrights nachträglich für gerechtfertigt.

Konsens erreicht

Von diesem Hintergrund abgesehen, enthielt die Vorlage keinen explosiven Zündstoff mehr, nachdem die K I die wesentlichen Forderungen der Bischofskonferenz akzeptiert hatte bzw. dem Plenum empfahl, im Sinn der Forderung der Bischofskonferenz zu votieren. Es blieb bei einem Ja zur „Laienpredigt" 1. als Glaubenszeugnis von einzelnen Gemeindemitgliedern, 2. als dauerhafte (aber widerrufliche) Beauftragung von Laien zur Predigt. Jedoch wurde die Vorlage mit einer doppelten Einschrän-

kung verabschiedet: 1. Der Beschluß wurde, wie von den Bischöfen gefordert, nicht als Anordnung, sondern als *Empfehlung* (im Sinne einer grundsätzlichen Erlaubnis) gefaßt. 2. Der Anwendungsbereich bleibt auf „außerordentliche Fälle" begrenzt. (Die Vorlage sprach ursprünglich von „begründeten Fällen", die Bischofskonferenz verlangte dann die Formulierung „begründete Sonderfälle"; das „außerordentlich" war schließlich der erreichte Kompromiß.) Zur Erkundung der Stimmung im Plenum: 206 Synodale stimmten bei der *Einzelabstimmung* dieser Änderung zu, nur 30 lehnten sie ab, und ein einziger enthielt sich der Stimme. — Die *Gesamtvorlage* wurde mit 234 gegen 22 Stimmen bei 7 Enthaltungen verabschiedet. Die römische Intervention verdeckte die Bedenken, die in der Aula und vor allem bei einer Reihe von Bischöfen immer noch da waren. Nur gelegentlich kam der *ganze* Hintergrund zum Vorschein, so als *Prof. Karl Rahner* meinte, die Bischöfe möchten die Modifizierungsbereitschaft der Kommission auch richtig würdigen, denn diese Modifikationen seien Zugeständnisse und von der Sache her eigentlich „überflüssig"; die Synode möge sich „des Gewichts des Nachgebens bewußt sein". Oder als Frau *Langner-Biesterfeld* sich über die Rechtfertigung der Beschränkung auf Sonderfälle durch die Bischöfe wunderte, die sie damit begründeten, daß „diese Formulierung der Erklärung der BK vom 18. 11. 1970 entspricht". Ob denn, so fragte die Synodalin an, die Synode von sich aus überhaupt keine Entwicklung anstoßen dürfe. Damit war der kritische Punkt getroffen, der für die Zukunft des „Dekrets" und der Synode wenigstens rechtlich bestimmend sein dürfte.

Die Themen erster Lesung

Die Themen, die im folgenden zusammengefaßt werden, haben keinen gemeinsamen thematischen Nenner, den die Vollversammlung in Würzburg insgesamt nicht hatte: „Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit", „Firmung", „Gastarbeiter" — dies sind so weit auseinanderliegende Gegenstände, daß sie weder einem noch so weit gefaßten Themenbereich noch irgendwelchen durchlaufenden Perspektiven zugeordnet werden konnten. Sie hatten jedoch die Tatsache gemeinsam, daß es sich um erste Lesungen handelte. Daran läßt sich ablesen, daß sie ein Stückweit *Produkt des Zufalls* waren: Die Kommissionen, die sie zu verantworten hatten, waren mit den Entwürfen eben noch so zeitig fertig geworden, daß sie das Präsidium auf die Tagesordnung dieser Vollversammlung setzen konnte. Ideal war diese Sachlage nicht: Sie zwang die Synodalen, sich gleichzeitig in völlig disparate Materien einzuarbeiten. Da solche gleichzeitige Einarbeitung für die Masse der Synodalen unmöglich ist, erhalten vielleicht mehr, als der Gesamtthematik guttut, die jeweils wenigen Fachleute, die nicht selten auch Lobbyisten sind, ein Übergewicht, und (oder) die Kommissionen haben noch leichteres Spiel. Die *Führungsgremien* der Synode werden es sich zu überlegen haben, ob sie weiterhin so verfahren wollen oder ob sie bei der Festsetzung der Tagesordnung künftiger Sitzungen nicht jeweils verwandte Themen und Themengruppen für je eine Vollversammlung vorsehen.

Ausdruck des Vorläufigen

Daß dies nicht schon jetzt geschah, hatte freilich einen besonderen Grund — zugleich der zweite gemeinsame Nenner dieser Themen. Im Unterschied zur „Ökumene", die zweifelsfrei als eigener Entwurf erhalten bleibt, handelte es sich bei diesen um vorläufige, wenn man will, um Teilentwürfe, mit einem Unterschied freilich: Der „Entwurf über die Ordnung der Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte" bleibt als Materie „selbständig", seine Behandlung wurde aber nach einer ersten Aussprache sistiert: Wäre er jetzt weiterberaten bzw. für eine Verabschiedung vorbereitet worden, könnte er nur als Votum an die zentrale Kirchenleitung gerichtet werden. Mit der Sistierung vermied man zeitliche Überschneidungen, zugleich hat er Aussicht, in der Substanz als Durchführungsdekret für das allgemeine Rahmengesetz aus Rom, dessen Veröffentlichung noch innerhalb dieses Jahres erwartet wird, Verwendung zu finden. In diesem Punkte gab es einen durchaus positiven Austausch mit Rom; manche Gesichtspunkte des deutschen Entwurfs sind im römischen Rahmenentwurf bereits berücksichtigt. Aber was von der jetzigen Vorlage einmal *Gesetzeskraft* erhält, bleibt offen.

Die anderen Entwürfe, die Vorlagen über die Firmung und über die Gastarbeiter, sollen bis zur zweiten Lesung in Mantelentwürfe eingebracht werden. Der Entwurf über die Firmung in eine Gesamtvorlage „Schwerpunkte der Sakramentenpastoral", das Thema Gastarbeiter in die Vorlage der K III über „Kirche und Arbeitnehmerschaft, mit besonderer Berücksichtigung der ausländischen Arbeitnehmer". Folgt man der amtlichen Aufstellung des Präsidiums, so kommt man zu dem Eindruck, es handle sich im zweiten Fall eher um eine Zusammenfügung als um eine wirkliche Integration. Wie es im ersten Fall aussehen wird, läßt sich noch nicht feststellen (vgl. das Interview mit Prof. *Lehmann* ds. Heft, S. 72). Hier bestünde die Chance, mit Taufe, Buße, Firmung (Eucharistie) — diese Folge ist hier rein zufällig gewählt — eine gute *Gesamtvorlage über die Sakramente christlicher Initiation* zu entwickeln und damit unter sakramentalem Schwerpunkt zugleich eine Art praktischer Einführung in das christliche Leben vorzulegen. Bischof *Hermann Volk*, Mainz, hatte jedenfalls bereits einen Vorschlag für eine begründende und zusammenfassende Präambel: der Hei-

lige Geist und der Geistliche Mensch. Wenn die Kommission etwas wagt, könnte sie die Synode vielleicht in einen sehr hilfreichen Lernprozeß verwickeln: Schon bei der Aussprache über die Firmung zeigte sich, daß recht praktische ekklesiologische Probleme anstehen. Als die zuständige Kommission die Firmung als das Sakrament der christlichen Reife bezeichnete, tauchte sehr bald der Vorwurf auf, man wolle eine Kirche der „Elite" (der Gefirmten) gegenüber einer Masse minderer Zugehörigkeit. Die Synode hätte noch die Chance, zu zeigen, daß und wie sich Elemente der Freiwilligkeit mit einer veränderten, schwächer gewordenen volkskirchlichen Tradition verbinden läßt, ohne die Kirche allzusehr in Gruppen und Teilzugehörigkeiten zu zerlegen. Es kommt freilich hinzu, daß auch das *Problem Kinder-/Erwachsenentaufe* noch nicht ausdiskutiert ist, und dies ist für den ganzen Fragenkomplex vermutlich grundlegender.

Das Projekt kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit

Zu allen drei Themen wird hier nur das wesentlichste berichtet, da in den nächsten Monaten ohnehin spezielle Berichte vorgesehen sind. Die kürzeste Zeit nahm die *kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit* in Anspruch. Zwei Nachmittagsstunden genügten. Es waren die Stunden der Juristen unter den Synodalen, zu denen natürlich auch Offiziale und Generalvikare gehörten. Der Entwurf (veröffentlicht in Synode 5/72, 39—56) gliedert sich in „allgemeine Vorbemerkungen", in denen mit Hinweisen auf Konzilsdekrete (über die Kirche in der Welt von heute, über die Religionsfreiheit und auf die „Leitlinien" zur Kodexreform der Bischofssynode von 1967) Sinn und Ziel einer eigenen kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit erläutert werden; in einen „Grundsatzteil" über Aufgaben, Verfassung und Zusammensetzung und in den eigentlichen „Gesetzestext" über Verfassung und Verfahren mit 118 Paragraphen. Zweck der Vorlage ist es, durch die Schaffung einer von der „Verwaltungshierarchie" unabhängigen Gerichtsbarkeit ein Mehr an innerkirchlichem Rechtsschutz und Rechtssicherheit zu bieten. Die Möglichkeit der Beschwerde über den Verwaltungsweg soll davon unberührt bleiben. Nach dem Willen der Autoren — so betonte der Berichterstatter der federführenden K VIII Offizial *Paul Wesemann* (Münster) — der Entwurf war von einer Gemischten Kommission von VIII und IX erarbeitet worden — sei dieser so modelliert, daß eine Austragung vor Gericht, „ein Urteil", auf jeden Fall nur als letzte Möglichkeit in Anspruch genommen werde. Gerade deswegen seien eigene *Schiedsstellen* vorgesehen, die zunächst eine gütliche Einigung erreichen sollen.

Die Bischofskonferenz empfahl die Vorlage als geeignete „Gesprächsgrundlage" und richtete an die Synode zugleich die Bitte, auf jeden Fall mit der endgültigen Fassung zu warten, bis die römische Rahmenordnung Rechtskraft erhält. Widerspruch dagegen wurde nicht laut. Änderungsanträge gab es nur wenige (19). Sie bezogen sich u. a. auf die allgemeinen Grundsätze. Generalvikar *Lettmann* (Münster) wünschte eine Klärung der Frage *konkurrierender Gerichtsbarkeit* und zugleich eine genauere Umschreibung der Zuständigkeit der Verwaltungsgerichte, ebenso wollte er den Kreis der Antrags- und Klageberechtigten präzisiert haben. Ein Ordensmann *(P. Viktor Dammertz OSB)* wollte klarstellen, daß *Ordensleute* kirchlichen Verwaltungsgerichten (weil Instanzen bischöflichen Rechts) nur insoweit unterstehen dürfen, als sie der bischöflichen Jurisdiktion nicht entzogen sind. Nicht unumstritten war die *Zweckhaftigkeit der Schiedsstellen.* Besonders Prof. *Wilhelm Geiger* (Karlsruhe) plädierte temperamentvoll für Verwaltungsgerichte erster Instanz anstatt der Schiedsstellen. Das Argument, diese entlasteten von unnotwendigen Prozessen, wollte Geiger nicht gelten lassen. Er fürchtete eher für die *Qualität der Rechtssprechung.* Einwände erhob er auch gegen die ausdrückliche Bindung des Richters, wie sie im Entwurf formuliert war, an die Heilige Schrift und an die Lehre der Kirche. Ein Richter könne nur an das Recht gebunden sein, andere Bindungen würden die Rechtsqualität zerstören. Daß es eine kirchenbezogene Rechtsauslegung gebe, sei klar, aber das müsse anders formuliert werden.

Gelegentlich kam in der Debatte noch ein allgemeines Mißtrauen gegen eine eigene kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit auf. Einige fürchteten eine zusätzliche Bürokratisierung, andere erhofften sich gerade dadurch mehr Transparenz. Insgesamt erkannte man die Notwendigkeit einer unabhängigen Verwaltungsgerichtsbarkeit als ein Instrument des Rechtsschutzes und der Rechtssicherheit an. Die Vorlage wurde mit 190 Ja- gegen nur 9 Neinstimmen und 14 Enthaltungen grundsätzlich angenommen.

Reform der Firmpastoral

Konnte bei der Verwaltungsgerichtsbarkeit, obwohl es letztlich um recht handfeste Fragen ging, nicht einmal die Abstimmung alle Anwesenden in die Aula locken, so war das Interesse an der „Firmpastoral" fast unerwartet groß. Die Diskussion war lebhaft und hatte Niveau. Auch die Anträge (etwa 33) waren zahlreicher. Die Synodalen spürten wohl, daß hier über etwas verhandelt wurde, das die Glaubenspraxis an einer empfindlichen Stelle (Verhältnis Sakrament — Glaube) traf. Der Berichterstatter Pfarrer *Anton Kalteyer* (Rüsselsheim) grenzte den Sinn der Vorlage wohl in Abwehr mancher Verdächtigungen, man wolle hier sowohl eine bestimmte Ekklesiologie wie ein bestimmtes Sakramentenverständnis auf pastoralem Wege durchsetzen, von vornherein ein: es gehe nicht um eine „Theologie der Firmung, sondern um eine neue Praxis im Rahmen der theologischen Möglichkeiten". Der Sprecher der Bischofskonferenz, Bischof *Adolf Bolte* (Fulda), würdigte das Ziel *der Vorlage*, dem Firmsakra-

ment im Leben des einzelnen und in der Gemeinde mehr Gewicht zu geben. Doch beanstandete er: sie sehe die Firmung *einseitig* als Sakrament der Mündigkeit. Analog zur bereits zitierten Intervention von Bischof Volk forderte er eine „Grundsatzaussage" darüber, „daß die Kirche als ganze vom Heiligen Geist lebt und daher christliches Leben, Denken und Handeln nur in der Kraft des Geistes möglich ist". Diese Aussage solle in der späteren Gesamtvorlage über Taufe und Firmung vorangestellt werden.

Die *Aussprache*, die am 5. Januar nachmittags begann und erst am 6. Januar vormittags abgeschlossen wurde, konzentrierte sich zunächst und am meisten auf *die Frage des Firmalters*. Die Kommission ließ sich bei der Festsetzung des Firmalters offenbar von der Grundidee des Entwurfs leiten, vom mündig werdenden Menschen als Empfänger. Die Vorlage formulierte als These, die Firmung solle „in einem Alter gespendet werden, in welchem der Mensch zu einer persönlich verantworteten Entscheidung fähig wird und auch in Kirche und Gesellschaft Verantwortung übernehmen kann". Die Richtschnur: etwa ab 16. In dieser Festlegung sahen die Bischöfe eine „Engführung", manche Theologen ein mißverständliches Sakramentenverständnis, Liturgiker, so auch Prälat *Wagner* (Trier), fanden, mit der praktischen Absage an die Kinderfirmung berücksichtige die Vorlage zu wenig kirchliche Lehraussagen oder Traditionen, die in Richtung der *Zusammengehörigkeit von Taufe und Firmung* wiesen. Diese Zusammengehörigkeit unterstrich auch Bischof *Wetter* (Speyer), während Weihbischof *Tewes* das Wort vom „Elitesakrament" aufgriff und Prof. *Forster* von einer „Tendenz zum Ausschluß" sprach. Ökumeniker erinnerten an die östliche Tradition, in der die Firmung unmittelbar der Taufe folgt. Das Plenum schien an Fixierungen wenig Geschmack zu haben: Es lehnte sowohl eine Festsetzung auf 16 Jahre wie einen Antrag von Bischof *Tenhumberg*, der die Sequenz „Taufe — Firmung — Eucharistie" wiederhergestellt wissen wollte, (letzteren mit 164 gegen 71 Stimmen) ab. Es bekannte sich zu schöpferischer Unklarheit und ließ damit alle Wege offen.

In geringerem Umfang wurde die *Firmvorbereitung* diskutiert. U. a. ging es um die Frage, ob der Firmunterricht auch in der Schule klassenweise erteilt werden könne. Weihbischof *Nordhues* stellte einen entsprechenden Antrag, das Plenum folgte jedoch dem Vorschlag der Kommission, die sich für einen Unterricht in „Vorbereitungsgruppen oder Seminaren" aussprach. Das Ergebnis der Gesamtabstimmung: 184 Ja-, 34 Neinstimmen und 13 Enthaltungen.

Die ausländischen Arbeitnehmer

Mit dem Thema „Ausländische Arbeitnehmer" wandte sich die Synode zum erstenmal einem *gesellschaftspolitischen* Problem zu. Die Vorlage der K III („Christliche Diakonie") „Der ausländische Arbeitnehmer — seine Stellung in Kirche und Gesellschaft" (veröffentlicht in Synode 6/72, 17—27) galt schon vor der Vollversammlung als ein solides Papier: An ihm hatten vor allem die mit den Problemen der „Gastarbeiter" unmittelbar befaßten Personenkreise, unter ihnen auch ausländische Sozialarbeiter und Ausländerseelsorger — sogar ein hoher Konsularbeamter — mitgewirkt.

Er enthielt nach einer kurzen Situationsbeschreibung und einem längeren Abschnitt mit Grundsatzüberlegungen im ersten Hauptstück (Ausländische Arbeitnehmer und Kirche) einige *Anordnungen und Empfehlungen zur Ausländerseelsorge* und zu den Aufgaben der kirchlichen Ämter, Gremien und Gruppen gegenüber den ausländischen Arbeitnehmern, während sich das bedeutend längere zweite Hauptstück ausschließlich mit *gesellschaftspolitischen Aufgaben und Forderungen* befaßte. Die Kommission gab dem zweiten Teil den Vorrang. Mit starken Worten wandte sich ihr Berichterstatter, Diözesan-Caritasdirektor *Ulrich Brisch* (Köln) beispielsweise an die Behörden und prangerte zunächst vor der Presse und dann in der Aula bekanntgewordene Tendenzen an, „Ausländern, die seit mehreren Jahren rechtmäßig im Bundesgebiet leben, eine Verlängerung der Aufenthaltsgenehmigung zu verweigern, um der ‚Gefahr einer längeren und ständigen Niederlassung' zu begegnen". Solche Tendenzen widersprächen nicht nur der Soziallehre der Kirche und dem Grundgesetz, sondern auch den geltenden Grundsätzen des Arbeitsministeriums.

Bezüglich der sozialen Stellung der ausländischen Arbeitnehmer zeigte sich die Kommission *mehrheitlich integrationsfreudig* und wünschte möglichst weitgehende Eingliederung (Schule, Kindergärten, kommunales Wahlrecht), während eine Minderheit für mehr Eigenständigkeit optierte und in der Aula dann die Frage in den Vordergrund rückte, was getan werden könne, um Kindern und Erwachsenen die Wiedereingliederung in der Heimat zu erleichtern.

Kontroversen gab es einmal über die Frage, ob die Vorlage nicht zuviel Forderungen an den Staat stelle und zu wenige an die Kirche selbst (Weihbischof *Moser:* Wir müssen „sehr viel intensiver bei uns selber anfangen"), und über Zwang und Freiwilligkeit der Auswanderung. Nachdem Prof. *Eduard Gaugler* (Regensburg) den Freiwilligkeitscharakter der Einwanderung betont hatte und der Präsident der Bundesanstalt für Arbeit *Josef Stingl* (Nürnberg) die Chancen herausstellte, die die ausländischen Arbeitnehmer in der Bundesrepublik nützen könnten, gab Konsul *Romeo Moschetti* (Hamburg) unter Beifall des Plenums zu bedenken, was denn an der Situation eines Arbeitnehmers freiwillig sei, wenn er gezwungen sei, seinen Unterhalt im Ausland zu verdienen. Auch er war der Meinung, die Synode müsse mehr das behandeln, was die Kirche selber zu verantworten habe und tun könne.

Rein politische Fragen (z. B. Einbürgerung, Wahlrecht) könne sie ruhig dem Staat überlassen.

Einigkeit herrschte darüber, daß die Frage „Ausländische Arbeitnehmer" — ihre Zahl wird dieses Jahr auf ca. 2,5 Millionen ansteigen (vgl. FAZ, 18. 1. 72) — kein vorübergehendes Problem ist, sondern eine *ständige* Frage bleiben wird, daß man immer noch mit zuviel Dilettantismus an das Problem herangehe, daß das größte Brachfeld im Bewußtsein, um nicht zu sagen in den Vorurteilen liege, daß die Hauptaufgabe der Kirche in der Beackerung dieses Brachfeldes bestehe und daß man sich katholischerseits *aus menschlicher und ökumenischer Verantwortung* auch mehr Gedanken über die Nichtkatholiken (Orthodoxe) und Nichtchristen (Moslems, Angehörige asiatischer Religionen) unter den Ausländern machen müsse. Die DBK sah in der Vorlage eine „begrüßenswerte Initiative" und bat die Kommission, noch besser zu verdeutlichen, wie die ausländischen Arbeitnehmer noch stärker „am kirchlichen und gesellschaftlichen Leben" teilnehmen können. Theologisch-pastorale Bedenken konnte es diesmal keine geben. Die Vorlage wurde bei nur zwei Gegenstimmen mit 193 Stimmen in erster Lesung angenommen. Die Zahl der Abstimmenden war hier allerdings am niedrigsten.

Die unvollendete Ökumene-Diskussion

Das Thema Ökumene rangierte als TOP 6 auf der Tagesordnung, gefolgt von der Vorlage über die Orden. Doch bereits hier mußte die Synode — auch wegen drohender Beschlußunfähigkeit — abbrechen. Es ist jedoch zu hoffen und zu vermuten, daß der Abbruch der Ökumene selbst mehr nutzen als schaden wird. Die K X (Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation) hat sich gleich zu Beginn ihrer Arbeit noch während der konstituierenden Sitzung im Januar 1971 in Würzburg für drei Arbeitsgruppen entschieden und damit die Schwerpunkte ihrer Arbeit festgelegt: „Ökumene", „Mission", „Kooperation". Zu der Versammlung vom 3. bis 7. Januar legte nun diese Sachkommission nach rund eineinhalbjähriger Arbeit ihre Vorlage über die *„Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit"* vor. Sie ist das Ergebnis intensiver und differenzierter Arbeitsgänge. Im wesentlichen wurde sie erarbeitet von der Arbeitsgruppe „Ökumene", ist dann aber von der gesamten Sachkommission ausführlich diskutiert und überarbeitet worden, bevor sie mit überwiegender Mehrheit verabschiedet wurde.

Die jetzige Bezeichnung der Vorlage war nicht die ursprüngliche. Sie war von der Sachkommission konzipiert mit dem Thema: *„Ökumene am Ort"*. In der Mai-Vollversammlung 1972 hat die Vorlage bei der Zuweisung der Beratungsgegenstände diese jetzige Umbenennung erfahren. Dies war nicht ganz unumstritten, und es hatte während der Vollversammlung eine kurze, aber heftige Kontroverse darüber gegeben. Inhaltlich hatte die Vorlage dadurch keine Änderung erfahren, was weder die Zentralkommission noch die Bischofskonferenz so recht zufriedenstellte. Die Umbenennung stellte die Vorlage lediglich in einen größeren und umgreifenderen Rahmen, als der ursprüngliche Titel „Ökumene am Ort" erkennen ließ.

Die Intentionen der Vorlage

In ihrer augenblicklichen Form gliedert sie sich in drei große Teile mit zahlreichen Unterpunkten. Der erste Teil „Theologische Überlegungen" versucht die Grundlegung für den zweiten: „Pastorale Anregungen" und den dritten: „Voten und Empfehlungen". (Vgl. die kurze Inhaltsangabe in HK, Dezember 1972, Sonderberichterstattung Synode XVII, Abschnitt „Ökumene als Testfall", 619).

Theologischer Ausgangspunkt und ökumenischer Ansatz ist die Frage und Bedeutung der „Kirche am Ort", nach der Gemeinde, als dem Ort, in der der Christ die Kirche als Kirche erfährt, auch als eine Kirche, die in einen größeren, dem gesamtkirchlichen Rahmen, eingebettet ist. Wichtig in seiner Bedeutung für eine erhoffte Einigung im Glauben ist der Abschnitt über die Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage.

Als Berichterstatter für diesen ersten Teil wurde von der Sachkommission Prof. *Heinrich Fries* (München) gewählt. Damit wird deutlich, daß es hier vor allem um eine zwar knappe, aber doch der Vielschichtigkeit des ökumenischen Themas denkerisch angemessene „theologische Grundlegung" ging. Für den zweiten und dritten Teil der Vorlage hat P. *Gerhard Voss OSB* (Niederaltaich) den Bericht erstattet. Beide letzteren Teile sind ganz der Praxis zugewandt und versuchen, *Leitlinien ökumenischer Arbeit im Rahmen des heute Möglichen und Notwendigen* aufzuzeigen. Es war ein Grundsatz der Arbeit der Sachkommission X, vom jetzt Bestehenden auszugehen. Das letztere hätte die Gefahr mit sich gebracht, daß die Vorlage rein „akademisch" und dazu noch mehr als unvollständig geworden wäre. Sie hätte so überhaupt nichts Konkretes ausgesagt und wäre sicher an den Erwartungen vieler in den Gemeinden vorbeigegangen.

Genau diese *Zielvorstellung* der Arbeit war es, diese Erwartungen, wie sie etwa auch in der Allgemeinen Umfrage und der sehr ergänzenden Repräsentativbefragung für diesen Bereich zum Ausdruck gekommen sind, zu treffen. Auf diese und andere Punkte war schon in dem schrift-

lichen Bericht zur Vorlage (vgl. Synode, 6/72, 68—72) hingewiesen worden. Vor der Vollversammlung wurde dieser von den beiden Berichterstattern nochmals konzentriert zusammengefaßt und um neuere Aspekte, die in den zahlreichen Anträgen zum Ausdruck gekommen waren, ergänzt.

Heinrich Fries wies noch einmal nachdrücklich darauf hin, daß sich die Vorlage nach Form und Inhalt dem II. Vatikanum verpflichtet wisse. Ihre Sprache sei nicht die des theologischen Traktates, sondern die einer pastoralen Aussage. Ausführlich erörterte er deshalb auch die in der Vorlage angewendete *induktive Methode* der Argumentation. Ziel sei die schon neutestamentlich bezeugte Wirklichkeit von der Einheit in der Vielfalt. P. Voss ging auf die vielfältigen Stellungnahmen und Voten aus Gemeinden, Verbänden, ökumenischen Gruppen, Mischehenpaaren und Einzelpersonen ein. Die Reaktionen waren nach der Aussage des Berichterstatters „durchgängig äußerst positiv, wenn auch natürlich aus sehr verschiedener Blickrichtung". Viele gaben ausdrücklich zu verstehen, daß sie sich mit ihren ökumenischen Anliegen und Bemühungen in der Vorlage wiedererkennen. Voss nannte die Grenzen der beiden praktischen Teile: erstens die *unterschiedlichen Verhältnisse und rechtlichen Gegebenheiten* innerhalb der Bundesrepublik, zweitens der Entschluß der Kommission, sich um der *Ganzheit der Vorlage* willen nicht auf die strittigen Sachfragen des pastoralen und gesellschaftlich-kulturellen Bereiches einzulassen, und drittens die Tatsache, daß mehrere ökumenisch relevante Themen zum *Bereich anderer Sachkommissionen* gehörten; so die Frage ökumenischer Gottesdienste zur K II (auch jetzt noch) und die Frage der konfessionsverschiedenen Ehe zur K IV (ursprünglich). Grundleitlinien der Vorlage in ihren praktischen Teilen seien „etwa die immer wieder betonte Notwendigkeit der Bindung aller ökumenischen Initiativen an die konkrete Kirche, aber ebenso die geistliche Voraussetzung jeder wahrhaft ökumenischen Zusammenarbeit, das Gespür für die vielfältigen geistlichen Quellen, aus denen der Glaube in den verschiedenen Traditionen seine Kraft schöpft".

Bedenken von bischöflicher Seite

Bischof *Franz Hengsbach* (Essen) erläuterte die *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz* und schlug damit auch gleichzeitig die ersten Töne der Diskussion in der Synodenaula an. Die Bischöfe hatten in ihrer Stellungnahme einleitend betont, sie sähen in der Vorlage „eine brauchbare Diskussionsgrundlage mit einer Anzahl guter Aussagen und Argumente". Sie befürchteten allerdings „wegen der Dehnbarkeit mancher Formulierungen" eine divergierende Auslegung des Textes, die „leicht zu Mißverständnissen und unzulässigen Konsequenzen" führen könne; Hengsbach führte das etwas deutlicher aus, was an konkreter Kritik schon in der Stellungnahme vorgebracht worden war. Die konkrete Kritik hatte sich vor allem auf drei Punkte erstreckt:

1. Die zwar formell korrekte, nicht aber immer dem Sinn entsprechende Zitation von Konzilstexten.

2. Die Gefahr, daß über der im Blick auf das pastorale Ziel durchaus hilfreichen induktiven, d. h. von der Erfahrung ausgehenden Methode, die inhaltliche Glaubensaussage zu kurz kommen könne.

3. Der Versuch, die Legitimität der vom II. Vatikanum betonten verschiedenen Traditionen der Ostkirchen auch auf das Verhältnis der reformatorischen Konfessionsgemeinschaften zur römisch-katholischen Kirche anzuwenden.

Hinsichtlich des praktischen Teils sollte nach Meinung der Bischöfe ein *Rahmen* abgesteckt werden, der genügend Platz für verantwortliche Regelungen der zuständigen kirchlichen Stellen in Einzelfragen zulasse.

Damit waren — wenn man sie mit den Schwerpunkten der 77 zur Diskussion stehenden Zusatz- und Änderungsanträge in Beziehung setzt — die Schwerpunkte der Diskussion festgelegt. Tatsächlich ergibt eine Durchsicht des Wortprotokolls, das für die Behandlung dieses Tagesordnungspunktes 6 einen Umfang von 238 Blättern hat, kaum ein anderes Gesamtbild. Immer wird auf folgende Punkte rekurriert:

Die zentralen theologischen Anliegen

Die *Notwendigkeit, auch die inhaltliche Glaubensaussage nicht zu kurz kommen zu lassen.* — Für diesen Punkt ragte aus der Diskussion vor allem der praktisch von starken Bedenken gegen den theologischen Teil gerichtete Beitrag des Mainzer Bischofs *Hermann Volk* gedanklich hervor. Volk wies darauf hin, daß auch die evangelische Theologie bislang immer daran festgehalten habe, daß nicht die subjektive Gläubigkeit, sondern das Glaubensbekenntnis konstitutiv für die Kirchengliedschaft sei. Volk wörtlich: „Diese Frage ist so erörtert, daß ich es für verwegen halte, diesen bisher betonten Zusammenhang vom Tisch zu wischen und zu sagen: Dies ist nicht mehr notwendig, es kommt auf einige Grundaussagen an. An dessen Stelle will man dann die Gläubigkeit setzen, die gewiß für jeden verpflichtend ist. Aber hier scheinen mir unausgesprochene Konsequenzen möglich zu sein." Darauf bekam er von Prof. Fries, dem Berichterstatter, die prompte Antwort: „Wir wollen nicht, daß weniger vom Glauben gesagt wird, sondern wir wollen sagen: Glaube ist mehr als bloßes Bekenntnis von Sätzen, ist mehr als Satzwahrheit." Fries bat, auf Tenor und Sensus der Vorlage in diesem Punkte zu achten.

Des weiteren stand *die Frage nach der Hierarchie der Wahrheiten* (hierarchia veritatum) in der Generalde-

batte. — Viele Anträge bezogen sich auf diesen Punkt. Prof. *Klaus Hemmerle* (Bochum) gab der Unterscheidung von Rand und Mitte innerhalb der Glaubenswahrheiten recht, meinte jedoch, daß „eine Mitte nur dann Mitte des Glaubens" sei, „wenn sie nicht das Ganze ist. Eine Mitte hat eine Peripherie, auf die sie sich beziehen muß." Hemmerle plädierte dafür, die Mitte mehr in den Blick zu nehmen, sich mehr von der Mitte her aufeinander zuzubewegen, die Mitte im Gespräch miteinander neu zu formulieren, aber das, was am Rande läge, nicht aus den Augen zu verlieren. Daß diese Mitte auch eine klarere Ausprägung des wirklich Katholischen verlange, war ein Akzent, der in mehreren Wortmeldungen nicht zu überhören war.

Die Frage nach den *Kriterien der Einheit in der Vielfalt* war ein weiterer Eckstein. — Nach dem in den meisten Diskussionsbeiträgen Gesagten dürfte — zumindest nach dem Eindruck der abgeschlossenen Generaldebatte — hier eines der schwierigsten Probleme inhaltlicher und formaler Art für die Sachkommission und ihre weitere Arbeit liegen. Die Gesprächsbeiträge gruppierten sich hier um den Antrag (Drucksache 637) des Münsteraner Bischofs *Heinrich Tenhumberg*, der darauf bestand, daß die Vorlage in der Vielfalt möglicher Glaubensgestalt die Wahrheit und Verläßlichkeit des Glaubens der Kirche herausstelle und sich „klar und eindeutig zur Wahrheit als dem Prinzip (Voraussetzung) der Einheit bekennen" solle. In diesem Zusammenhang wurde von mehreren Seiten harte Kritik an der Vorlage geübt, die hier zu vage sei und Fehlinterpretationen, einem „Indifferentismus und Relativismus Vorschub leiste", wie die Synodale Frau *von Gumppenberg* sagte. Als Beispiel für diese Stelle nannte sie den *Hinweis der Vorlage* auf die Vielfalt von Ekklesiologien im Neuen Testament, der verstanden werden könne, „als sei die Verschiedenheit in den Evangelien Vorbild und damit Legitimation der heutigen Unterschiedlichkeiten der Konfessionen".

Erregender Schlußakkord

Hinweise auf die Brisanz der Aussagen der Vorlage bezüglich der Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage gaben kurze, aber heftige Repliken, wie etwa die der Synodalen *Fries*, *Staudinger* und *Maxelon*. Kardinal Jaeger von Paderborn wollte den theologischen Teil insgesamt „retten", indem er ihn an eine Studienkommission zu verweisen vorschlug. Dem Vorschlag wurde heftig widersprochen mit dem Hinweis auf den pastoralen Charakter der Vorlage, die keine „Habilitationsschrift über theologische Fragen" sei. Frontaler griff der Münsteraner Kirchengeschichtler Prof. *Erwin Iserloh* an, der rundweg die Streichung des ganzen theologischen Teils beantragte. Als gar der Antrag später zum Gegenstand einer Geschäftsordnungsdebatte wurde, weil der Moderator, Pfarrer *Henry Fischer* (Hamburg), mit dessen Annahme die Möglichkeit einer gekürzten Spezialdebatte am Horizont sah, wurden heftige Stimmen laut. Die Professoren *Walter Kasper* (Tübingen) und *Karl Rahner* (München) wandten sich energisch gegen ein solches Vorgehen und setzten sich für eine ausführliche theologische Diskussion ein.
An dieser Stelle mußte dann auch die erste Lesung der Vorlage unterbrochen werden. Die große Richtung und die entscheidenden Streitpunkte waren sichtbar geworden. Sie können der Sachkommission bis zur Wiederaufnahme der ersten Lesung in der nächsten Vollversammlung im November dieses Jahres als Leitseil bei der weiteren Arbeit dienen.

Den sachlichen und rhetorischen Schlußpunkt zur Generaldebatte, mit der auch die Gesamtdiskussion vorläufig beendet war, setzte die Rede des Oldenburgischen lutheranischen Bischofs Harms (vgl. den Wortlaut in ds. Heft, S. 499). Im Dank für das und in der Kritik an dem „offenen Wort" von Harms ging die Synode auseinander. Kardinal Jaeger hatte gerade noch Zeit, den Eindruck seiner Intervention und seines Änderungsanliegens dahingehend zu präzisieren, daß es ihm keineswegs um eine Ausklammerung der theologischen Fragen, sondern um deren präzisere Formulierung gehe.

Nichts hätte besser den *Spannungszustand* zwischen einer in ökumenischen Fragen überängstlichen Mehrheit im deutschen Episkopat und der nicht zuletzt dadurch bedingten ökumenischen Flucht nach vorne den theologischen Paten des Entwurfs illustrieren können wie der Freimut, mit dem der evangelische Gast seinen Standpunkt klarstellte. Die Aufbruchstimmung in der Synode konnte niemanden darüber hinwegtäuschen, daß man damit jenseits von oberflächlicher Konzilianz und untergründiger Angst erst von neuem einen Ausgangspunkt des Gesprächs erreicht hatte. Die Synode hat an der Ökumene jedenfalls einen Gegenstand gefunden, an dem sie wachsen kann. Insbesondere ein Satz dürfte allen zu denken gegeben haben, weil er an alle gerichtet war: „Ökumenische Bewegung ist *Bußbewegung* von Anfang an für alle, wirklich für alle."

Das Gesamtprogramm

Für das Gesamtgeschehen in der Synode fast wichtiger als die erste Lesung der Einzelvorlagen war die Zuweisung bzw. Festsetzung der Beratungsgegenstände, die künftig das Gesamtprogramm der Synode bilden sollen. Das Plenum hatte sich mit dem letzten *Konzentrationsvorschlag der Zentralkommission* (vgl. HK, Dezember 1972, 620 und Januar 1973, 42 ff.) auseinanderzusetzen, der eine

Reduktion auf 17 Themen mit einschneidenden Umstellungen zwischen den Kommissionen vorsah. Darüber entspann sich am Vormittag des zweiten Verhandlungstages eine lebhafte und nicht ganz einfache Diskussion, die von dem Grundfaktum gekennzeichnet war, daß bei der Generaldebatte zwar jedermann für Kürzungen plädierte, bei der Spezialdebatte aber die Vertreter der verschiedenen Kommissionen wieder auf gestrichene Vorhaben zurückgriffen oder neue vorschlugen. Hatten in der Spezialdebatte die Kommissionen das große Wort, so konnte in der Grundsatzdebatte „das Plenum" sich eher stärker artikulieren. Sobald es allerdings um ganz *grundsätzliche* Fragen (Glaube, Glaubensnot, Glaube und Gesellschaft und die Frage nach einem möglichen Grundsatzpapier) oder um den Plan des in Würzburg viel zitierten „Leitthemas" ging, dessen Formulierung das Präsidium zum jetzigen Zeitpunkt ausdrücklich ablehnte, waren Alemannen und Schwaben (Prof. *Kasper*, Prof. *Lehmann*, Domdekan *Weitmann*) fast unter sich. Der Berliner Prälat *Erich Klausener* spielte mit seinem gut durchdachten, aber mit seiner problematischen Gemeindebezogenheit belasteten „Alternativvorschlag" eher die Rolle eines liebenswürdig bekümmerten Außenseiters. Der vorläufig letzte Streit wurde zur *Publizistik* ausgetragen. Das Anliegen „Publik" (vgl. HK, Juni 1972, 33 ff.) kam nochmals zur Sprache; aber man hatte sich zwischen der dafür geschaffenen gemischten Kommission und der Mediengruppe in der K VI zerstritten (vgl. HK, Dezember 1972, 621 ff.), so daß ganz entgegengesetzte Positionen für die Absetzung des Themas Publizistik überhaupt eintraten. Das Präsidium hat es unter die „Arbeitspapiere" verwiesen. Damit fehlt für die jetzt bei der Bischofskonferenz aktivierten Pläne (vom Ausbau der vorhandenen publizistischen Instrumente bis zur sog. Verlegerkooperation) ein zwar nicht starkes, aber doch recht nützliches kritisches Begleitinstrument.

Der neue „Katalog"

Obwohl die Aussprache zum Gesamtprogramm mehr die *Funktion einer Meinungsbildung* als einer Beschlußfassung hatte, da in letzter Instanz allein das Präsidium im Einvernehmen mit der Bischofskonferenz die Beratungsgegenstände festsetzt, hätte sich die Debatte vermutlich den ganzen Tag hingezogen, wäre nicht der Vorsitzende der K II, Prof. *Bertsch* (Frankfurt/St. Georgen), auf die fast grandiose Idee gekommen, die Kommissionen in der nicht gerade diskussionsanregenden Mittagspause zu getrennten Sitzungen zu veranlassen, dort ihre Programmwünsche zu formulieren und dabei die verzichtbaren von den unverzichtbaren abzuheben. Auf diese Weise erhielt das Präsidium ein einigermaßen übersichtliches Meinungsbild, anhand dessen es dann am Schlußtag der Vollversammlung nach Absprache mit der Bischofskonferenz den neuen Themenkatalog bekanntgab. Er sieht 15 Vorlagen und acht Arbeitspapiere vor:

Die *„Vorlagen"*: 1. Unsere Hoffnung. Vom Versuch, heute Kirche zu sein (K I), 2. Schulischer Religionsunterricht (Gemischte Kommission aus K I und K VI), 3. Schwerpunkte gegenwärtiger Sakramentenpastoral (K II), 4. (Sonntäglicher) Gottesdienst (K II: Der Teilberatungsgegenstand „ökumenische Gottesdienste" wird unter Mitarbeit der K X erarbeitet), 5. Kirche und Arbeitnehmerschaft, mit besonderer Berücksichtigung der Probleme ausländischer Arbeitnehmer (K III — unter Beteiligung der Sachkommission V für die gesellschaftlichen Probleme), 6. Schwerpunkte der Jugendpastoral (K III), 7. Christlich gelebte Ehe, einschließlich der Richtlinien zur pastoralen Hilfe für Geschiedene und einschließlich der Familienpastoral und der Vorbereitung auf die Ehe (K IV), 8. Entwicklung und Frieden (K V), 9. Die Verantwortung der Kirche im Erziehungs- und Bildungsbereich (K VI), 10. Amt und (pastorale) Dienste in den Gemeinden (K VII), 11. Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften (K VII), 12. Die Beteiligung des Gottesvolkes an der Sendung der Kirche (Die gemeinsame Verantwortung aller Glieder, Rahmenordnung für die Strukturen der Mitverantwortung in der Diözese, Ort und Funktion der Verbände, Verhältnis zu den bisherigen „Räten", Grundsätze der Mitverantwortung auf überdiözesaner Ebene) (K VIII — bei der Erarbeitung von „Grundsätzen für die Mitverantwortung auf überdiözesaner Ebene" wird die K IX beteiligt.), 13. Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und für die pastoralen Strukturen im Bistum (K IX), 14. Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit (einschließlich der Fragen um die „bekenntnisverschiedene Ehe") (K X), 15. Weltmission (K X).

Die „Arbeitspapiere" (vgl. dazu HK, Oktober 1972, 479 und Januar 1973, 44) „nach dem derzeitigen Stand": 1. Der katechetische Dienst der Kirche (K I), 2. Der Gestaltwandel der Not und die Kirche der Gegenwart (K III), 3. Menschliche Sexualität — einschließlich der besonderen Probleme des unverheirateten Christen (K IV) — (Dabei ist eine gleichzeitige Veröffentlichung mit der Vorlage „Christlich gelebte Ehe" vorgesehen), 4. Zum gegenwärtigen Verhältnis von Kirche, Staat und Politik (K V), 5. Der Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft (K V, falls diese neben der Mitarbeit an „Kirche und Arbeitnehmerschaft" ein solches Papier erstellen will), 6. Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik (K VI), 7. Einzelstrukturen der Mitverantwortung auf überdiözesaner Ebene (K VIII in Zusammenarbeit mit Sachkommission IX), 8. Schwerpunkte übernationaler Zusammenarbeit (K X).

Werkstattarbeit

Wo eindeutige Voten aus dem Plenum kamen und der Eindruck vorherrschte, eine Mehrheit stehe zu ihnen, wurde diesen bei der Themenfestsetzung weitgehend ent-

sprochen. Damit hat das Präsidium allerdings ein Stück weit auch dem Bemühen der Kommissionen, ihren Besitzstand zu wahren, nachgegeben und einige aufeinander bezogene Fragenkomplexe wieder auseinandergenommen: so den Komplex „Religionsunterricht" und „kirchliche Katechese" und „Entwicklung und Mission" (vgl. das Interview mit Prof. Lehmann ds. Heft S. 71). In Einzelfällen schnitt man Fragen auch mittendurch. Ein Beispiel: Die Frage der „Interkommunion" kam zur Vorlage „Gottesdienst", die Frage „Mischehe" — sachlich doch wohl zur Ehe gehörig — kam zum Ökumene-Entwurf der K X. Man wird sehen, wie sich die Programmplanung und vor allem die Zusammenarbeit zwischen den Kommissionen weiterentwickelt. Man hat nun ein Instrument, mit dem sich arbeiten läßt, endgültig ist in der Synode noch nichts. Sie ist — wie Kardinal *Döpfner* zu Beginn der Vollversammlung sagte — „Werkstattarbeit" und wird es für einige Zeit bleiben.

Daß dieses Motto wörtlich zu nehmen war, zeigte nicht nur die Programmdiskussion, sondern der gesamte Verlauf der Würzburger Vollversammlung. Die Papiere der ersten Lesung hatten einen höchst vorläufiigen Charakter. Die Synodalen wissen noch nicht, welche Struktur und welchen Gesamtaufbau diese bei der zweiten Lesung haben werden. Die Ökumene-Diskussion mußte vorzeitig abgebrochen werden, die Vorlage über die *Orden,* der letzte für diese Vollversammlung vorgesehene Beratungsgegenstand, blieb ganz im Schrank. Dennoch warteten manche Synodale, die als Kommissionsmitglieder oder als „Interessenten" speziell damit befaßt waren, bis zuletzt darauf, ob es nicht doch noch zu einer Diskussion komme. Aber es kam nicht mehr dazu, man hatte nicht nur viel Zeit für Einzelabstimmungen verwenden müssen; man war auch bei den Debatten der ersten Tage etwas zu großzügig umgegangen. So wurde der Preis der Freiheit am Schlußtag, als viele Synodale zum Aufbruch drängten, abrupt eingefordert. Der Eindruck, mit dem vorgenommenen Programm nicht zu Rande gekommen zu sein, hätte manchen zu Recht trostlos gelassen, wäre nicht doch das Bewußtsein stärker gewesen, nun endlich ein Stadium der Synodenarbeit erreicht zu haben, in dem das gesamte Vorhaben besser faßbar wurde. Der Schaden der unterbrochenen bzw. verhinderten Debatten kann durch eine verstärkte Zusammenarbeit und Abstimmung zwischen den Kommissionen durchaus wettgemacht werden, wenn die Kommissionen dazu bereit sind.

Dokumentation Synode

Die Synoden-Rede von Bischof Harms

Der ev.-luth. Bischof Hans-Heinrich Harms sprach als Beobachter der EKD auf Einladung des Präsidiums am Schluß der allgemeinen Aussprache über die Ökumene-Vorlage. Während seiner fast 20minütigen Intervention herrschte eine Aufmerksamkeit, wie sie vergleichsweise nur Prof. Rahner zuteil geworden war, als er Stunden vorher seine Bekümmertheit über die überwiegend mahnenden Interventionen von Bischöfen und Professoren bekundete. Die Rede von Harms dürfte das ökumenische Gespräch rund um die Synode nicht weniger bestimmen als die Ökumene selbst.

Ich möchte zunächst sehr herzlich dafür danken, daß Sie einen der Beobachter gebeten haben, zu diesem Tagesordnungspunkt etwas zu sagen. Bitte, nehmen Sie diesen Dank nicht als eine konventionelle Phrase hin. Wir haben schon gestern auf Einladung der Sachgruppe Ökumene mit den Damen und Herren dieser Sachgruppe ein Gespräch haben können. Auch dafür sind wir besonders dankbar. Nachdem ich diesen Dank ausgesprochen habe, wird es mir etwas schwer, jetzt sachlich etwas zu sagen, ohne die Polarisierung in dieser Synode noch zu verstärken. Denn es könnte ja sein — es könnte ja sein —, daß, wenn ich ein allzu positives Wort über die Vorlage sage, die Gegner sagen: Da seht ihr es ja, das ist unkatholisch. (Heiterkeit)

Es könnte auf der anderen Seite sein, wenn ich sehr zurückhaltend wäre, daß ich dann genau das nicht tue, worum Sie mich gebeten haben.

Darf ich im ganzen sagen, auch im Namen derer, die gestern an dem Gespräch teilgenommen haben, daß wir für diese Vorlage dankbar sind. Wir sind dankbar dafür, daß diese Synode sich dieses dornige Problem vorgenommen hat. Wie dornig es ist, meine Damen und Herren, haben Sie ja heute morgen und gestern hier ausgebreitet bekommen. Sie haben sich ja darüber hinaus noch vorgenommen, diese ökumenische Perspektive als eine durchlaufende Perspektive Ihrer gesamten Arbeit nachzusehen und sie nicht aus dem Auge zu lassen. Es lockt mich natürlich, zu vielen Dingen, die hier gesagt worden sind, die in der Vorlage stehen und die in den Abänderungsvorschlägen zum Ausdruck kommen, etwas zu sagen. Aber das ist sicherlich nicht meine Aufgabe. Ich möchte ein paar Bitten aussprechen.

Ich war etwas erschrocken über Ihren Antrag, hochzuverehrender Herr Kardinal Jaeger. Seien Sie mir nicht gram, wenn ich Ihnen in diesem Punkt widerspreche. Im dritten Teil der Vorlage sind Anregungen, Voten an die Kirchenleitungen in der Bundesrepublik Deutschland gegeben. Unter diese Kirchenleitungen sind sicherlich auch unsere Kirchenleitungen eingerechnet. Denn sonst hat das Ganze, was hier steht, keinen Sinn. Aber gerade dann möchte ich Sie herzlich bitten, nehmen Sie uns ernst und servieren Sie uns nicht ein Papier ohne Theologie. (Beifall)

Denn bisher haben Sie und haben auch wir unser Gespräch mit Ihnen als ein Gespräch, als ein Ringen um die Wahrheit verstanden. Ich glaube, hier wären Sie in der geistlichen Situation, in der wir uns heute befinden — bitte, die Schlagzeile „Rom schlägt die Fenster zu" geistert doch immer noch in unseren Landen —, eine Aussage schuldig. Wenn in dieser Situation die Synode ein Papier über die pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit nicht nur ihren Gemeinden, sondern auch uns vorlegt, dann tun Sie uns bitte den Gefallen und klammern Sie Ihre eigene Theologie nicht aus. Denn wenn wir das von Ihnen nicht bekommen, ist das Gespräch im Grunde zu Ende. (Beifall)

Als Herr Kardinal Jaeger vorhin sagte, daß die Fragen der Lehre wichtig seien, daß man sie aber in diesem Zusammenhang ausklammern müsse, habe ich einen Augenblick an einen Vorgang in der Geschichte der ökumenischen Bewegung gedacht. [Anm. d. Red.: Kardinal Jaeger hatte den Vorschlag ge-

macht, den theologischen Teil einer eigens dafür zu schaffenden Kommission zuzuweisen; der Antrag, ihn ganz abzusetzen, kam von Prof. *Iserloh:* vgl. ds. Heft S. 97.] Es gab in den Vorstellungen des Erzbischofs Söderblom von Uppsala den Gedanken, daß man schneller vorankomme, wenn man sich auf die praktischen Dinge beschränke und die theologischen Fragen ausklammere, weil das zu schwierig sei. Diese Methode hat Schiffbruch erlitten. Verehrte Damen und Herren, Sie dürfen uns doch nun auch nicht zumuten, daß wir Anregungen, Voten annehmen sollen, deren theologische Begründung Sie uns vorenthalten. Gerade wenn wir das Gespräch mit der katholischen Kirche so sehr suchen, dann ist es doch diese Bitte und auch das Ernstnehmen Ihres Anspruchs, daß es Ihnen vor allem um die Wahrheit geht. Ich darf es noch einmal sagen: bitte, drängen Sie uns nicht in Kirchenpolitik oder in Kirchentaktik ab! Verzeihen Sie bitte, Herr Kardinal, daß ich das so schlicht gesagt habe. Aber ich könnte mir vorstellen, daß es für uns alle eine große Enttäuschung wäre, wenn hier die Theologie ausgeklammert würde. Womit ich nicht sagen will, daß mit all den Dingen, die in der Vorlage stehen, nun der Weisheit letzter Schluß gefunden ist. Das werden auch die Verfasser dieses Papiers nicht gemeint haben. Denn es ist ja auch eine Vorlage für eine erste Lesung.

Darf ich noch etwas anderes sagen; hier werde ich wahrscheinlich für viele von Ihnen ärgerlich werden. Herr Prälat Klausener hat vorhin die Toronto-Erklärung erwähnt und hat sie zitiert [vgl. HK, November 1950, bes. 102]. Darf ich jetzt einmal etwas lächelnd sagen: seien Sie froh, daß es diese Toronto-Erklärung auch für Sie gibt. Denn sonst bestünde — dazu braucht man kein Prophet zu sein — vermutlich nicht allzu große Aussicht, daß die römisch-katholische Kirche einmal Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates würde. Wenn Sie von uns erwarten, daß wir Sie uneingeschränkt als Kirche ansehen, ist das Gespräch zu Ende. Das tun wir nicht. Und nur, weil die Toronto-Erklärung uns die Möglichkeit gibt, miteinander zu arbeiten, miteinander zu ringen, einander ernst zu nehmen, ohne diese Anerkennung von vornherein ausgesprochen zu haben, lohnt es doch überhaupt, sich ökumenisch an einen Tisch zu setzen und wirklich nun miteinander zu ringen und die Wahrheit zu suchen. Ich möchte unterstreichen, uns liegt auch nicht daran, irgend etwas ohne die Wahrheit zu haben und zu bekommen. (Beifall) Das zerbricht unter allen Umständen übermorgen. Aber der Weg zu dieser Wahrheit ist unser gemeinsamer Weg. Das haben Sie ja nun im Konzil, in den nachkonziliaren Jahren und auch für uns Beobachter hier in dieser Synode selbst demonstriert. Sind Sie sich wirklich so sicher, daß Sie vor die Welt hintreten und sagen können: Wir allein sind diejenigen, welche? Ich formuliere das jetzt etwas kurz. Mich bedrückt natürlich — das taucht auch hier an einer Stelle des Papiers auf —, daß Sie die Kirchen der Reformation ja nun eben doch nicht als Kirchen ansehen, sondern als kirchliche Gemeinschaften.

Ich habe das Gefühl — ich habe das gestern ausgesprochen und möchte es, da ich es gestern ausgesprochen habe, auch heute aussprechen —, daß sich bei Ihnen der Sprachgebrauch wieder mehr verstärkt, uns nur als kirchliche Gemeinschaften zu bezeichnen und uns die Anerkennung als Kirche nicht zuzugestehen. Mich bedrückt das. Ich spreche das aus, aber ich kann das deshalb auch wiederum ertragen, weil Sie von mir ja auch nicht erwarten, daß ich Sie uneingeschränkt als Kirche ansehe.

Darf ich noch einen Satz zu der Kontroverse über die Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage hier in der Synode sagen. Meine Damen und Herren, ich habe in diesem Augenblick, als diese Kontroverse hier vor uns ausgebreitet wurde, gedacht: Was würde wohl eine katholische Synode in Afrika oder Asien, eine Synode in Indien in diesem Zusammenhang sagen? Würden die von der Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage nicht mehr reden mögen? In der Mission bekommen wir doch oft zu hören: Bitte zwingt uns nicht, die dogmengeschichtlichen Entwicklungen des vergangenen 18., 19. und/oder 20. Jahrhunderts anzunehmen und nachzuexerzieren. Das heißt nicht, daß das Ganze jetzt plötzlich relativiert wird. Aber das heißt doch, daß wir uns alle miteinander darauf besinnen müssen, daß wir den Glauben an Jesus Christus, daß wir das Bekenntnis der Kirche in der ***heutigen*** Zeit aussprechen müssen.

Die Lehraussagen in unseren Kirchen sind doch — jedenfalls wenn sie in Kampfzeiten entstanden sind — in ganz bestimmte Situationen hinein formuliert worden. Die Rechtfertigungslehre würde möglicherweise anders formuliert worden sein, wenn sie nicht gegen die damalige katholische Kirche formuliert worden wäre. Und bei Ihnen gibt es Ähnliches. Das heißt nicht, daß diese Lehren nicht wahr sind. Das heißt aber doch, daß wir den Wahrheitsgehalt heute anders formulieren müssen als unsere Väter vor Jahrhunderten.
Einer meiner Mitbischöfe hat einmal gesagt: Wenn wir die gesamten Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche des 16. Jahrhunderts — und das ist mehr als die Augsburgische Konfession — nachredeten, könnten wir Jesus Christus verraten haben. Denn ein Zitieren der Bekenntnisschriften allein bedeutet nicht das Bekenntnis zu Jesus Christus heute.

In diesem ganzen Zusammenhang haben wir, glaube ich, alle miteinander eine Aufgabe. In dem ersten Artikel der Kirchenordnung meiner Kirche steht uns ins Stammbuch geschrieben, daß es Aufgabe einer Lutherischen Kirche sei, ihre Bekenntnisaussagen jeweils an der Heiligen Schrift neu zu prüfen und auf den Rat, das Wort der Brüder des gleichen und anderer Bekenntnisse zu hören. Ich glaube, nur so wird man mit der Geschichtlichkeit einer Glaubensaussage wirklich fertig. Nur so werden wir auch unsere Pflicht, das Evangelium heute zu bezeugen, ernst nehmen und erfüllen. Aber lassen Sie es mit diesen Andeutungen genug sein.

Ein Wort noch zu dem „par cum pari". Das hat ja auch eine ökumenische Geschichte. Sie wissen, daß in der Enzyklika Pius' XI. „Mortalium animos" vom 6. Januar 1928 diese Formulierung vorkommt: par cum pari. Der damalige Papst hat sich dagegen gewehrt. Die Instructio de Motione Oecumenica von 1949 [vgl. HK, April 1950, 318 ff.] hat dann, wenn ich recht weiß, zum erstenmal darauf Wert gelegt, daß, wenn ein ökumenisches Gespräch stattfinden sollte — und es sollte ja damals stattfinden, und es soll bis heute stattfinden —, dann dieser Grundsatz „par cum pari" garantiert sein müsse.

Nun, das heißt natürlich nicht, daß wir alle Glaubensaussagen jeweils der anderen Seite anerkennen. Das heißt auch nicht, daß wir uns selber relativieren. Aber es muß mehr heißen als das, daß wir uns nur bei ökumenischen Planungen, bei dem Aufstellen von Programmen und dergleichen so verhalten. Meine sehr verehrten Damen und Herren, es kann doch nur heißen, daß wir uns alle, wirklich alle, unter die Heilige Schrift stellen und es dann dem Heiligen Geist erlauben, uns diese Heilige Schrift zu öffnen. *Die* Verheißung dazu haben wir ja. Und wenn ich gestern abend von der Gefahr des Heiligen Geistes oder des Sich-diesem-Heiligen-Geist-Auslieferns gesprochen habe, dann habe ich durchaus an uns alle gedacht. (Ich kann Pater Wiedemann [den Vorsitzenden der K X] in diesem Punkt

beruhigen. Ich habe Ihnen keine Predigt gehalten, die ich mir selbst nicht gehalten hätte.) Nur, wir müssen es wirklich alle tun. Dann werden wir auch erleben, daß die Heilige Schrift sich aufschließt, daß die Heilige Schrift uns Wege führt, wohin wir vielleicht nicht ohne weiteres wollen.

Wir haben ja in unseren Kirchen in den vergangenen Jahren in diesem Bereich einige Erfahrungen gemacht. Es ist hier schon die Leuenberger Konkordie zitiert worden [vgl. HK, Januar 1972, 10ff.; Wortlaut in den Lutherischen Monatsheften, November 1971, 592ff.]. Es sind auch die Arnoldshainer Abendmahlsthesen zitiert worden. Da sind in theologischen Gesprächen ganz bestimmte Schritte aufeinander zu geschehen. Da haben wir versucht, auf die Heilige Schrift zu hören und wirklich auch die modernen exegetischen Erkenntnisse ernst zu nehmen.

Und bei den Leuenberger Verhandlungen ist ja noch ein anderes hinzugekommen; vielleicht darf man das auch in diesem Zusammenhang einmal erwähnen. Die Reformierten und die Lutheraner haben sich in den Leuenberger Thesen nicht bescheinigt, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts damals keine Bedeutung gehabt haben, sondern sie haben sich bescheinigt, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht mehr treffen. Das ist etwas anderes. Man müßte sich in diesem Zusammenhang vielleicht auch einmal überlegen, ob die Verwerfungen des Tridentinums jeweils den heutigen Partner noch treffen.

Hier gibt es Fortschritte, und hier gibt es Möglichkeiten. Ich kann nicht sehen, daß dieses Dokument ein Zeichen eines Ökumenismus der Resignation sei. Es nimmt bestimmte Realitäten in Kauf — natürlich —; es wäre ja auch ganz töricht, von Dingen auszugehen, die nicht möglich sind, die heute nicht vorhanden sind. Aber wenn man wirklich — und ich darf hier noch einmal auf das zurückkommen, was ich gestern abend gesagt habe — dem Heiligen Geist etwas zutraut — ja, wer um alles in der Welt kann dann überhaupt resignieren? Das gibt's doch gar nicht! Der Heilige Geist ist kein Geist der Resignation. Der Heilige Geist führt uns, gibt uns Kraft gerade auch an den Punkten, die uns schwierig erscheinen: den anderen nicht loszulassen, wirklich den anderen nicht loszulassen und aus Polarisierungen herauszukommen.

Ich glaube, das gilt auch an dem Punkt, der in diesem Papier nicht vorkommt, von dem ich mir aber wünschen möchte, daß er vorkäme: in der ganzen dornigen Frage der Interkommunion. Es hat im Augenblick keinen Sinn, unsere Katechismen darüber aufzusagen. Wir wissen, wo wir stehen. Ich glaube auch nicht, daß es einen Sinn hat, so mit einem Salto mortale über gewisse Gegebenheiten hinwegzugehen. Wir müssen das Gewissen des Bruders von beiden Seiten ernst nehmen.

Wir müßten da wahrscheinlich, wenn wir der berühmten „dritten Konfession", die hier und da sichtbar wird, begegnen wollen, deutlich machen, warum wir an diesem Punkt heute noch nicht das erreicht haben, was wir gern erreichen möchten. Nur, *daß* wir an diesem Punkt der nichtvorhandenen Abendmahlsgemeinschaft weiterkommen müssen, das ist, glaube ich, allgemeine Überzeugung auch in dieser Hohen Synode. (Beifall)

Ich habe gestern in dem kleinen Kreis gesagt und möchte es heute noch einmal sagen: Sehr verehrte Brüder und Schwestern — Herr Präsident, erlauben Sie, daß ich jetzt die „Damen und Herren" weglasse und von den Brüdern und Schwestern rede; denn hier kommen wir ja an einen Punkt, der in die tiefste christliche Dimension hineinführt, in der wir überhaupt leben können — wenn bei einer Eucharistiefeier der Satz ertönt „Selig sind, die zum Mahl des Lammes gerufen sind" und ich stehe daneben und bin nicht zugelassen, dann ist das für mich geistlich unerträglich. Ich weiß, es geht nicht anders, und gerade der Herr Präsident hat in der letzten Sitzungsperiode in seiner Predigt zu diesen Fragen überzeugende Worte gesagt. Nur, beruhigen können wir uns hier nicht. Wir beten miteinander, wir singen miteinander, wir hören das Wort Gottes miteinander, wir lassen uns sogar das Wort Gottes von den anderen auslegen — und an dieser Stelle, wo Jesus Christus uns in seinem Leib und in seinem Blut am nächsten kommt und wir ihm am nächsten kommen dürfen, da sind mit einem Mal Gräben, die unüberwindlich erscheinen. Ich halte sie nicht für unüberwindlich.

Wenn ich heute in dem Danklied mitgesungen habe — und das hat mir dann ja erfreulicherweise auch keiner verwehrt —, daß ich in der Ewigkeit am Tische des Herrn sitzen darf, dann möchte ich eigentlich nicht gar so lange warten, bis wir uns da wieder begegnen. (Lebhafter Beifall)

Ökumenische Bewegung ist Bußbewegung von Anfang an für alle, wirklich für alle, und daß wir hier gemeinsam auf dem Weg sind, ist vielleicht das größte Wunder des Heiligen Geistes. Denn wer hätte etwa vor vierzig Jahren, nachdem Pius XI. seine Enzyklika „Mortalium animos" erlassen hatte, gedacht, daß heute, vierzig Jahre später, so etwas möglich sein würde: daß ein lutherischer Bischof eine Gemeinsame Synode der katholischen Bistümer Deutschlands anreden kann, gerade in diesen Fragen der Einheit der Kirche!

Nur, wir sollten uns in der Tat nicht allein lassen. Wenn ich ein Angebot wiederholen darf, das ich schon einmal an dieser Stelle gemacht habe, dann dieses: Wenn Sie schon — und das müssen Sie ja, sonst hat es gar keinen Sinn, von der Einheit der Kirche zu reden — auch uns im Blick haben, wäre es dann nicht schön, wenn wir, sofern Sie es wünschen und wo Sie es wünschen, auch schon vorher das Gespräch über diese Dinge mit Ihnen führen dürften, vielleicht vor der zweiten Lesung? (Beifall)

Es gäbe sicherlich weniger Mißverständnisse, sicherlich auch weniger Mißtrauen, obgleich ich glaube sagen zu dürfen, daß das auf unserer Seite nicht vorhanden ist. Aber wir könnten doch vielleicht manches gemeinsam im Gespräch aus dem Wege räumen und auch gemeinsam pastoral aneinander handeln im Dienst an der christlichen Einheit.

Loslassen wird und darf uns dieses Problem nicht. Daß es Sie so gepackt hat, daß Sie sich hier in dieser Synode so engagieren, kann für uns nur Anlaß zu großer Dankbarkeit und eben zu der Zusage sein: wir möchten es gern mit Ihnen tun, wenn Sie es uns erlauben.

Ich danke Ihnen sehr für Ihre Geduld. (Anhaltender lebhafter Beifall)

Kurzinformationen

Die **Ansprachen des Papstes in der Weihnachts- und Neujahrszeit** galten dieses Jahr vor allem einem Thema: dem *Frieden.* Am 18. Dezember (vgl. Osservatore Romano 18./19. 12. 72) richtete er seine jährliche Friedensbotschaft zum Weltfriedenstag an die Öffentlichkeit. In ihr verurteilte er mit Nachdruck die Zunahme von Gewalt im nationalen und internationalen Leben und wies auf die *Ansteckung der Jugend durch Gewaltideologien* hin. Seine traditionelle Ansprache an das Kardinalskollegium vom 22. Dezember (vgl. Osservatore Romano, 23.12.72) war fast ausschließlich dem Frieden gewidmet. Er erwähnte nur eingangs die innerkirchliche Situation, die er als „Krise des Gehorsams" kennzeichnete. Nach den Krisenherden (Vietnam, Naher Osten und Nordirland) erwähnte Paul VI. zum ersten Mal *Albanien* in Form eines indirekten Appells an die dortigen Machthaber, die totale Verfolgung bzw. Unterdrückung der Katholiken und der Religion überhaupt aufzugeben. Es war, wie der Papst sagte, ein Ruf „gegen alle Hoffnung". Seiner letzten Audienzansprache vor Weihnachten (vgl Osservatore Romano, 21. 12. 72) folgte ein Appell zu Vietnam, in dem er die „unvorhergesehene Wiederaufnahme harter und schwerwiegender Kriegshandlungen", nachdem alle „an den Beginn einer friedlichen Lösung des Konflikts" geglaubt hatten, bedauerte. Nur die Weihnachtsbotschaft selbst, die er am ersten Weihnachtstag an die Welt richtete, und sein Ansprache bei der Feier der Mitternachtsmesse bei Stollenarbeitern in Sant' Oreste, nördlich von Rom, waren primär den religiösen Festgedanken gewidmet. Aber auch in der Weihnachtsbotschaft flocht er das Thema Friede ein: Wörtlich sagte er: „Merkt Ihr denn nicht, daß Ihr, indem Ihr Gerechtigkeit und Frieden fördert, auf der Suche nach Ihm, nach Christus seid. Seht Ihr nicht, daß Ihr, wenn Ihr nach Befreiung trachtet, die nicht Feindin der Freiheit sein darf, Ihr von ihm träumt, Ihr ihn anruft." In seiner traditionellen Ansprache an das Diplomatische Korps (vgl. Osservatore Romano, 12. 1. 73) kam er, nachdem er in der Weihnachtszeit wiederholt besonders Vietnam angesprochen hatte, nochmals unter zwei Gesichtspunkten auf das Thema Friede zurück: auf die Friedensförderung als besondere Aufgabe des päpstlichen Amtes und auf die friedensfördernde Funktion der *Internationalen Organisationen.* Diese seien aufgerufen, „Vernunft, Recht und Gerechtigkeit" zu schaffen und wenigstens „mit einer Quasi-Einmütigkeit ein strenges und friedliches Gesetz" durchzusetzen, das die internationalen Beziehungen regelt. Die *Machtaufteilung zwischen zwei oder drei Großmächten* wäre nach den Worten des Papstes „ein Rückfall und eine Gefahr".

Die **Konferenz der Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen in Bangkok vom** 29. Dezember bis zum 8. Januar mit dem Thema „Heil der Welt — heute" zeigte einen völlig neuen Stil und neue Schwerpunkte in der Ausrichtung. Das mit viel Vorschußlorbeeren ausgestattete Unternehmen, mit dem eine Fülle von Hoffnungen für neue Impulse in der missionarischen Tätigkeit der Kirche verbunden waren, läßt sich nachträglich nur schwer genau einordnen. Die westlichen Teilnehmer und Beobachter erlebten die Beherrschung der Szene durch Teilnehmer aus der Dritten Welt, besonders aber durch Anhänger der „Black Theology" aus den USA und Afrika. Asiatische Teilnehmer fühlten sich dadurch wieder einmal von anderen in die Ecke gedrängt. Die Arbeit selbst war fast gänzlich kleinen *Arbeitsgruppen* überlassen, die Resolutionen verfassen konnten, die aber vom Plenum nur zur Kenntnis genommen und anschließend an die Adressaten weitergeleitet wurden. Lediglich zwei offizielle Ansprachen waren in das fast programmlose Konzept eingebaut. So sprach am 30. Dezember der Vorsitzende des Zentralausschusses, der Inder *M. M. Thomas,* über das Thema „Heil" und am 31. Dezember der neue Generalsekretär des Weltrates, *Philip A. Potter,* der einen Überblick über die Arbeit der Kommission für Weltmission seit der letzten Weltmissionskonferenz in Mexico 1963 gab. Ziel der Konferenz war es, die vielen verschiedenen Wege gemeinsam zu erörtern, durch die Menschen nicht nur in ihrem persönlichen Leben, sondern auch innerhalb der Gesellschaft das *Heil* erfahren. Insgesamt gab es drei Sektionen. Unter dem Stichwort Kultur und Identität ging es in erster Linie um die Fragen, die sich aus traditionellem christlichem Verhalten Menschen anderer Religionen und verschiedener Rassen und Kulturen gegenüber ergeben. Unter dem Thema Heil und soziale Gerechtigkeit diskutierte man eine „Welt gewaltsamen revolutionären Umbruchs" und „Situationen wirtschaftlicher Ausbeutung". Die Sektion Erneuerung der Kirchen in der Mission schließlich befaßte sich mit den neuen Beziehungen zwischen Kirchen auf der ganzen Welt. Begegnungen mit buddhistischen Gruppen und ein Einblick in die meditative Welt des Ostens rundeten das Programm ab. Der Grundtenor fast aller Diskussionen lief auf eine Distanzierung von den westlichen Kirchen wegen ihrer „Zugehörigkeit zu kolonialen Machtstrukturen" und wegen ihrer personellen oder finanziellen Verzahnung mit ihnen hinaus. Die Kirche müsse sich überzeugender von der Verflechtung mit ungerechten Strukturen lösen und als „befreiende Kirche" handeln. Solange dies nicht erreicht sei, könne sich die Notwendigkeit ergeben, vorübergehend auf finanzielle und personelle Hilfe aus dem Westen zu verzichten. Welches die „entscheidenden *Impulse für zeitgemäße Formen christlicher Verkündigung*" waren, die nach Meinung Potters von der Konferenz ausgegangen sind, wird sich erst allmählich zeigen. (Wir werden auf die Konferenz noch ausführlicher eingehen.)

Eigene **Vorschläge zur Behebung der Wohnungsnot der Studenten** verabschiedete der Geschäftsführende Ausschuß des ZdK auf seiner ersten Sitzung nach den Bundestagswahlen am 8. Dezember 1972. In einer Erklärung wird festgestellt, das Angebot an Wohnplätzen für die gegenwärtig insgesamt 600 000 Studenten in der Bundesrepublik, die bis 1975 auf 750 000 ansteigen werde, reiche bei weitem nicht aus. Die Lage auf dem studentischen Wohnungsmarkt wird als katastrophal bezeichnet. 1970 standen erst 60 000 *Wohnheimplätze* für Studenten zur Verfügung. Der Bedarf an Wohnheimplätzen (30 % aller Studenten sollen nach dem „Düsseldorfer Wohnheimplan" des Deutschen Studentenwerkes in Wohnheimen Unterkunft finden können) würde aber bis 1975 auf 225 000 steigen. Das bedeute bei den heutigen Baupreisen einen Finanzbedarf von mindestens 4 Milliarden DM. Da auch das Angebot an Wohnraum für Studenten von privater Seite bei weitem nicht ausreiche, fänden immer weniger Studierende eine Wohnung in zumutbarer Entfernung vom Hochschulort. Daher fordert die Erklärung: 1. Die Berücksichtigung der Wohnheimplanung bei der Neu-

gründung und beim Ausbau von Hochschulen. 2. Verstärkung der Wohnraumbeschaffung für Studenten auch im allgemeinen Wohnungsbau u. a. durch steuerliche Anreize. 3. Es soll für eine Anhebung der Darlehen und Zuschüsse für Bauträger gesorgt werden, damit diese auch neue Formen studentischen Wohnens entwickeln. 4. Staat und Kommunen werden aufgefordert, durch Bereitstellung geeigneter Grundstücke dazu beizutragen, die Baukosten von Studentenwohnungen zu senken. 5. Gefordert werden auch mehr Wohnungen für *Studentenehepaare.* In den Wohnheimen stünden bisher nur 1 % der Plätze verheirateten Studenten zur Verfügung. Die Kirchen werden aufgerufen, sich besonders um die Wohnungsnot von studentischen Ehepaaren, besonders für solche mit Kindern, zu kümmern. In der Erklärung wird auch mitgeteilt, daß katholische Träger bisher rund 12 500 Wohnheimplätze geschaffen haben und für ihren Bau bzw. für ihre Unterhaltung weit über 100 Millionen an Eigenmitteln aufgewendet haben. — Neben dieser Erklärung wurden auf der gleichen Tagung auch die *gesellschaftspolitischen Schwerpunkte* der künftigen Arbeit des ZdK diskutiert und über die anstehende Neuberufung von Beiräten und Arbeitskreisen beraten. In einem Bericht des Präsidenten, Minister *Bernhard Vogel,* wurde zum Ausgang der Bundestagswahl festgestellt, die Erklärung des ZdK zu Beginn des Wahlkampfes, sei nicht taktischen Überlegungen entsprungen und werde die Arbeit des ZdK auch in Zukunft bestimmen.

Die **Ausweisung europäischer Missionare aus Uganda** unterstreicht die seit längerer Zeit kursierenden Gerüchte, denen zufolge die christlichen Kirchen als nächste nach der Vertreibung der Asiaten aus diesem afrikanischen Lande (vgl. HK, September 1972, 428 f.) in das Schußfeld von General *Idi Amin* geraten würden. Wie mittlerweile bekannt wurde, ließ Amin am 5. Oktober durch den Botschafter Ugandas beim Vatikan eine Botschaft für den Papst überreichen, in der der General sich um eine Rechtfertigung der Politik gegen die Asiaten bemühte, die Frage der christlichen Mission aber mit keinem Wort erwähnt haben soll. Auch das vom 29. November datierte Antwortschreiben des Papstes enthält noch keinen Hinweis auf die für die Kirche Ugandas bedrohliche neue Entwicklung. Statt dessen betont Papst *Paul VI.,* daß er hoffe, alle anstehenden Probleme, die die Interessen der katholischen Kirche und des Staates Uganda betreffen, könnten in freundschaftlichem Kontakt und zur Zufriedenheit beider Seiten gelöst werden. Die katholische Kirche sei bereit, mit all ihren Möglichkeiten für das geistige und materielle Wohlergehen der Bevölkerung Ugandas einzutreten. Noch bevor der Papst-Brief am 4. Dezember vom Pro-Nuntius in Uganda, Erzbischof *Luigi Bellotti,* an Amin übergeben werden konnte, war bekanntgeworden, daß 58 weiße Missionare das Land zu verlassen hätten. Eingeleitet worden war diese Entwicklung durch die Aufforderung an alle ausländischen Missionskräfte, sich bei den Behörden zu melden und genaue Angaben zur Person zu machen. Dabei ergab sich, daß 1455 Missionare im Land tätig waren; 1293 davon waren katholisch. Nach der Überprüfung wurde den 58 Missionaren (55 Katholiken, 2 Anglikaner, 1 Protestant) mitgeteilt, sie hätten das Land unverzüglich zu verlassen, da sie nicht im Besitz gültiger Papiere seien bzw. als „falsche Missionare" überführt seien, die in Wirklichkeit von außen eingeschleust und an strategisch wichtigen Punkten eingesetzt worden seien. Am 2. Dezember wurden Erzbischof *Emanuel Nsubuga* von Kampala und zwei weiße Bischöfe bei Amin vorstellig, um die Hintergründe der fehlenden Aufenthaltsgenehmigungen zu erläutern und den General zur Aufhebung des Ausweisungsbeschlusses zu bewegen. Sie machten geltend, daß die Missionare mit Touristenvisa eingereist seien, und zwar teilweise schon 1969, trotz wiederholter Beantragung bisher aber von den Einwanderungsbehörden keine Genehmigung für eine Aufenthaltsverlängerung erhalten hätten. Amin bezweifelte in dem Gespräch, daß bei entsprechendem Antrag in der Vergangenheit eine solche Bitte abgeschlagen worden sein könnte. Im übrigen bewiesen die „militärische Ausbildung" und die bei den Betroffenen gefundenen Waffen, daß es sich um aus Zaire eingeschmuggelte Agenten handele. Nachweislich hat die Mehrzahl der 58 Missionare jedoch noch nie den Boden von Zaire betreten.
Fast zur gleichen Zeit beschuldigte Amin den Erzbischof von Kampala, Agent Israels und Südafrikas zu sein. Am 19. Dezember empfing der General die sechsköpfige Sonderdelegation, die im Auftrag von Papst Paul VI. und unter Leitung des afrikanischen Sekretärs der Kongregation für die Evangelisation der Völker, Bischof *Bernardin Gantin,* nach Uganda gekommen war, um sich über die Lage der Kirche zu informieren und die weitere Ausweisung von Missionaren zu verhindern. Bei dieser Gelegenheit bekräftigte Amin das Prinzip der Religionsfreiheit und bat sogar um die Entsendunng von Ärzten. Er verwies auf Katholiken in Führungspositionen und erklärte, die Missionare könnten im Lande arbeiten, doch müsse die Kirche schneller „ugandisiert" werden. Anschließend machte die Delegation eine Rundreise. Am 27. Dezember traf sie noch einmal mit Amin zusammen, der einen Brief an den Papst mitgab. Nur einen Tag später machte der General vor Militärseelsorgern klar, daß in kürzester Frist *alle* Missionare das Land zu verlassen hätten. In einer Ansprache zum Jahreswechsel fand er äußerst polemische Worte über die christlichen Kirchen und speziell über den Vatikan. Derzeit ist die Lage verworrener als zuvor.

Eine **Darstellung über die Hintergründe und den Ablauf der blutigen Ereignisse in Burundi** seit Ende April 1972 (vgl. HK, Juli 1972, 325 f.) gab der Erzbischof von Kabgayi in Ruanda, *A. Perraudin,* Anfang Dezember. Der Erzbischof sah sich zu diesem außergewöhnlichen Schritt einer eindeutigen Stellungnahme zu Vorgängen im Nachbarland veranlaßt, weil das Informationsministerium von Burundi seit einiger Zeit versucht, seine einseitige Interpretation des Massenmordes in Ruanda zu verbreiten. Die burundische Regierung nimmt dabei die jüngste Erklärung der Bischöfe Burundis zum Anlaß, ihnen Agitation gegen den Staat und Untergrabung der Autorität ziviler Behörden vorzuwerfen. Erzbischof Perraudin wendet sich in erster Linie an die Empfänger der Propagandabriefe aus Burundi, an die Priester und Schwestern Ruandas. Verständlich wird dieser Disput, wenn man berücksichtigt, daß in Ruanda und Burundi die gleichen Stämme leben, allerdings mit dem Unterschied, daß in Burundi weiterhin die Minderheit der Watussi herrscht, während sich in Ruanda die Bahutus bereits 1959 von der Minderheitenherrschaft befreiten. Tausende Watussi fanden 1962 Zuflucht in Burundi, nachdem in Ruanda ein Aufstand gescheitert war. Erzbischof Perraudin sieht sich verpflichtet, die ehrenrührige und unzulässige offizielle Stellungnahme Burundis entschieden zurückzuweisen (Wortlaut in: DIA, 6. 12. 72). Der Versuch der Informationsbehörden des Nachbarlandes, durch Hinweise auf die früheren Unruhen in Ruanda Parallelen zu ziehen und Ruanda zu attackieren, wird scharf zurückgewiesen. Die Greuel, die damals in Ruanda geschahen, sollten keineswegs abge-

schwächt oder vergessen werden, doch hätten sie mit den Vorgängen in Burundi nichts zu tun. Schließlich handele es sich in Burundi nicht um eine Stammesfehde und nicht um einen Bürgerkrieg, sondern eindeutig um einen von den zivilen Behörden geplanten Mord einer ganzen ethnischen Elite. — Die von einer UN-Sonderkommission zwischen dem 22. und 28. Juni festgestellten ungefähren Daten über das Ausmaß der Katastrophe verdeutlichen wohl am besten, was sich in Wirklichkeit zugetragen habe: mindestens 80 000 Tote, 50 000 Witwen, Zehntausende Waisen, 40 000 Flüchtlinge in Zaire, 50 000 in Tansania, 1350 vermißte Schüler, von denen mit Sicherheit 604 getötet wurden (alles Bahutus), ein getöteter Watussi-, sieben Bahutu-Ärzte, 18 ermordete Priester und Schwestern. Man muß nach Meinung des Erzbischofs davon ausgehen, daß sich seit Juni die Zahlen erheblich vergrößert haben, denn: „Die Menschenjagd geht weiter: vor etwa einem Monat wurden rund fünfzig aus Tansania nach Makamba zurückkehrende Flüchtlinge einfach massakriert."

Den **Abbau von Hindernissen bei der Anpassung der Liturgie an chinesische Traditionen und Bräuche** forderte der Generalvikar der Erzdiözese Taipeh auf Taiwan/Nationalchina, *J. B. Hu*. In der Novemberausgabe der in Taipeh erscheinenden Monatszeitschrift für die Priester Taiwans, „Vox Cleri", betonte Hu, abgesehen von wenigen von Christus „vorgeschriebenen" Riten, habe sich die Liturgie aus lokalen Ausdrucksformen der Verehrung entwickelt. Die vorherrschende „konservative Mentalität", die jede Änderung der überlieferten Rituale fürchte, habe bisher eine Anpassung an die einheimischen Vorstellungen verhindert. „Die *Liturgie* ist aber für die Menschen da und keineswegs unveränderlich. Zudem kann sie entsprechend der Zeit und dem Ort abgewandelt werden." Die meisten auch heute auf Taiwan gebräuchlichen liturgischen Formen seien einfach vom Westen übernommen worden, doch beharrten viele der Verantwortlichen auf strikter Einhaltung dieser gegebenen Riten. Am Beispiel des Kommunion-Empfangs machte er zudem deutlich, welche Doppelgleisigkeit sich inzwischen infolge dieses Beharrens ergeben habe. Während die Geistlichen von jeher die Kommunion stehend empfangen haben, gestatten die meisten von ihnen dies den Gläubigen nicht. Und bezüglich der Handkommunion bestehe auf Taiwan ein völliges Verbot dieser im übrigen im Westen inzwischen vielfach geübten Praxis. Als Begründung nannte die Bischofskonferenz von Taiwan u. a. die Gefahr, die Hände einiger Katholiken könnten nicht sauber sein. Dies veranlaßt Hu zu der Frage, ob die Hände der chinesischen Katholiken wohl nicht so sauber seien wie die der Ausländer. Auch die Frage der Kniebeuge schnitt der Generalvikar an. Diese sei völlig untypisch für Chinesen und erscheine ihnen unverständlich. Bis heute sehe man überall in den Kirchen den geradezu komisch wirkenden Versuch der gläubigen Chinesen, mit einem eigenartigen Mittelding zwischen Kniebeuge und Verneigung zurechtzukommen. Nichtchristen fragten immer wieder nach dem Sinn dieser Art von Ritus. Auch das Küssen des Altars oder des Meßbuchs stoße auf großes Unverständnis. (In China war das Küssen von Objekten niemals ein Zeichen des Respekts, und das Küssen in der Öffentlichkeit ist auch heute noch ein Tabu.) Auch die *Verpflichtung zum sonntäglichen Gottesdienst-Besuch* wird von den Chinesen nicht verstanden, da sie es gewohnt sind, traditionell nur an wenigen öffentlichen religiösen Verrichtungen anläßlich von größeren Festen teilzunehmen. Auch heute akzeptieren die Chinesen Gottesdienste an hohen kirchlichen Feiertagen, von der Notwendigkeit regelmäßiger Sonntagsmessen seien sie jedoch nicht überzeugt. (Der Artikel hat über die Grenzen Taiwans hinaus Diskussionen ausgelöst.)

Bücher

JÜRGEN MOLTMANN, **Der gekreuzigte Gott.** Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. Chr. Kaiser Verlag München 1972. 320 S. Lw. 32.— DM.

Eine radikale Rückwendung in „dunkel gewordener Zeit" zur vertieften Theologie des Kreuzes nach einem Lutherzitat. Ziel: „die fällige Revolution im Gottesbegriff". Sitz im Leben: das atemberaubende Accelerando einer modernen Bergpredigt in Kap. VIII „Wege zur politischen Befreiung des Menschen" aus den „fünf Teufelskreisen des Todes" (Armut, Gewalt und Rüstungswettlauf, rassische wie kulturelle Entfremdung, industrielle Zerstörung der Natur, Sinnlosigkeit und Gottverlassenheit) mit den entsprechenden „Befreiungen". Die sehr konzentrierte Reflexion über die Identitäts- und Glaubenskrise in der Kirche (Kap. I) führt zur Analyse „Der Widerstand des Kreuzes gegen seine Deutungen" (Kap. II): das unreligiöse Kreuz in der Kirche und sein Kult (Vergegenwärtigung im Meßopfer, Leidensmystik, Kreuzesnachfolge). Die Einzigartigkeit des Todes Jesu wird mit großer Tiefe ermittelt, auch gegen Bultmann. Die Kreuzestheologie hat für Moltmann politische Folgen. Sie ist eine „praktische Kampflehre" gegen jegliche Vergötzung, um den Menschen aus den Unmenschlichkeiten zu befreien. Kap. III „Die Fragen nach Jesus" zeigt das Unvermögen, ihn von einem metaphysischen Gottesbegriff her zu verstehen. Die Frage Jesu an die Jünger, wer er sei, erweist, daß die Exzentrik seines Daseins erst im Kreuzestod erfahren wird, den Gott mit ihm erleidet. Kap. IV „Der geschichtliche Prozeß Jesu" klärt Unzulänglichkeiten altkirchlicher Christologie, die nicht die volle Realität der Gottverlassenheit im Tode Jesu, auch im Tod seiner Botschaft, „seine eigentliche Qual", erkannte (142). Kap. V „Der eschatologische Prozeß Jesu Christi" präzisiert die Erfahrung seiner Auferweckung. Sie scheidet jeden Gedanken an ein Leben nach dem Tode aus (157). Die „neue Schöpfung" ist entscheidend. Kernstück ist Kap. VI „Der ‚gekreuzigte Gott'", die Revolution im Gottesbegriff. Es präzisiert: „Er wurde ein Mensch, wie wir nicht sein wollen, ein Verfluchter" (190). Jesu Tod ist nicht „Tod Gottes", sondern nur „Tod in Gott" (192). Radikale Kritik am christlichen Theismus begründet die konsequente trinitarische Theologie gegen traditionelle Christologie, die in die Nähe des Doketismus geriet (214). Beachtenswert ist die Aus-

einandersetzung mit Freuds psychologischer Hermeneutik in Kap. VII „Wege zur psychischen Befreiung des Menschen" von Angst und Verdrängung. Diese Kreuzestheologie erlaubt kein leichtes Nachbeten wie die „Theologie der Hoffnung". Es ist eine unerwartet gefährliche *memoria passionis Christi.*

Judentum im christlichen Religionsunterricht. Heft 93 der Schriften der Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau, Frankfurt 1972, Verlag des Evgl. Presseverbandes für Hessen und Nassau. Mit Beiträgen von Johann Maier, Heinz Kremers, J. F. Konrad und Pinchas E. Lapide, eingeleitet von Martin Stöhr.

Der vorliegende Sammelband enthält die Referate, die 1970 auf einer Fachtagung in der Evgl. Akademie Arnoldshain gehalten worden sind. Der Direktor des Martin-Buber-Institutes für Judaistik an der Universität Köln, Prof. *Johann Maier,* ging auf das Problem von „Kontinuität und Diskontinuität — Jüdisches Erbe im christlichen Glauben" ein. Er wies dabei die Problematik schon des Begriffes „Erbe" auf, weil dieser ja eine zeitliche Folge suggeriere, es jedoch nicht zwingend sei, daß die Entwicklung geradlinig vom Judentum zum Christentum führe. Er versuchte das Selbstverständnis des Judentums den christlichen Hörern aufzuhellen. Er bestätigte die Berechtigung der auch vielfach von Juden vorgetragenen These, daß das Christentum als solches dem Judentum nicht unmittelbar etwas zu sagen habe, und zog daraus die Folgerung: „Indem so für die eine Seite der Aspekt der Konkurrenz so gut wie ausfällt, muß das sogenannte christlich-jüdische Gespräch auch immer unter einer deprimierenden Einseitigkeit leiden, die dem christlichen Partner dauernd das Gefühl vermittelt, ernstlich in Frage gestellt zu werden, ohne dabei wirklich selber von Interesse zu sein." Der Vortrag war heilsam ernüchternd. Prof. *Heinz Kremers* behandelte „Das Judentum im evangelischen Religionsunterricht" und ging dabei besonders auf die Passionsgeschichte ein. Der dritte Beitrag ist der von Prof. *J. F. Konrad,* zwar nicht als Referat in Arnoldshain gehalten, aber sachlich durchaus zur Gesamtthematik gehörend. Er gilt dem Judesein Jesu. Er macht deutlich, daß ein in seinem jüdischen Lebensraum anschaulich gemachter Jesus „eine Fülle lohnenden kindgemäßen Stoffes" bietet. Er vermag damit den Platz zu füllen, den bisher die Wundergeschichten eingenommen haben. Pinchas E. Lapide übte von dem Standpunkt des jüdischen Korreferenten aus scharfe Kritik an den vorliegenden christlichen Religionsbüchern, die immer noch die These von der jüdischen Kollektivschuld enthielten. Die Konferenz in Arnoldshain, von der dieser Band Auskunft gibt, stellte viele unbequeme Fragen, wird sie aber auch das genügende Echo finden? Man wird dies füglich bezweifeln müssen. Die Thomas-Morus-Akademie in Bensberg hat jedenfalls mit einem ähnlichen Unternehmen denkbar schlechte Erfahrungen gemacht. Gemeinsam mit dem ständigen Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken lud sie für den 6. und 7. Dezember 1972 zu einer Fachtagung „Revision von Schulbüchern und Bibelausgaben aus christlich-jüdischer Sicht" ein. U.a. sollte *Ernst Ludwig Ehrlich,* Basel, über Mißverständnisse des Judentums in katholischen Bibelausgaben, Prof. *Gerhard Bellinger,* Hagen, über Mißverständnisse des Judentums in katholischen Schulbüchern sprechen. *Franz-Josef Schierse,* Hausen/Wied, sollte zu den Schwierigkeiten, ein Jesusbuch zu schreiben, Stellung nehmen. Trotz mehrfachen Anschreibens meldeten sich jedoch nur 2 Lektoren aus den in Frage kommenden Verlagen zur Tagung an. Kein einziger Autor eines Schulbuches war bereit, an der Tagung teilzunehmen. Ob man Terminschwierigkeiten dafür alleine als Grund gelten lassen darf, mag dahingestellt bleiben. Man muß vielmehr fürchten, daß die Fragestellung als nicht aktuell empfunden wird, fürchten also auch, daß die Publikation aus Arnoldshain nicht den richtigen Adressaten finden wird.

WERNER HEISENBERG, **Schritte über Grenzen,** Pieper-Verlag, München 1971. 16.80 DM

Unter den großen Physikern der Gegenwart hat wohl keiner so kontinuierlich über Jahrzehnte hinweg über diesen Ausgangspunkt und seine geschichtlichen Folgen nachgedacht wie Werner Heisenberg. Die unter dem Titel „Schritte über Grenzen" vorliegenden gesammelten Reden und Aufsätze betonen durchgehend diese Linie der Tradition, die schon die Möglichkeit zur revolutionären Veränderung der Naturauffassung enthält, obwohl zwischen der Naturphilosophie Leukipps, Demokrits und Platons und dem Beginn der streng experimentellen Naturwissenschaft bei Galilei fast zwei Jahrtausende liegen.

Will man das Ergebnis dieser Konstellation bei Heisenberg auf einen Grundsatz bringen, so kann man sagen, daß die Atomphysik des 20. Jahrhunderts nicht dem „Materialismus" Demokrits, sondern dem „Idealismus" Platons recht gegeben hat. Heisenberg zeigt dies beispielsweise in seinem Beitrag über die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre. Sie besagt, daß die atomare Struktur der Materie als die Ausformung mathematischer Gesetze und Symmetrien zu verstehen ist. Die in mathematischer Sprache formulierten Ideen sind also die Grundlage der materiellen Objekte, und die *Möglichkeit* dieser abstrahierenden Sprache ist die Voraussetzung der technischen Anwendung der mathematischen Naturwissenschaft. „Die kleinsten Einheiten der Materie sind tatsächlich nicht physikalische Objekte im gewöhnlichen Sinn des Wortes; sie sind Formen, Strukturen oder — im Sinne Platons — Ideen, über die man unzweideutig nur in der Sprache der Mathematik sprechen kann." Daß diese mathematischen Grundstrukturen auch Zeichen des Schönen im Kosmos sind, ist für Heisenberg evident. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die Zahlenspekulation der Pythagoreer, berücksichtigt aber leider nicht deren Kritik durch Aristoteles, die darauf hinausläuft, daß Zahlenbestimmungen, weil sie selbst immer an Teilungsvorgänge gebunden sind, nicht Ursprung und Ziel des Seienden sein können. Heisenberg entdeckt die Ambivalenz und Vorläufigkeit der mathematischen Sprache, unbeschadet ihrer weltumwälzenden Konsequenzen in der technischen Vermittlung, auf seinem eigensten Experimentierfeld. In dem aus dem Jahre 1953 stammenden Vortrag über das Naturbild der heutigen Physik stellt er fest, daß der die neuzeitliche, naturwissenschaftliche Entwicklung bestimmende Dualismus zwischen Subjekt und Objekt, Innen- und Außenwelt, Körper und Seele, Materie und Geist überholt sei. Die mathematischen Formeln bilden nicht die Natur an sich ab, sondern nur jenen Bereich, der der *mathematischen* Fragestellung ausgesetzt ist.

In den Beiträgen über Atomforschung und Kausalgesetz, die Abstraktion in der modernen Naturwissenschaft, über das Naturgesetz und die Struktur der Materie und in den Gedanken zu einem möglichen Abschluß der Physik stoßen zwei Tendenzen aufeinander: einerseits betont Heisenberg die Notwendigkeit, weiter nach der einheitlichen physikalischen Struktur der

Natur zu fragen. Dazu gehört auch das zentrale Problem der gegenwärtigen theoretischen Physik, die mathematische Formulierung des Naturgesetzes, das dem Verhalten der Elementarteilchen entspricht, zu finden. Anderseits weiß Heisenberg um die konstitutiv zum Menschsein gehörende Mehrdimensionalität, die es nicht zuläßt, daß die mathematisch-experimentelle Berechnung der Natur zur *einzig* gültigen Erkenntnisweise erhoben wird. Der Zwang zur Mehrsprachigkeit ist schon eine Forderung der physikalischen Theoriebildung selbst. Heisenberg erläutert diesen Sachverhalt z. B. in einer Betrachtung des Sprachgebrauchs in der Quantentheorie. Der Rückgriff auf die gewöhnliche Sprache erweist sich immer wieder als notwendig, wenn der mathematische Formalismus in seiner kosmologischen Bedeutung erklärt werden soll. Die Frage allerdings, was es heißt, überhaupt mit einer wissenschaftlichen Theorie an die von sich her anwesende Natur heranzugehen, stellt der Verfasser hier sowenig wie an einem anderen Ort.

Am meisten in unsere geschichtliche Situation hineingesprochen ist der Beitrag über Goethes Naturbild und die technische Welt. Heisenberg tritt hier aus seiner Reserve gegenüber den Katastrophen des 20. Jahrhunderts heraus, die damit zusammenhängen mag, daß ein Theoretiker von seinem Rang in seinem Forschungsbereich — viel mehr der Keplerschen als der Pascalschen Denkweise verwandt — nichts Chaotisches, sondern Ordnung, Klarheit, Übereinstimmung zwischen den Teilen und dem Ganzen findet. Wie aber, wenn die Geschichte der Menschheit von der Geschichte des Kosmos nicht getrennt werden kann? Goethe wußte um diese Spannungsverhältnisse in einem seltenen Ausmaß, und er fürchtete sich nicht umsonst vor der Abstraktion. Angesichts der lebenzerstörenden Folgen der *einseitigen Bevorzugung der naturwissenschaftlich-technischen Denkart,* wie sie sich heute in der Bedrohung durch Atomwaffen, in den Gefahren der Umweltvergiftung und der Bevölkerungsexplosion zeigen, warnt Heisenberg davor, den Weg der Abstraktion ohne die Korrektive der Kunst und des Glaubens fortzusetzen.

Der Aufenthalt des Menschen auf Erden schlägt so als Fazit nur so lange zum Guten aus, als der Mensch nicht zugunsten des einen Organs, der rationalen Analyse und Vermessung und des daraus resultierenden Machtpotentials, alle anderen Möglichkeiten, sein Dasein zu verstehen, absterben läßt.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LAURENTIN, René. **Die gegenwärtige Krise der Ämter im Lichte des Neuen Testaments.** In: Concilium Jhg. 8 Heft 12 (Dezember 1972) S. 708—713.

Nach einem Programm über „Das neue Gesicht des Concilium" ab 1973 (Heranziehung einer Wissenschaftsredaktion der Profanwissenschaften usw.) eröffnet Laurentin das letzte exegetische Heft alter Konzeption mit einem Überblick über den Gegensatz und die erstaunliche Ähnlichkeit unserer Situation mit der der Urkirche, dem „Verschwinden des Klerus", dem dogmatischen Fehler, ihn als eine Kaste einzurichten, und der Fülle der neu entstehenden Ämter in den Basisgemeinschaften, die an das NT erinnern, auch der Frauenämter. Grundlegende Lehre: die Ämter des NT sind funktional und missionarisch. Das Thema wird alsdann von den einzelnen Beiträgen illustriert, die alle um das Problem einer rechten Kirchenordnung kreisen. *Piet Fransen* schließt diese Reihe mit „Einige Aspekte zum Prozeß der Amtsdogmatisierung" (S. 753—759). Die historische Forschung habe uns für den Kairos der heutigen Zeit befreit, die eine neue Entwicklung kirchlicher Ämter und eine Veränderung des Priesters einleitet.

LEHMANN, Karl. **Was ist eine christliche Gemeinde?** In: Internationale katholische Zeitschrift Heft 6, 1972, S. 481—497.

Angesichts der „Inflation" des vor kurzem im katholischen Bereich noch fremden Begriffs der Gemeinde gibt der Verfasser einige theologische Strukturen dessen, was nach dem NT Ekklesia = Gemeinde ist. Er hebt ihren Charakter als „Versammlung" heraus, die Einheit von Einzelgemeinde und Gesamtkirche, die Zugehörigkeit des geistlichen Amtes, das zunächst auf der Seite der Glaubenden stehe. Das mögliche kritische Gegenüber von Amt und Gemeinde bezeuge nur den Ernstfall des christlichen Glaubens. Unter den drei zentralen Aufgaben nennt er Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums in Wort und Tat, in Gottesdienst und Sakrament und in Bruderschaft mit Diakonie: „Nur in einer Zone wirklicher Bruderschaft wird aus der Eucharistie ein volles und unverfälschtes Zeichen des Friedens." — Bischof *H. Volk* veröffentlicht den ersten Teil einer Untersuchung „Priestertum heute" (S. 498 bis 517), in welcher der Bedeutungswandel des Wortes Priester seit 50 Jahren ausgelegt wird.

SCHNEIDER, Theodor. **Dogmatische Neuorientierung — Beispiel „Meßopfer".** In Trierer Theologische Zeitschrift. Jhg. 81 Heft 6 (November/Dezember 1972) S. 335—348.

Eine mutige öffentliche Antrittsvorlesung in Mainz zum besseren Verständnis der Eucharistie und eine Rechtfertigung des französischen wie des englischen Dokumentes zum Eucharistie-Konsens des vergangenen Jahres (vgl. HK 26, S. 59 und 221 f.). Es geht darum, ob es angemessen ist, in der geltenden, d. h. der neuen Liturgie noch davon zu sprechen, daß die Kirche Christus opfert. Eingebettet in eine Absicherung über das Selbstverständnis heutiger Dogmatik, wird der geschichtliche Ort der tridentinischen Lehre vom Meßopfer erklärt und umschrieben. Grund für die Einseitigkeit war die Einengung auf die Realpräsenz. Dieser Lehre wird die neutestamentliche Rede von Opfer und Eucharistie entgegengestellt unter Bezug auf Arbeiten u. a. von O. Kuß, J. Ratzinger und H. U. v. Balthasar, mit Einbeziehung evangelischer Einwände gegen die Meßopferlehre. Ergebnis: das Tridentinum wie auch die neuen Hochgebete bedürfen einer Korrektur, die die uneigentliche Rede von unserem Opfer und vom Opfer der Kirche beseitigt. Schneider nennt diese Texte in diesem Punkte „irreführend". Die biblische Aussage dürfe nicht mehr durch geschichtlich bedingte Verzerrungen verstellt werden.

SCHOLL, Norbert. **Was gilt (noch) als religiöse Erfahrung?** In: Diakonia. Jhg. 3 Heft 6 (Dezember 1972) S. 412—417.

Ausgehend von der Jesusbewegung und der Frage, ob es sich dabei um „religiöse Erfahrung" handele, sucht der Autor das Phänomen der religiösen Erfahrung zu klären. Eingangs ist er bemüht, die verschiedenen Weisen des Gefühls der Hochstimmung (der sog. peak experiences) voneinander abzugrenzen, indem er die charakteristischen Merkmale solcher Erfahrung aufzeigt, wie sie z. B. der amerikanische Psychologe *W. H. Clark* durch Experimente mit halluzinogenen Drogen an sich selbst beschrieben hat: 1. Berührung mit einem „ultra-irdischen Bereich", „dessen Horizont in die Ewigkeit und ins Jenseits einmündet"; 2. die innere Umkehr und Wandlung; 3. das tiefe Gefühl der Menschheitszugehörigkeit;

4. eine Erweiterung der Empfänglichkeit für den Bereich des Religiösen. Die Ähnlichkeit dieser mit mystischen Phänomenen unabhängig von der hervorgerufenen Ursache lasse die Grenzen der „religiösen" Erfahrung verschwimmen. Diese Erlebnisse seien aber „untrennbar mit chemischen (und auch elektrischen) Vorgängen im Gehirn verbunden . . ." *H. Salman* nenne als wichtiges, aber nicht einziges negatives Unterscheidungskriterium die „geringe Nachwirkung und die kurze Dauer der Ergebnisse". Ein inneres Echtheitskriterium für die religiöse Erfahrung wurde vom Autor nicht geboten. Man müsse nur viel „behutsamer und differenzierter" bei der Beurteilung der Echtheit religiöser Erfahrungen vorgehen.

Kultur und Gesellschaft

FABRITZEK, Uwe G. **Die Afrikapolitik der Volksrepublik China.** Aufgezeigt am Beispiel der Beziehungen zu den beiden Kongo-Staaten. In: Internationales Afrika-Forum. Jhg. 8 Heft 11/12 (November/Dezember 1972) S. 652—658.

Im Zusammenhang mit den jüngsten außenpolitischen Erfolgen der Volksrepublik China zeigte sich auch eine verstärkte Hinwendung zum schwarzen Kontinent. Fabritzek macht deutlich, daß dieser Trend schon lange zuvor eingeleitet worden ist. Pekings Interesse an Afrika begründet er u. a. damit, daß dieser Kontinent mit seinen zahlreichen Staaten nicht unwesentlich zur Aufnahme der Volksrepublik in die Vereinten Nationen beigetragen hat. Am Beispiel der benachbarten und politisch sowie ideologisch doch so verschiedenen Kongo-Staaten (früheres Kongo-Kinshasa — heute Zaire, früheres Kongo-Brazzaville — heute VR Kongo) und Pekings Bemühungen um beide wird detailliert dargelegt, wie Peking im Laufe der Jahre seine Strategie änderte. Zunächst war es bemüht, alle revolutionären Befreiungsbewegungen zu unterstützen, mußte jedoch bald das Scheitern dieser Politik konstatieren. Seitdem ist eine Intensivierung der Kontakte auf Regierungsebene festzustellen, gepaart mit massiver Wirtschaftshilfe. Diese Konzeption scheint Peking inzwischen überall in Afrika — zu Lasten revolutionär-maoistischer Gruppen — erfolgreich anzuwenden. Damit holt China überall dort wieder auf, wo es durch seine Unterstützung dieser Bewegungen an Boden verloren hatte.

KERN, Walter. **Weltveränderung und Freiheitsbewußtsein.** Kritik und Konsequenzen humanistischer Atheismen. In: Stimmen der Zeit. 190 Bd. Jhg. 97 Heft 12 (Dezember 1972) S. 389—401.

Kern, Fundamentaltheologe in Innsbruck, untersucht in diesem Beitrag die Frage, ob die atheistische Leugnung Gottes um des Menschen und seiner Freiheit willen wirklich zu Recht besteht. Dabei widerlegt er diesen Atheismus nicht in einer „bloß negativen Kritik", sondern geht auf die die „atheistischen Humanisten . . . treibenden Anliegen" ein, um aufzuzeigen, daß diese erst ermöglicht und erfüllt werden können durch die Glaubensbotschaft vom Schöpfergott als „Fundament und Garant der Freiheit des kulturschaffenden und sich selbst verwirklichenden Menschen". Die marxistische Kritik an der Religion als „Sanktion des Bestehenden" und als „Rechtfertigung, alles so zu belassen, wie's ist", beruhe auf einem falschen Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt, das als Konkurrenzverhältnis gesehen werde. Dieses Verständnis basiere auf einem „extremen metaphysischen Dualismus", der nicht christlicher, sondern griechischer, platonischer und gnostischer Weltanschauung entspreche. Dem stellt Kern das christliche Modell des Gott-Welt-Verhältnisses entgegen. Gott entlasse die Welt und den Menschen erst in die ihnen eigene schöpferische Selbständigkeit und ermögliche sie. Freilich habe sich das Bewußtsein für die Konsequenzen einer solchen Auffassung erst recht spät herausgebildet. Das gleiche gelte von der Freiheit des Menschen und seinem weltverändernden Schaffen.

MORINEAU, Raymond. **Crever la faim!** In: Jeune Afrique. Nr. 628 (20. Januar 1973) S. 36—40.

Mit der Feststellung: „Während zwei Drittel der Menschheit unterernährt sind, palavern einige gut genährte Moralisten über einen Fall von Kanibalismus", beginnt das engagierte Magazin einen Beitrag über den Hunger in der Welt. Ausgangspunkt war die Meldung von den Überlebenden einer Flugzeugkatastrophe in den Anden und ein entsprechender Kommentar zur Frage von Kannibalismus und Ehtik im „Osservatore Romano" vom 27. 12. 72. Angesichts der anhaltenden Hungersnot in weiten Teilen der Welt erscheint die sensationelle Aufmachung der Ereignisse in den Anden und die unverzügliche theologisch-akademische Diskussion dem Autor ungeheuerlich. Der wahre Kannibalismus wird seiner Meinung nach von denen betrieben, die sich in den reichen Ländern selbst von der Substanz der Entwicklungsländer ernährten und sich gleichzeitig selbst das Alibi eines guten Gewissens durch Geschenke bescheren.

RECKNAGEL, Wilhelm. **Die Zukunft der Krankenbehandlung.** In: Frankfurter Hefte. Jhg. 27 Heft 11 (November 1972) S. 793—798.

Dieser teilweise sehr akzentuiert formulierte Artikel gilt einem Problem, das unaufhaltsam auf uns zukommt, bei dessen Beseitigung heute aber noch zu viele Kompetenzen berücksichtigt und zu viele traditionelle oder eifrig gepflegte Einstellungen geändert werden müssen. Der Autor nennt als Ausgangspunkt die unermüdlich steigenden Kosten in der Krankenversorgung, die kaum zu überbrückende Lücke im Pflegepersonal und die unverhältnismäßig hohen Kosten bei Bedarfszahlen für die oft konkurrierenden Verwaltungsapparaturen im Gesundheitswesen. Ohne einschneidende Änderungen sowohl der Verhaltensweisen von Arzt und besonders Patient als auch der Strukturen und Funktionen sieht Recknagel, Chefarzt eines Kreiskrankenhauses, keine Möglichkeit, aus dem Dilemma herauszukommen. Einige Behauptungen allerdings fordern zum Widerspruch bzw. zur Differenzierung heraus. So bezeichnet er die Sozialversicherung als „asozial", weil in ihr der Fleißige für den Faulen, der Nüchterne für den Süchtigen zahlen muß. Mit dem Hinweis auf das „Zeitalter der Gruppentherapie" wendet sich der Verfasser zudem gegen Bestrebungen nach kleinen Krankenzimmern. Der Hauptangriff gilt jedoch all denen, die ohne Eigenverantwortung, ohne Vorsorge und Vorsicht auf die Versicherung und die Medizin vertrauen.

Kirche und Ökumene

CULLMANN, Oscar. **Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs.** In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 97 Nr. 11 (November 1972) Sp. 809—818.

Cullmann verweist auf frühere Arbeiten über einen „falschen Ökumenismus", der die legitime Vielfalt mißachtet und eine künstliche Einheit anstrebt, in der das Evangelium versiegt. Er hält es für nötig, abermals daran zu erinnern, daß jeder Versuch einer Fusion nur zur Konfusion führt, weil er die Fülle der Charismata leugnet. Die menschliche Grundsünde bestehe darin, daß sie aus der Entfaltung des Heiligen Geistes in verschiedenen Charismen eine Spaltung gemacht hat, die Gabe Gottes wird dem menschlichen Verdienst zugeschrieben. Dasselbe Problem des Charismas stelle sich auf dem Boden der Beziehungen der lokalen Kirchen untereinander. Es gebe verschiedene geschichtliche Typen. Das Charisma des anderen achten heißt nicht es nachmachen. „Ein seinem Charisma der Konzentration untreuer Protestantismus erfüllt seine charismatische Funktion gegenüber dem Katholizismus nicht mehr." Summa: „Ein Ökumenismus, der als Ziel die Fusion der Kirchen verfolgt, zerstört nicht nur die wahre Einheit im heiligen Geist, sondern wird zur Versuchung, die Grundlagen des Glaubens aufzugeben . . ."

LEGRAIN, M. **Les ambiguités actuelles du statut catéchuménal.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 104 Heft 10 (Dezember 1972) S. 1053—1064.

Legrain untersucht in diesem Beitrag die gegenwärtige kanonische Situation des verlobten Katechumenen und die der Kirche in den ersten christlichen Jahrhunderte. Für die Widersprüchlichkeit des gegenwärtigen Kanons gibt er einige Beispiele. So müsse z. B. der noch nicht getaufte Katechumene, der heiraten will, erst um Dispens vom Ehehindernis der „disparitas cultus" nachsuchen, obwohl er theologisch bereits gläubig ist, oft sogar bewußter und reflektierter als sein späterer Ehepartner. Und dies, obwohl die Kirche heute das gute Gewissen (bona fides) des Nichtglaubenden und die Aufrichtigkeit des getauften Nichtkatholiken betone. Was man ihm an Vertrauen im Hinblick auf die Taufe entgegenbringe, nehme man ihm wieder im Hinblick auf die Ehe weg. Ein Katechumene könne auch nicht das Privilegium Paulinum noch das Privilegium fidei in Anspruch nehmen. Kanonisch gehöre er nicht zur Kirche. Der Grund-

fehler dieser heute noch geltenden kanonischen Regelung liege darin, daß man die Taufe als punktuellen Akt und nicht als einen länger dauernden Zeitabschnitt auffaßt, in dem Gott den Menschen anrufe und dieser ihm im geschenkten Glauben antworte. Im zweiten Teil bringt der Autor einige Ausführungen über das Katechumenat im Frühchristentum, die zeigen, daß die damalige Disziplin weniger juridisch und differenzierter war.

DIRKS, Walter. **Ich glaube an Jesus Christus.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 27 Heft 12 (Dezember 1972) S. 878—888.

Dieser „Verständnisversuch in drei Stücken" beginnt mit einer feinsinnigen Meditation von *Heinrich Spaemann:* „Können wir noch beten?" Daran schließen sich (im Bild gesprochen) „Mutationen" über drei die Dimensionen des Wirkens Jesu, die Wandlung vom Judentum mit dem baldigen Rückfall zur kleinkatholischen Kult- und Gesetzesreligion. Jesus war ein außerordentlicher Anfang, der aber bald korrumpiert wurde. Daher: „Das Christentum Jesu liegt nicht hinter uns, sondern vor uns; wer es anders sieht, wird an der Gegenwart verzweifeln." Es folgt, vermutlich als „Sitz im Leben" des Autors, ein radikales Nachwort „in einer anderen Tonart": die bittere Klage darüber, daß sich die Kirche immer noch mit der CDU identifiziert, so daß man einen langen Atem haben müsse, wenn man aus der katholischen Kirche des Landes herausgepredigt wird. Da helfe nur ein gehöriges Maß an Gleichgültigkeit gegenüber denen, die Jesu Sache gepachtet haben. „Es zwingt uns niemand, des Papstes Credo nachzubeten", auch nicht seine Warnung vor dem Satan.

Personen und Ereignisse

Der Bischof von Straßburg, *Arthur Elchinger,* hat im Dezember-Heft der „Église en Alsace" Richtlinien zur Frage der „offenen" Kommunion erlassen. Die „Leitlinien" haben über die Diözese Straßburg hinaus Aufsehen erregt, weil durch sie zum erstenmal die gastweise Zulassung zur Eucharistie auf Gegenseitigkeit vorgesehen ist (nicht nur Protestanten in der katholischen Messe, sondern auch Katholiken beim protestantischen Abendmahl). Die Erlaubnis ist allerdings auf „außergewöhnliche Situationen" und „ausschließlich" auf Mischehepaare beschränkt. Der Bischof betonte eigens, sie gelten ausschließlich für seine Diözese.

Zum Präsidenten der Nationalen Schwarzen Katholischen Priester-Vereinigung (NBCCC) der USA wurde der neue Weihbischof der Diözese Natchez-Jackson/Miss., *Joseph Howze,* gewählt. Er gewann erst in der fünften Abstimmung über den Gegenkandidaten *August Thompson.* Schwerpunkte seiner Bemühungen sollen die Nachwuchsförderung, Zusammenarbeit mit anderen kirchlichen Organisationen der Negerbevölkerung sowie die Förderung verschiedener Programme der „schwarzen Theologie" sein. Die Wahl wurde als Zeichen der Hoffnung gewertet, die zudem der Vereinigung „eine zusätzliche Stimme in der Bischofskonferenz" einbringt.

Der Präsident des Afrikanischen Christlichen Nationalrates Rhodesiens (ANC), Bischof *Abel* Muzorewa, erklärte sich zu offenen Verhandlungen mit der Regierung seines Landes über eine Verbesserung des politischen Klimas bereit, wenn die Regierung es ernst damit meine. Ministerpräsident *Ian Smith* hatte zuvor in einem Rundfunkinterview erklärt, er wolle zu Beginn des Jahres die Initiative ergreifen, um zu einer Verständigung mit der schwarzen Bevölkerung zu kommen. Bischof Muzorewa hatte im vorigen Jahr vor dem Weltsicherheitsrat den Einigungsvorschlag zwischen Heath und Smith als „Beleidigung für die Würde eines jeden Afrikaners in Rhodesien" bezeichnet.

Der frühere Generalvikar von Libreville in Gabun, *Camille Ndzi Boe,* wurde zum Jahreswechsel vom Präsidenten des zentralafrikanischen Staates amnestiert. Der Generalvikar war 1970 wegen Beleidigung eines Regierungsmitgliedes zu acht Jahren Haft und weiteren fünf Jahren Hausarrest verurteilt worden.

Pater *Killian Flynn* OFMCap., der ehemalige Apostolische Präfekt von Victoria Falls in Sambia und seit Gründung der Vereinigung der Bischofskonferenzen von Ostafrika (AMECEA) im Jahre 1961 deren Generalsekretär, starb im Dezember in Dublin.

Zum ersten Bischof der neuen Diözese Naha auf Okinawa wurde der japanische Kapuzinerpater *Peter Baptist Tadamaro Ishigami* ernannt. Der 52jährige, aus einer katholischen Familie auf einer Insel der Ryukyu-Gruppe stammend, hatte bis zum Ausbruch des II. Weltkrieges bereits in Japan studiert, mußte dann aber das Studium unterbrechen. Nach dem Kriege setzte er es in den USA fort. Die neue Diözese ist Suffragan-Bistum der Erzdiözese Nagasaki. Ihre Gründung wurde notwendig nach der Rückgabe Okinawas von den Amerikanern an die Japaner.

Der Vorsitzende des Synodalrates der Presbyterianischen Kirche in Moçambique, Pfarrer *Zedequias Maganhela,* der am 13. Juni zusammen mit 30 anderen führenden Vertretern seiner Kirche festgenommen worden war, hat sich vermutlich in der Nacht vom 11. zum 12. Dezember in der Haft das Leben genommen, nachdem er sechs Monate in Einzelhaft gehalten worden war. Die Behörden hatten den Kirchenführer politischer Vergehen beschuldigt. Ob ein Zusammenhang zwischen diesem Selbstmord und der am 29. Dezember erfolgten Amnestie für 37 Mitglieder der Presbyterianischen Kirche in Moçambique besteht, ist nicht bekannt.

Der Bischof des kolumbianischen Bistums Facatativá, *Raul Zambrano Camader,* kam bei einem Flugzeugabsturz in der Nähe des Flughafens Bogotá ums Leben. Er hatte sich besonders für eine Änderung der sozialen Strukturen Kolumbiens eingesetzt und galt als der einzige Reformbischof des Landes. Vor einigen Monaten war ein anderer kolumbianischer Bischof, *Gerardo Valencia Cano,* tödlich verunglückt.

Herder Korrespondenz

Heft 3
27. Jahrgang
März 1973

Mehr noch als aus der Gesellschaft nur die Vorteile zu ziehen, die wir von ihr erwarten, möge jeder versuchen, ihr die moralische Kraft zu geben, deren sie bedarf.

Papst Paul VI.

Ist das Salz schal?

Wer sich gegenwärtig bemüht, *Entwicklungen* zu verfolgen, die für das gesellschaftliche Zusammenleben und die sittliche Zukunft des Menschen maßgebend sind und die zugleich mit erkennbarem Profil, negativ oder positiv, den Geist der Zeit widerspiegeln, tut sich schwer, der Realität auf die Spur zu kommen, sobald er nach der Rolle der Christen und ihrer Kirchen bei der Wegweisung und Lösung dieser Aufgaben fragt. Er stößt auf eine Kirche, von der er den Eindruck hat, es fehle ihr der Orientierungssinn für das, was hier und jetzt aus der Perspektive des Glaubens im Blick auf die transzendente Bestimmung des Menschen zu den gesellschaftlichen Grundvorgängen und geistigen Strömungen, die in unseren Lebensformen und in der öffentlichen Meinung zum Ausdruck kommen, zu sagen ist. Er findet eine Kirche vor, die sich in der Artikulation und Lösung der zeitspezifischen, für das existentielle Heil des Menschen aber entscheidenden Fragen zögernd, unsicher und schwach zeigt.

Woher kommt die Sprachlosigkeit?

Woher kommt diese eigentümliche Sprachlosigkeit in zentralen gesellschaftlichen Fragen, wenn es darum geht, den „Kairos" zu erfassen, die Heil und Unheil stiftenden Kräfte zu benennen und ihre Wirkungen auf die zentralen Lebensbereiche auf das Zusammenleben in den und zwischen den Gemeinschaften und Gruppen, auf Erziehung und Bildung, auf das Verhältnis der Geschlechter, auf den Umgang mit fundamentalen Werten zu artikulieren? Woher kommt die *geringe gesellschaftliche Prägekraft* der Kirche, gerade wenn es sich um ethische Grundfragen sozialen Verhaltens handelt, wo Antwort und Führung von der Kirche in erster Linie erwartet werden?

Es gibt verschiedene Erklärungen. Die *Einen* suchen sie primär in der Kirche selbst, und zwar nach verschiedenen Gesichtspunkten. Einmal heißt es, der Kirche fehle dazu die Disposition. Sie gebe Absichtserklärungen, konzentriere aber alle Kräfte auf die Wahrung ihrer eigenen Existenz. Oder noch deutlicher: von einer Kirche, an der das öffentliche Interesse ständig nachlasse, deren aktive Anhängerschaft immer kleiner werde, deren Kommunikationsbemühen trotz aller Anstrengungen nicht „greife" oder über einen engen Kreis von „Organisierten" und mehr oder weniger passiven Kirchgängern nicht hinausreiche, könne man eine gesellschaftsformende Wirkung gar nicht erwarten. Es fehle ihr dazu nicht nur das personelle Instrumentarium, sondern einfach die geistige Kraft. Man könne dies ablesen an den verschiedenen *Schrumpfungserscheinungen* in traditionellen kirchlichen Kernfeldern: am Rückgang der Kirchenpresse, an den halbleeren Kirchenbänken, an entvölkerten Klöstern, an vermieteten Seminaren. Noch helfe eine gute Finanzgrundlage über Ausfälle hinweg und erleichtere zusätzliche Formen kirchlicher Mitarbeit in Seelsorge, Schule und Verwaltung; aber dies könne nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich immer mehr „Kader" mit immer weniger Leuten zu beschäftigen haben. Von einer institutionell und in ihrer geistigen Bindekraft schrumpfenden Kirche, die nicht einmal ihre eigene Priesterschaft voll zu einer durchhaltenden Identifizierung mit ihren Aufgaben bewegen könne — siehe die vielen Abgänge aus den Seminaren und die nicht wenigen aus der Seelsorge —, von einer solchen Kirche könne man keine die Gesellschaft kritisch-formende Potenz erwarten.

Manche gehen noch ein Stück weiter und sagen: die *Botschaft* selbst zünde nicht mehr, die Menschen, besonders die heranwachsende Generation, spürten kaum Bedarf danach. Christentum werde zwar akzeptiert als humane Heilslehre, die sich leicht ideologisch vereinnahmen, etwa in ein marxistisches oder auch nur emanzipatorisches Weltbild einordnen lasse. Der Mensch sei auf dem Weg,

autonom zu werden oder sich mindestens so zu verhalten; er lasse Gott zwar noch als Symbol seines eigenen Verhaltens, als Personifizierung von Mitmenschlichkeit, gelten, aber er sehe in ihm nicht mehr Grund und Ziel des Lebens. In eine rein innerweltliche Sicht sei Gott nicht übersetzbar, die *Sinnentwürfe*, die zu Dutzenden angeboten werden, und der offensichtliche Drang nach neuer Sinnerfahrung änderten nichts an dieser Tatsache, denn die sie treibenden Erwartungen seien diesseitig: gesellschaftliche Emanzipation, politische Befreiuung oder auch nur Lebensstandard in Form von Konsum. In dieser Situation könne man auch vom biblischen Christentum keine weltprägende Wirkung erwarten, und manche gewundenen Bekenntnisse, warum man noch Christ ist, warum die Gesellschaft Kirchen braucht, warum das Christentum noch eine Zukunft hat, scheinen in ihrer forcierten Apologetik solchen fatalistischen Vermutungen recht zu geben.

Manchmal wird allerdings gezielter argumentiert. Es heißt dann, die Kirche verbaue sich selbst den Weg, unsere Lebenswelt zu formen durch eine zu enge, *im einzelnen überholte Auslegung des Naturrechts*, durch ihr Kleben an Einzelnormen, die in der Absolutheit, mit der die Kirche an ihnen festhält, nicht mehr gelten können, weil die anthropologischen Erkenntnisse, die auch unsere Erfahrung prägen, sie längst relativiert haben: Mit Vorliebe werden dafür Sexualität, Ehe, Fortpflanzung genannt. Das Festhalten an einem absoluten Verbot vorehelichen Verkehrs versperre beispielsweise der kirchlichen Moral den Zugang zu einem dynamischeren Verständnis von Sexualität als Partnerschaft, das sich nach dem Grad der personalen Reife richte (vgl. auch ds. Heft, 143). Oder ein Vorwurf, der seinerzeit beim Erscheinen der päpstlichen Enzyklika über die Geburtenregelung zu hören war und der jetzt angesichts des Abtreibungsurteils des Obersten Gerichtshofes der USA (vgl. ds. Heft, 121) wieder auftaucht, durch Humanae vitae sei die Kirche in eine Moralkasuistik am untauglichen Objekt zurückgefallen. Mit ihrem Verständnis von Sexualität und Zeugung sei es schwer, sich über die Grundfragen, die die biologisch-personale Existenz des Menschen, den Respekt vor dem Leben und seine auch sittlich möglichen Grenzen betreffen, zu verständigen. Die Kirche wirke dadurch nicht nur unglaubwürdig in ihrem Einsatz gegen Abtreibung und erste Rechtfertigungsversuche von Euthanasie, sie begebe sich mit ihrem statischen Naturbegriff jeder Möglichkeit, ethisch regulierend einzuwirken, wo der Mensch das Leben durch genetische Steuerung selbst in die Hand nehme und durch die Verfügung über das Erbgut dieses auch pervertieren könne.

An Aufgaben fehlt es nicht

Die *Anderen* nennen primär gesellschaftliche Ursachen. Die Ohnmacht der Kirche in gesellschaftlichen Kern- und Lebensfragen rühre von der Gesellschaft selbst her, ja sie spiegele nur eine *Unsicherheit* wider, die für unsere Zeit charakteristisch ist, die in den anderen gesellschaftlichen Klein- und Großgruppen, im staatlichen Bereich, bei unseren Parlamentariern und Parteien noch deutlicher zum Ausdruck komme; man überspiele sie dort nur mit Tagespolitik oder ideologischem Aktivismus. Das gesellschaftliche Zusammenleben sei zu vielgestaltig, der Normwandel zu allseitig, zu ungleichzeitig und zu diffus, so daß *Institutionen* überall nachhinken, auch solche, die über ein größeres wissenschaftliches und operatives Potential als die Kirche verfügen. Die fortgeschrittene Spezialisierung erschwere Überblick und Urteil, erlaube immer nur einen segmentarischen Einblick; für Grundaussagen, für die empirische Absicherung von normativen Aussagen, bedürfe es aber des Blicks auf das Ganze. Dazu fehle es aber in Kirche und Gesellschaft an interdisziplinärer Forschung (beispielsweise in der Eigentumsfrage in ihrer konkreten Anwendung auf Wohnungseigentum und Bodennutzung) oder an bereits hilfreichen Ergebnissen (siehe Konflikt- und Friedensforschung).

Alle diese Gründe sind zutreffend; dennoch gibt es genug Grundfragen des gesellschaftlichen Lebens, zu denen die Kirche nicht nur ein Wort sagen, Denk- und Handlungshilfen geben muß, sondern auch kann. Sie wird dabei freilich weniger apodiktisch, von allseitig gesicherten Positionen ausgehen können, sondern mehr induktiv vorgehen müssen und — warum sollte dies unmöglich sein — sich auf solche Bewußtseinslinien konzentrieren, an denen *Mangelerscheinungen* im Denken und Handeln am offenkundigsten sind. Es seien hier nur *einige Beispiele* genannt. Es sind hauptsächlich Reizwörter, die unser Zeitgefühl prägen.

Ein erstes Beispiel: das Bekenntnis zum *Pluralismus*. Er ist im Zuge der Durchsetzung der Persönlichkeitsrechte und der Liberalisierung des Denkens und der Meinungsfreiheit zu einem Grunddatum des Zusammenlebens geworden. Dieses Grunddatum droht aber bereits ausgehöhlt zu werden durch einen Absolutheitsanspruch innerweltlicher Rumpfideologien, die eine ihm eigentümliche soziale und geistige Anspannung nicht aushalten und in Intoleranz oder, wo es um bloße Anpassungsneigung geht, in Konformismus umschlagen. Schlimmstenfalls kommen Intoleranz und Konformismus gepaart mit mangelnder Einsicht in gesellschaftliche Zusammenhänge aus derselben Quelle und verstärken sich gegenseitig.

Ein zweites Reizwort von nicht minderer Qualität ist *Geschichtlichkeit*. Es gehört zum Grundbestand unseres Denkens, seine Leitfunktion wurde durch den Fortschritt anthropologischer wie geschichtlicher Erkenntnis sozusagen erzwungen. Aber wir bewegen uns bereits in einer Phase, in der sein Sinngehalt sich fast ins Gegenteil zu verkehren droht. Wir sind in Gefahr, Geschichtlichkeit so umzusetzen, daß daraus eine Loslösung von der Geschichte wird — das Stichwort Traditionsverlust ist dafür

durchaus am Platze. Die Welle einer zweiten Aufklärung — wie gern gesagt wird — bezieht ihre geistigen Muster fast ausschließlich aus dem späten 18. und dem 19. Jahrhundert. (Was man der Kirche zu Recht vorwirft, ist also gesellschaftlich durchaus „in".) Und wo der ideologische Bezug fehlt, lebt man schlicht aus dem technisch mach- und konsumierbaren Komfort. Von einer geistigen Kreativität, die aus dem Ganzen der „Geschichtswelt" lebt, ist weitum nichts zu spüren. Das Christentum, das auf *„Erinnerung"* als seine Lebensmitte angewiesen bleibt, ist hier eher Störenfried. Es sollte diese Rolle aber unverkürzt spielen. (Hier scheint auch der positive Ansatz politischer Theologie zu liegen.) Es lebt damit im Sinne seiner Sendung durchaus zeitgemäß.

Ein drittes Reizwort: *Emanzipation.* Es steht, genannt oder ungenannt, an der Spitze all unserer politischen Reform-, Erziehungs- und Bildungsprogramme: es besagt Abbau von Diskriminierungen (der Frau, der sozialschwachen Schichten, der in irgendeiner Form Abhängigen). Ein Maximum an Meinungsfreiheit, Selbstbestimmung und „Demokratisierung" durch ein Maximum an „gesellschaftlich verwertbarem" Wissen bei maximaler politischer und sozialer Gleichheit. Aber dieses Reizwort hat neben der programmatischen auch eine ideologische Seite: Es wird häufig nicht nur verstanden als Streben nach mehr Selbstbestimmung, sondern ist vielfach gekoppelt mit einem Gleichheitsideal, das dann zu einer massiven anthropologischen Verkürzung führt, wenn grundlegende Spezifizierungen nach sozialen Rollen (Beziehung von Mann und Frau, Arbeits- und Zuständigkeitsteilung auch nach dem Prinzip von Leistung und Wissen) praktisch aufgehoben werden. Und es unterliegt (durch Verwechslung von Weg und Ziel) nicht weniger häufig einer Übersteigerung ins Absolute oder Letztgültige, so daß der emanzipierte Mensch nur noch als Ziel seiner selbst verstanden wird, und zwar der Mensch mit seinen konkreten Emanzipations*bedürfnissen.* Am Ende erscheint nicht nur jede Sinnverankerung über diese Bedürfnisse hinaus als irrationalistische, gesellschaftlich nicht zu tolerierende Zutat — das „Kirchenpapier der Jungdemokraten" (vgl. ds. Heft, 160) bestätigt diese Tendenz —, auch der „Wert" des menschlichen Lebens wird dann auf diese Bedürfnisse zugeschnitten: Sie entscheiden nicht nur im Falle konkurrierender Rechtsgüter (Beispiel Abtreibung), sondern auch über den „Lebenswert", sofern die „andere" Seite menschlichen Daseins — Leiden, Scheitern — aus dem emanzipatorischen Weltbild ausgeschaltet werden muß (Beispiel: die in aktive Sterbehilfe umformulierte Euthanasie). Daß Leiden und Mitleiden (was etwas anderes ist als Mitleid) für die Selbstfindung des Menschen eine nicht minder grundlegende Bedeutung haben als seine intellektuelle und physische Selbstverfügung, erscheint innerhalb dieses Weltbildes keiner Überlegung wert. Gesetzt den Fall, das in seinem Ursprung ökologisch (als Umweltverbesserung durch bewußte Planung des Bevölkerungs- und des Wirtschaftswachstums im Blick auf Umweltverträglichkeit) verstandene Wort von der „Qualität des Lebens" geriete politisch in das Kraftfeld dieses Weltbildes, so wären seine negativen Folgen kaum aufzuhalten: zumal sich eine „konservative" Sicherung erworbener Lebensqualität mit einer „progressiven" Selbstverfügungspolitik durchaus verträgt. Um in solchen Fällen zu einem nüchternen Urteil zu kommen, gilt es, nicht nur die Programme zu prüfen, sondern auch die sozialpsychologischen Filter zu kennen, über die sie umgesetzt werden, und die teils unterbewußten Erwartungshaltungen.

Fazit für die Kirche

Aus all dem folgt: Die Kirche hat bei der gesellschaftlichen und politischen Verfechtung einzelner sittlicher Imperative nur eine Chance der Überzeugung, wenn sie im ideologischen Umfeld dieser Reizwörter *solide sozialethische Aufklärungsarbeit* leistet. Es gibt ein sicheres „konservatives" Mittel, an dieser Aufgabe zu scheitern: eine furchtsame Konzentration auf das „Ist", die sich in Routinearbeit erschöpft und jede geistige Beweglichkeit nimmt in Richtung auf ein „Soll". (Die Deutsche Bischofskonferenz scheint jetzt durch die Umorganisation ihrer Studienarbeit erste Gehversuche in mehr Beweglichkeit zu machen.) Es gibt aber auch ein ebenso sicheres „progressives" Mittel: aus Mangel an Selbstvertrauen und ohne genaue Kenntnis der gesellschaftlichen Sachgesetze sich mit der theologischen Rezeption eines ideologiedurchsetzten Empirismus zu begnügen. Doch sind dies vielleicht Oberflächenhindernisse. Viel problematischer und im theologischen Feld zentraler scheint mir ein anderes Phänomen zu sein: eine *christologische* (vielleicht müßte man sagen *jesuanische*) Verengung christlicher Moral- und Sozialverkündigung. Ohne aus den negativen Erfahrungen im Protestantismus gelernt zu haben, neigen wir von katholischer Seite gegenwärtig dazu, uns bei der sozialethischen Normfindung allein am Neuen Testament, allein am Wort bzw. an der Gestalt Jesu zu orientieren. Dabei geraten wir auf der einen Seite in die Gefahr, Kultur, Geschichte und Schöpfung allein im Lichtkegel der Erlösungswirklichkeit zu fassen; auf der anderen Seite kann die gleiche Verengung zur sozialen Programmierung eines rein weltimmanenten, humanistischen Christentums führen, dort nämlich, wo Jesus nur noch die Aufgipfelung „befreiender" Menschlichkeit ist. Diese jesuanische Engführung war zum Teil eine Folge der Verdrängung des Naturrechtsgedankens. (Hier liegen sicher auch negative Derivate der politischen Theologie.) Eine Repristinierung einer systematischen Naturrechtslehre mit ihren kasuistischen Ableitungen scheint ausgeschlossen. Aber der Grundgedanke des Naturrechts, daß der Mensch in allem Wandel der Geschichte, der Normen, der Sozial-Lebensformen seine substantielle (sittliche) *Identität* als Geschöpf bewahrt, ist wohl einer neuen Anstrengung wert. Sie wird vornehmlich im vortheologischen Raum zu leisten sein.

D. A. Seeber

Kirchliche Aufbauhilfe für Vietnam

So trügerisch das Wort vom Waffenstillstand derzeit auch noch ist, die weltweiten Bemühungen um eine rasche und effektive Hilfe für die teilweise seit Jahrzehnten vom Krieg heimgesuchten Länder Nord- und Südvietnam, Laos und Kambodscha sind mittlerweile angelaufen. Papst *Paul VI.* brachte am 24. Januar seine Genugtuung und Freude über das erzielte Waffenstillstandsabkommen zum Ausdruck, rief aber gleichzeitig dazu auf, „mehr als je zuvor" Vietnam zu helfen. Er erwähnte besonders die Witwen, Waisen, Heimatlosen, die Verwundeten, Verkrüppelten. Über die Wiedereingliederung der Flüchtlinge und den Aufbau der Gebäude hinaus müsse jedoch auch bei allen Menschen der Welt „der Sinn für das Gute, für die menschliche Solidarität, für Freiheit, Ordnung und Hoffnung" wiederhergestellt werden (vgl. Osservatore Romano, 25.1.73).

Am 30. Januar wandten sich die *deutschen Bischöfe* mit einem Hirtenwort anläßlich des Waffenstillstandsabkommens an die Katholiken, das neben einem Rückblick über die Geschichte des „Dreißigjährigen Krieges" in Indochina auf bereits erfolgte und noch notwendige Hilfen für die betroffenen Länder hinwies und eine Kollekte anordnete. Am gleichen Tage nannte der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *Philip Potter*, die Einigung über den Waffenstillstand einen „Grund zur Freude" und sicherte dem vietnamesischen Volk zugleich die Unterstützung des Weltkirchenrates beim Wiederaufbau und der Entwicklung des Landes zu. Aussöhnung zwischen den Menschen Vietnams und internationale Hilfe, wobei die Vorstellungen der Vietnamesen berücksichtigt werden müßten, könnten dem Land eine bessere Zukunft sichern. Die sehr unzulänglichen und zudem teilweise widersprüchlichen Angaben der „Kriegsstatistik" geben zwar einen Überblick über das Ausmaß der Katastrophe, doch läßt die Inflation der Zahlen weder Einzelschicksale noch Folgeerscheinungen begreifen. Pauschales „Mitleid" reicht nicht aus und ist zudem nur von kurzer Dauer. So sollen Nordvietnam und der Vietkong 921 350, Südvietnam 180 676 Soldaten und die USA 45 928 Mann von 1961 bis Ende 1972 verloren haben. Hinzu kommen Hunderttausende Verletzte auf allen Seiten (allein 300 000 US-Soldaten und 921 350 südvietnamesische Zivilisten). Die Todesopfer unter der nordvietnamesischen Zivilbevölkerung sind nicht bekannt. Rund 7,1 Millionen Tonnen Bomben wurden über ganz Indochina abgeworfen, 2,6 Millionen US-Soldaten dienten insgesamt in Vietnam, in einem Krieg, für den die USA mehr als 137 Milliarden Dollar aufbrachten.

Um Koordinierung bemüht

Sowohl von katholischer Seite als auch vom Weltkirchenrat wurde bereits seit längerer Zeit für den Zeitpunkt nach der Waffenruhe geplant. Beide scheinen bestens in der Lage zu sein, unter Berücksichtigung der erforderlichen Hilfsgüter und unter Einschaltung örtlicher Stellen rationelle und wirksame Hilfe leisten zu können. Ebenso wie die Zentrale des Roten Kreuzes in Genf koordinieren diese Gremien die Hilfsangebote aus den verschiedenen Ländern der Welt. Während das *Rote Kreuz* seit einiger Zeit eine 60köpfige Einsatzgruppe für Indochina schult und sich neben humanitären Erstmaßnahmen um Kontakte zu Nordvietnam bemüht, wird es in einer späteren Phase bei diesem „größten regionalen Einsatz seit dem Zweiten Weltkrieg" besonders seine Erfahrungen auf dem Gebiet des Vermißten-Suchdienstes und der Überprüfung von Kriegs- und Zivilgefangenenlagern einsetzen.

Von katholischer Seite wurde im Rahmen des Päpstlichen Rates *Cor Unum* und zum Zweck der besseren Koordination der Hilfe für die Länder Indochinas eine „Verbindungsgruppe Vietnam" geschaffen, in der die hauptsächlichen Hilfsorganisationen vertreten sind. Zwischen dem 5. Dezember und dem 5. Februar traf sich das Gremium dreimal zu Beratungen. Eine weitere internationale katholische Koordination erfolgt durch die Katastrophenhilfe-Organisation der *Caritas Internationalis* und durch *CIDSE*. Caritas und CIDSE entsandten mittlerweile je einen Experten nach Indochina, um dort an Ort und Stelle mit den einheimischen Partnern die wichtigsten Maßnahmen zu besprechen. Der Weltrat der Kirchen ist bemüht, mit seiner *Stiftung für Wiederaufbau und Versöhnung in Indochina* die von den 263 Mitgliedskirchen eingehenden Spenden zusammenzufassen und gezielt in der ersten Phase eines Ausbauprogramms einzusetzen. Das Kuratorium der Stiftung setzt sich in der Mehrzahl aus Asiaten zusammen und unterstreicht ebenfalls, daß „die absolute Priorität bei Entscheidungsbildung und Programmverwirklichung" den Einheimischen in Indochina zukommen werde.

Die zunächst aufgekommene Friedenseuphorie kann leicht zu übereilten und fehlerhaften Maßnahmen führen. Besonders kleine und spontan gegründete Aktionsgruppen erliegen wegen ihrer fehlenden Erfahrung schnell dieser Gefahr. Biafra und Bangla Desh haben aber auch gelehrt, daß in der Bevölkerung nach Beendigung eines Konfliktes sehr rasch das Bewußtsein für vorhandene Not und die Bereitschaft zur längerfristigen Hilfe schwin-

den. Hilfe, die jetzt gegeben wird, sollte ausschließlich über Partner am Empfangsort abgewickelt werden, da die Abhängigkeit besonders von den USA allgemein eine große Skepsis gegenüber fremden Eingriffen und Plänen hervorgerufen hat.

Gegensätzliche Ausgangspositionen

In *Südvietnam* muß man davon ausgehen, daß das Land sich weiterhin in einer äußerst unsicheren Position befindet. Weite Teile des Landes werden nicht von der Regierung, sondern vom Vietcong kontrolliert. Der „american way of life" hat in den letzten Jahren das Bild des Landes zumindest in den Städten geprägt. So ergibt sich auch noch heute das widersprüchliche Bild wohlhabender Städte, in denen fast alles erhältlich ist, und völlig verarmter Landstriche. Durch die Kriegsbelastungen wurde Südvietnam immer mehr zu riesigen Importen bei abnehmenden Exporten gezwungen. Eine rapide zunehmende Inflation (allein der Reispreis stieg innerhalb eines Jahres um 56 %) sowie der Ausfall wichtiger Dollareinnahmen durch den Rückzug der Amerikaner verschlimmern die Lage. Rund 200 000 Menschen verlieren durch den Abzug der Amerikaner zudem direkt oder indirekt ihren Arbeitsplatz. Auf der anderen Seite verschlingt die nun ganz auf den Schultern der Südvietnamesen ruhende Verteidigung enorme Geldsummen, und die ca. eine Million unter Waffen stehenden Soldaten fehlen als Arbeitskräfte bei den dringend notwendigen Aufbauarbeiten. Der *militärische Rückzug der Amerikaner* ist nicht gleichzusetzen mit ihren *wirtschaftlichen Disengagement*. Allein in den letzten zehn Jahren haben die Amerikaner mehr als fünf Milliarden US-$ an direkter wirtschaftlicher Hilfe nach Vietnam gepumpt, was eine „totale Transfusion des wirtschaftlichen Lebensblutes" (Far Eastern Economic Review, 29. 1. 73) zur Folge hatte. Die Wirtschaft Südvietnams ist völlig von den USA abhängig. Noch ist zudem nicht abzusehen, welchen Schaden die Kriegsjahre und das Eindringen fremder Lebensformen auf die traditionellen Lebensformen haben werden und welche dauerhaften psychologischen Effekte dies zeitigen wird.

Die Millionen *Flüchtlinge* und das Heer der Waisen stellen ganz besondere Probleme dar. Die Rückführung der Flüchtlinge stößt schon allein deshalb auf Schwierigkeiten, weil die zurückgelassenen Heimatgebiete zum Teil noch von kommunistischen Verbänden besetzt sind. Angst beherrscht vor allem die aus dem Norden stammenden Flüchtlinge. Und die Teile der Landbevölkerung, die in Gebiete unter Regierungskontrolle zurückkehren können, finden dort oft wegen der Schädigung durch chemische Kampfmittel nur noch Verwüstungen ihrer ehemals fruchtbaren Grundstücke vor. Voraussichtlich wird der erste Schwerpunkt für längerfristige Maßnahmen auf der Wiederherstellung der Landwirtschaft als Grundlage für die wirtschaftliche Existenz des Landes liegen. In einer zweiten, nicht zu spät zu beginnenden Phase wird dann wohl mehr Gewicht auf eine Industrialisierung gelegt werden, um neue Arbeitsplätze und bessere Wettbewerbsfähigkeit im asiatischen Raum zu erhalten. Dazu bedarf es allerdings zusätzlich zu allen Entwicklungshilfe-Maßnahmen anderer Länder privater Investitionen.

Derzeit jedoch sind Hilfen dieser Art noch sehr gering. Die Befriedung und Sicherheit als Grundlage fehlen. Die bürokratische und äußerst korrupte Verwaltung des Landes ebenso wie die politische Instabilität haben bisher zu großes Engagement abgehalten. Allerdings trifft dies vornehmlich für die in staatliche Kanäle gelenkte Hilfe zu. Die kirchlichen Organisationen können sich weitgehend auf ein gut organisiertes und arbeitsfähiges Netz von Fachleuten und Mitarbeitern stützen, die Garanten für eine wirkungsvolle Verwendung der Mittel sind. Die Vergabe von Entwicklungshilfemitteln ist zudem weitgehend an „friedliche" Zustände gebunden. Andererseits ist die politische Stabilität Südvietnams aufs engste mit der wirtschaftlichen verzahnt. Sollte es nicht gelingen, eine prosperierende Nachkriegswirtschaft anzukurbeln, die jedermann im Süden zugute kommt, dürfte die politische Zukunft des Landes auch ohne weitere kriegerische Auseinandersetzungen nicht rosig sein.

Das besonders durch die Bombardierungen der letzten Monate hart getroffene *Nordvietnam* ist insofern in einer besseren Position, als es eine wegen seiner totalitären Führung funktionierende stabile Regierung besitzt, die selbst bei Abseitsstehenden durch den Abwehrkampf gegen die Angriffe der amerikanischen Bomber heute eher respektiert wird und nun im Gegensatz zum Süden Frieden hat. Dies hat zu einer ganz besonderen „Siegermoral" geführt, beruhend auf der Tatsache, daß man nicht nur die Angriffe überstanden und durchgehalten hat, sondern auch gerade dadurch weltweit Sympathien für sich gewonnen hat. Die „Schuldgefühle" in der Welt scheinen weitgehend auf die Nordvietnamesen bezogen zu sein, obwohl die Zahl der Opfer im Süden weitaus höher ist. Zwar sind auch im Norden die Familien zerrissen worden, doch konnte die Evakuierung von vornherein gezielter durchgeführt werden. Deshalb fällt die systematische Rückgliederung nun auch leichter.

Das größte Problem stellen die mit acht bis neun Millionen angegebenen Obdachlosen dar. Für sie muß schnellstens wieder eine Unterkunft gefunden werden. Die Pläne der Regierung Nordvietnams sowie des dortigen Roten Kreuzes sehen folgendes planmäßiges Vorgehen vor: Instandsetzung des Verkehrsnetzes, Aufbau der Gebäude, Rückführung der Evakuierten und parallel dazu verlaufende Gesundheitsfürsorge. Von ausländischen staatlichen und privaten Stellen erwartet man in Nordvietnam neben einem Dringlichkeitsprogramm Hilfe für langfristige Aufbauvor-

haben. So haben sich das Diakonische Werk und die Caritas bereiterklärt, je rund 1 Million DM für die Beschaffung der medizinisch-technischen Einrichtung eines 300-Betten-Kinderhospitals in der zerstörten Stadt Haiphong aufzubringen.

Soforthilfe und langfristige Planung

Nach dem gleichen Prinzip sind die Hilfsmaßnahmen der kirchlichen Organisationen konzipiert. Sowohl der Weltrat der Kirchen als auch die Caritas richten in Südvietnam ihr Hauptaugenmerk zunächst auf die Flüchtlinge und die Waisenkinder. Seit März 1972 bis heute wurden im Süden allein 1 289 973 Flüchtlinge registriert, von denen etwa die Hälfte in 173 Lagern erfaßt ist. Allein fast 40 000 von ihnen sind jünger als zwei Jahre. Außerdem rechnet man mit 280 000 Kriegswaisen (unter ihnen 15 000 bis 20 000 Kinder mit „unbekannten Vätern"). Nur rund 20 000 aller Waisenkinder sind in 125 Waisenhäusern untergebracht (davon 82 katholisch, 16 buddhistisch, 9 protestantisch, 2 von der Cao-Dai und 5 staatlich). Der Rest liegt praktisch auf der Straße. Aus Kenntnis vietnamesischer Mentalität heraus wird man sich kirchlicherseits weniger um Schaffung vieler großer Waisenhäuser bemühen als vielmehr um Bildung kleiner Gruppen (im Sinne der SOS-Kinderdörfer) oder noch besser um Integrierung in bestehende Familien.

Die Wünsche Nordvietnams, die als Vertreter der kirchlichen Organisatiotionen dem Diakonischen Werk und der deutschen Caritas bei Aufenthalten in Nordvietnam und bei Gesprächen in der nordvietnamesischen Botschaft in Ost-Berlin übermittelt wurden, beziehen sich in erster Linie auf Wellblech, Kleiderstoffe, Nähmaschinen, Kindernahrung und wichtige Medikamente. Wegen fehlender diplomatischer Beziehungen zu Nordvietnam ist die Bundesregierung gezwungen, zur Einhaltung ihres Versprechens der Hilfe für beide Teile Vietnams die Vermittlerrolle der kirchlichen Hilfswerke in Anspruch zu nehmen. Eigenartig mutet an, daß die kirchliche Hilfsbereitschaft des Auslandes von der nordvietnamesischen Regierung akzeptiert wird, ja daß man sich sogar der Kirchen als Mittler zu nicht anerkannten Regierungen bedient, diesen kirchlichen Stellen jedoch direkte Kontakte und Zusammenarbeit mit der Kirche in Nordvietnam noch verwehrt.

Bezüglich der langfristigen Planung und Hilfe sah sich „Misereor" bereits veranlaßt, darauf hinzuweisen, daß Maßnahmen zur Linderung akuter Not uns nicht vergessen lassen dürften, daß die eigentlichen Schwierigkeiten erst beginnen, wenn die spontane Hilfsbereitschaft längst abgeebbt ist: „Daran zu erinnern, scheint in diesen Tagen, wo Großmut und Hektik in einen regelrechten Wettbewerb ausarten, mehr als notwendig" (Misereor aktuell, Januar/Februar 1973). Ein Teil der diesjährigen Kollekte für Misereor soll Indochina-Projekten zukommen, die entweder bereits angelaufen sind oder jetzt neu aufgenommen werden. Noch ist der Verteilerschlüssel für die Sonderkollekte vom 11. Februar nicht bekannt, doch dürfte ein Großteil davon auch für langfristige Hilfsmaßnahmen verwendet werden. Erziehungs- und Gesundheitswesen, Infrastruktur auf breiter Basis, all dies wird in den kommenden Jahren auf die Hilfswerke zukommen. Die Bestandsaufnahme für Laos und Kambodscha ist derzeit noch kaum möglich.

Auf Regierungsebene hat man sich auf zunächst 130 Millionen DM für 1973 geeinigt, wovon rund 20 Millionen über die UN-Unterorganisationen und 10 Millionen direkt bzw. über die deutschen caritativen Verbände eingesetzt werden sollen als Ersthilfe. Für die längerfristige Hilfe stehen 100 Millionen DM zur Verfügung, deren gezielten Einsatz möglichst in einem regional begrenzten Programm das Ministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit planen soll.

Angesichts der rund 500 Milliarden DM, die allein die USA für die Kriegführung ausgegeben haben, erscheinen auch alle in der ersten Begeisterung über das vermeintliche Kriegsende gemachten Hilfsversprechungen sehr bescheiden. Die Bilanz ist noch karger, wenn man daran denkt, daß — wie die deutschen Bischöfe in ihrer eingangs erwähnten Erklärung schrieben — „der ‚Dreißigjährige Krieg' in Südostasien . . . ja nicht nur die Fronten in den vier Ländern" aufgerissen hat. „Er hat ja fast die ganze Welt entzweit, indem die einen für diese und die anderen für jene Seite Stellung genommen haben."

Die Kontakte zwischen Vatikan und DDR

Die Begegnung zwischen SED-Politbüro-Mitglied *Werner Lamberz* und dem vatikanischen „Außenminister", Erzbischof *Casaroli,* vom 24. Januar bildet den vorläufigen Höhepunkt einer zweifellos von beiden Seiten, dem Hl. Stuhl und der DDR, gewünschten Annäherung. Sie hat deutlich den Charakter des gegenseitigen Sich-Abtastens, wobei keiner der ungleichen Partner in der Öffentlichkeit den Eindruck erwecken will, als hätte er es mit dem Kontakt besonders eilig.

Zwar verschwanden in der nach-stalinistischen Ära die vordem üblichen teilweise plumpen Polemiken aus der Presse der DDR, aber von einer wie immer gearteten Annäherung war auf beiden Seiten nichts zu sehen. Es war Papst *Paul VI.*, der von seiner Pilgerreise nach Jerusalem auch dem Vor-

sitzenden des Staatsrates der DDR, *Walter Ulbricht* — wie zahllosen Staatsoberhäuptern in aller Welt —, Anfang Januar 1964 ein Telegramm übermittelte, in dem er den SED-Chef „von Heiliger Stätte ... unseres Gebetes zum Herrn für Wohlergehen und Frieden aller Völker in Gerechtigkeit und brüderlicher Liebe" versicherte. Zugleich traf seinerzeit auch ein Telegramm aus Rom in Pankow ein, in dem der Papst Neujahrswünsche Ulbrichts freundlich erwiderte.

Was hätte wohl das SED-Regime in den vergangenen zwei Jahrzehnten zur eiligen Kontaktsuche in Rom ermuntern sollen? Einmal bestanden zwischen dem Heiligen Stuhl und der Bundesrepublik, dem Erzgegner der DDR, gewachsene feste Kontakte, die nicht nur auf der beiderseitigen Anerkennung des *Reichskonkordates* von 1933, vielmehr noch auf geistig-politischer Harmonie beruhten. Eben dieses Konkordat anzuerkennen hat man sich in Ost-Berlin von Anfang an unter Berufung auf die sich selbst gesetzte Maxime, nicht Rechtsnachfolger des Reiches zu sein, geweigert. Zum anderen zwang die Minderheit von 7 bis 8 Prozent Katholiken zwischen Elbe und Oder keineswegs zu sonderlichen Rücksichtnahmen bei der Durchsetzung des Sozialismus. Partei und Regierung segelten hier schon lange unter dem von Moskau in seiner Grundrichtung bestimmten Kurs.

Kontaktversuche seitens der DDR

Mit der starken *Veränderung der politischen Landschaft in Europa* in den letzten anderthalb Jahren scheint sich auch für die SED die Notwendigkeit — und zugleich die Chance — geboten zu haben, aus der mehr oder weniger freiwillig gewählten Isolierung auch gegenüber dem Vatikan herauszukommen. Dieser seinerseits ist sichtlich bemüht, sich behutsam der vor allem durch die Ostverträge geschaffenen Situation anzupassen. Es hat gewiß schon früher Signale für eine „Annäherung" gegeben. Erwähnt sei hier die auf dem Höhepunkt der öffentlichen Diskussion um eine neue DDR-Verfassung am 15. Februar 1968 im Ostberliner Friedrichstadt-Palast gehaltene Rede *Walter Ulbrichts*, in deren Verlauf der damalige SED-Chef vor 3000 Zuhörern erklärte, falls „der Heilige Stuhl den Wunsch haben sollte, mit der Regierung der DDR Beziehungen herzustellen und Vereinbarungen zu treffen", sei seine Regierung „dazu jederzeit bereit".

Ohne größeres Echo blieb jene beachtenswerte Rede des inzwischen verstorbenen Mitglieds des Politbüros der SED, *Hermann Matern*, die der Altkommunist am 25. September 1969 in Ost-Berlin vor Funktionären der Ost-CDU gehalten hat. Darin begrüßte Matern die von Papst Paul VI. weiterentwickelte katholische Soziallehre und beschäftigte sich ungewöhnlich ausführlich mit der kurz zuvor erschienenen Enzyklika „Populorum Progressio". Er erwähnte ferner positiv die Friedensinitiativen des Papstes, vor allem dessen scharfe Verurteilung des Vietnam-Krieges. Einen entscheidenden Wandel glaubte der Spitzenfunktionär schließlich in der Frage einer bedingten kirchlichen Zusammenarbeit zwischen Kirche und Kommunismus, verbunden mit einer langsamen Überwindung des traditionellen kirchlichen Antikommunismus, zu erkennen. Auch hier konnten Beobachter das gleiche überraschende Phänomen feststellen, daß die östliche Tagespresse alle die Passagen der Rede unterschlug, die sich mit der katholischen Kirche — im größeren Teil der Ausführungen war die evangelische Kirche angesprochen — besonders auch mit dem Verhältnis des Ostberliner Regimes zum Vatikan beschäftigten. Aus Rom aber kam keine Antwort. Jedenfalls vermochte die Öffentlichkeit nichts dergleichen zu registrieren.

In der einschlägigen Publizistik der DDR, vor allem im Zentralorgan der Ost-CDU „Neue Zeit" und in der auf Oppositionskurs gegen die Bischöfe in der DDR gesteuerten „begegnung", wurde dann im Zuge der Honeckerschen Abgrenzungspolitik im vergangenen Jahr lauter und deutlicher die Forderung nach Neufestsetzung der Bistumsgrenzen erhoben mit dem Ziel, die katholische Kirche der DDR nach der evangelischen nicht nur psychologisch, vielmehr auch rechtlich unabhängig von der Kirche in der Bundesrepublik zu machen. Plötzlich reihten sich selbst SED-Funktionäre in den Chor derer ein, die den Bischöfen politische Empfehlungen geben.

Vatikanisches Echo

Am 24. August vergangenen Jahres kam es dann zu der spektakulären Begegnung zwischen Ministerpräsident *Willi Stoph* und Kardinal *Alfred Bengsch*. Das relativ dürftige Kommuniqué über den Inhalt des Gesprächs sagte allerdings nichts darüber aus, daß Stoph seinem Gegenüber das Ansinnen vortrug, die katholische Kirche möge sich aus den letzten verbliebenen gesamtdeutschen Verklammerungen lösen und baldmöglichst einer veränderten Jurisdiktion ihre Zustimmung geben. Noch immer sind ja weite Teile des Gebiets zwischen Elbe und Oder kirchenrechtlich von den Bistümern Osnabrück, Fulda und Würzburg bzw. dem Erzbistum Paderborn abhängig, obgleich es zumindest den Ordinarien dieser Diözesen seit mindestens 10 Jahren verwehrt ist, ihre Gläubigen im andern Teil Deutschlands auch nur zu besuchen.

Die SED-Regierung hatte sich jedoch längst, ehe es zu der Unterredung mit dem Vorsitzenden der Berliner Ordinarienkonferenz kam, an Rom gewandt und dort ihre Anliegen zur Sprache gebracht. Sie bediente sich dabei, wie inzwischen durchsickerte, des vatikanischen Vertreters in Belgrad. Schon im Dezember 1972 war es am Rande der Vorkonferenz zur europäischen Sicherheitskonferenz in Helsinki auch zwischen DDR-Außenminister *Winzer* und dem Pro-Nuntius in Finnland, Erzbischof *Giuseppe Zabkar*, zu Kontakten gekommen.

Der Weg zur Neuregelung der Diözesen

Naturgemäß hat der Vatikan in dieser Sache auch die Bundesregierung, die Deutsche Bischofskonferenz und auch den Sprecher der Katholiken in der DDR, Kardinal *Bengsch*, konsultiert. Dabei geht es im wesentlichen um folgende Fragen: Welcher Art werden die Veränderungen sein, die die Kirche vornehmen kann, ohne entscheidende Interessen eines dieser Partner zu verletzen? Welchen kirchenrechtlichen Status wird West-Berlin erhalten? Läßt sich die Transaktion von Kirchensteuermitteln aus der Bundesrepublik zugunsten der Kirche in der DDR weiter fortsetzen? Wie gestaltet sich in Zukunft der diplomatische Kontakt zwischen der Kurie und der Ostberliner Regierung?

Die Bundesregierung, die die *Ostverträge* zu dem Zweck in Gang gebracht hat, das Verhältnis zur DDR zu normalisieren, hat sicher nichts dagegen einzuwenden, wenn der Vatikan vorsichtig „nachzieht". An die Substanz des Reichskonkordates zu rühren wird freilich weder Bonn noch Rom zum jetzigen Zeitpunkt opportun erscheinen. Dieser Fall wäre aber gegeben, würde man die in der DDR gelegenen Gebietsteile von Diözesen in der Bundesrepublik jurisdiktionell verselbständigen. Denkbar ist daher zum gegenwärtigen Zeitpunkt die „kleine Lösung", bei der lediglich die in Magdeburg und Schwerin residierenden Weihbischöfe zu *Administratoren* aufgewertet werden. Das könnte schon bald nach der Ratifizierung des Grundvertrags im Mai dieses Jahres geschehen. Erst später würde der Hl. Stuhl in den Gebieten — außer den genannten auch Erfurt und Meiningen — *Administraturen* errichten, um erst in einer dritten Stufe eine förmliche Neueinteilung der *Diözesen* in Deutschland vorzunehmen. Schon bei der Verwirklichung dieses Phasenplans wird es größter Behutsamkeit bedürfen, will der Vatikan nicht erneut — wie bei der Errichtung polnischer Bistümer in den Oder-Neisse-Gebieten — die westdeutschen Bischöfe verärgern und Unruhe unter den Katholiken in der Bundesrepublik hervorrufen.

West-Berlin dürfte weiterhin dem in Ost-Berlin residierenden Erzbischof Bengsch unterstehen, der diesen Teil seiner Diözese seit über 11 Jahren an drei bzw. vier Tagen im Monat mit Genehmigung der DDR-Behörden besuchen kann. Der SED-Regierung scheint vorläufig an einer Änderung dieser Situation wenig gelegen. Man darf auch annehmen, daß der west-östliche kirchliche Geldverkehr, seit vielen Jahren glatt und verschwiegen funktionierend, fortgesetzt werden kann, weil alle Beteiligten ein Interesse an ihm haben. Einen Nuntius in Ost-Berlin wird es auf längere Sicht keinesfall geben. Auch hier wäre das Reichskonkordat an einem entscheidenden Punkt tangiert. Die DDR ist sicher weniger an der Errichtung einer Nuntiatur in Ost-Berlin interessiert. Ob sich Kardinal Bengsch einen römischen Vertreter dieses Ranges wünscht, ist einstweilen ebenfalls fraglich. Der ranghöchste Bischof der DDR und Vorsitzende der Berliner Ordinarienkonferenz wird vermutlich vor allem darum besorgt sein, den kirchlichen Spielraum im pastoralen Bereich zu erweitern. Hier böte sich für Verhandlungen ein weites Feld. Es ließe sich beispielsweise denken, daß der Druck auf die 14jährigen in Sachen Jugendweihe zurückgenommen würde und daß sich die jetzt sehr eingeengten Chancen engagierter Christen, zur weiterführenden Oberschule oder gar zum Studium zugelassen zu werden, verbesserten — um nur zwei die Kirche bedrängenden Probleme zu nennen. Aber eine derartige Entwicklung entspricht nach Ansicht von DDR-Beobachtern keineswegs der ideologischen Strategie Erich Honeckers. Die Kirche wird daher auf der Hut sein müssen, daß sie am Ende langwieriger Verhandlungen nicht ganz mit leeren Händen dasteht.

Spaniens Bischöfe über Kirche und Staat

Das seit einem Jahr mit Spannung erwartete und vielumstrittene Dokument über die *Beziehungen zwischen Kirche und Staat* ist am 20. Januar 1973 von der Mehrheit der spanischen Bischöfe angenommen worden. Die Briefwahl, die nach einer längeren Überarbeitungsphase über die Endfassung des Textes entschied, hatte folgendes Ergebnis: von 83 Bischöfen enthielten sich vier der Stimme, 59 stimmten mit Ja, 20 mit Nein, womit das Dokument die nötige Zweidrittelmehrheit (53) erreicht hatte (vgl. Ecclesia, 27. 1. 73).

Ein Dokument mit langer Vorgeschichte

Das Dokument mit dem Titel „Die Kirche und die politische Gemeinschaft" hat eine lange *Vorgeschichte*. Es greift, wenn auch in sehr gemäßigter Form und mit erheblichen Abstrichen, die Beschlüsse der *Asamblea conjunta obispos-sacerdotes* vom September 1971 auf, in denen im Geist des Zweiten Vatikanums die Trennung von Kirche und Staat und beiderseitiger Verzicht auf alle Privilegien gefordert worden war (vgl. HK, Dezember 1971, 562 f.). Während die regierungstreue Presse über diese Versammlung nicht oder nur in verzerrter Form berichtete, gab die spanische Bischofskonferenz den Mehrheitsbeschlüssen der Klerusversammlung, die bis dahin nur konsultativen Charakter besaßen, ihre ausdrückliche Billigung und bezeichnete sie als „positive und dynamische Tat der spanischen Kirche" (vgl. HK, Januar 1972, 10). Auf ihrer Vollversammlung Anfang März 1972 beschlossen die Bischöfe, die Ergebnisse der

Asamblea conjunta in die Praxis zu überführen. Damit setzte die Überarbeitung des Textes in mehreren bischöflichen Kommissionen ein. Bei der nächsten Vollversammlung, Ende November/Anfang Dezember 1972 lag den Bischöfen eine erste Fassung des Textes, das Arbeitsdokument der Dreier-Kommission vor, der die Bischöfe *Jubany Arnau* (Barcelona), *Díaz Merchán* (Oviedo) und *Lopez Ortiz* (Sekretär der Bischofskonferenz), angehörten. Als dieser Textentwurf, der einen Umfang von 33 Seiten hatte, nicht die notwendige Stimmenmehrheit erreichte, mußte eine Siebener-Kommission gebildet werden, die noch vor dem Ende der Vollversammlung einen auf 18 Seiten gekürzten zweiten Textentwurf vorlegte. Dieser zweite Textentwurf mit dem Titel „Kirche und politische Ordnung" wurde von den Bischöfen mit einer Stimmenmehrheit von 59 : 14 als Grundlage für die Endfassung des Dokumentes angenommen (vgl. HK, Januar 1973, 10).

Der Text erhielt nicht nur in seiner Gesamtheit die Zweidrittelmehrheit, sondern wurde auch in den einzelnen Abschnitten, über die getrennt abgestimmt wurde, mit Mehrheit angenommen. Die größten Meinungsunterschiede betrafen den Einleitungs- und den Schlußteil (Kritik an der Sondergerichtsbarkeit, dem Mangel an Rechtssicherheit). Diese Teile erfuhren in der Endredaktion noch tiefgreifende Veränderungen. Besondere Sorgfalt erforderte auch die Überarbeitung der Textpassagen, die sich auf das katholische Unterrichtswesen, die „Konfessionalität" des Staates und auf die finanzielle Unterstützung der Kirche durch den Staat beziehen. Der Umfang des Textes erfuhr durch zahlreiche Zitate der Konzilsbeschlüsse, der römischen Bischofssynode und verschiedener päpstlicher Enzykliken eine erhebliche Erweiterung und betrug in der Endfassung 48 Seiten. Diese Endfassung wurde am 8. Januar an die Bischöfe verschickt und zur Briefwahl gestellt. Während dieser letzten Abstimmungsphase kursierten in der spanischen Öffentlichkeit Fotokopien der angeblichen Endfassung, die von regimefreundlichen Agenturen lanciert und später durch das Sekretariat der Bischofskonferenz als „unecht" bezeichnet wurden. Zahlreiche spanische und ausländische Zeitungen veröffentlichten Teile des Dokumentes vor seiner offiziellen Publikation.

Pluralismus unter Katholiken

Der Text des Dokumentes (vgl. den Wortlaut in Ecclesia, 27. 1. 73) gliedert sich in zwei große Teile: 1. *Die Kirche und die zeitliche Ordnung;* 2. *Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat.*

Während die konkrete Aussage des früheren Schlußteils in der Endfassung auf einige unverfängliche Formeln zusammengeschrumpft ist, verdient die *Einleitung,* in der die Notwendigkeit des Dokumentes durch die Bischöfe begründet wird, stärkere Beachtung. Der Episkopat nimmt darin Bezug auf die mit dem Zweiten Vatikanum begonnene innerkirchliche Reflexion über die Veränderungen auf dem wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Sektor der Gegenwart und auf das Ergebnis der römischen Bischofssynode, nicht zuletzt aber auf eine persönliche Ansprache Papst *Pauls VI.* vom 23. Juni 1969, in der dieser die spanischen Bischöfe aufgefordert habe, sich für den Fortschritt ihres Landes auf friedlichem Wege, für die Förderung der sozialen Gerechtigkeit einzusetzen und die Reformbestrebungen des Klerus, insbesondere der jungen Priester, in die richtigen Bahnen zu lenken. Die Antwort auf diese Mahnung des Papstes sei die Asamblea conjunta im September 1971 gewesen, die inhaltlich den eigentlichen Anstoß für dieses Dokument gegeben habe (Abs. 2, 3).

Das Dokument nennt die Veränderungen der spanischen Gesellschaft innerhalb der letzten Jahre, von denen Kirche und Staat sowie die Beziehungen zwischen beiden betroffen seien und die eine Revision dieser Beziehungen und ihrer bis in das sechste Jahrhundert zurückreichenden Tradition notwendig mache (Abs. 9).

Im Verständnis der Kirche im politischen und sozialen Bereich gebe es zum gegenwärtigen Zeitpunkt die unterschiedlichsten Positionen:

— „Einige wären geneigt, das Eingreifen der Kirche in den weltlichen Bereich zu akzeptieren, vorausgesetzt, daß dieses zur Rechtfertigung des bestehenden wirtschaftlichen, sozialen oder politischen Systems beiträgt.
— Andere postulieren das Eingreifen der Kirche zugunsten einer entstehenden politischen Oppositionspartei.
— Wieder andere verfechten die völlige Meinungsenthaltung der Kirche in diesen Dingen und beschuldigen Bischöfe und Priester, sie würden von ihrem eigentlichen Auftrag abweichen, wenn sie zu konkreten Situationen Stellung bezögen.
— Einige gestehen der Hierarchie das Recht zu, allgemeine Prinzipien zu predigen, aber sie sprechen ihr die Autorität ab, konkrete Fälle nach diesen Prinzipien zu beurteilen.
— Viele meinen, daß ihre persönliche politische und soziale Einstellung oder ihre konkreten Lösungsvorschläge die einzige Möglichkeit sind, die Soziallehre der Kirche in der Praxis zu verwirklichen.
— Es fehlen auch nicht die, die jedwedes totalitäre Verhalten von Gruppen oder Individuen, das im Gegensatz zur Gleichheit unter den Menschen und auf der Linie der Ausbeutung des einen durch den anderen steht, im Einklang mit der christlichen Botschaft sehen, etc.
— Und andererseits gibt es nicht wenige Christen, die ihrerseits, ohne auf die Lehre der Kirche zu hören, in der marxistischen Analyse das einzig brauchbare Instrument für die Erklärung der sozialen Ungerechtigkeiten sehen. Im systematischen Klassenkampf sehen sie den

einzigen Weg zu einer gerechteren Gesellschaft, ohne christliche Gegenargumente heranzuziehen."

Dieser Meinungspluralismus, der die Problematik der nachkonziliaren Etappe in Spanien kennzeichne, sei der tiefere Grund für die Artikulation einer offiziellen kirchlichen Stellungnahme, die gleichzeitig eine Orientierung für die Christen und einen Dienst an der politischen Gemeinschaft des Landes darstellen solle. (Abs. 11)

Zusammenarbeit in Unabhängigkeit

Der *erste Teil* des Dokuments bringt eine detaillierte *Definition der weltlichen Aufgaben der Kirche* und eine genaue Abgrenzung der möglichen weltlichen Option des Christen, um dann auf das Engagement der Hierarchie im Dienste der Gerechtigkeit und das politisch-soziale Engagement des Priesters einzugehen. Abs. 24 betont die „befreiende" Mission der Kirche, sich für die Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit einzusetzen und alle Formen der *Ungerechtigkeit* anzuprangern. Die *„prophetische Denunzierung"* (Abs. 29—31) von politischen und sozialen Mißständen wird als wichtige pastorale Aufgabe dargestellt, wogegen das „Schweigen aus falscher Klugheit" die Kirche zum Komplizen der Ungerechtigkeit und Sünde machen würde. „Wenn wir uns als Hirten verpflichtet sehen", heißt es wörtlich, „schwere Mißstände und Fehler im sozialen oder politischen Bereich aufzuzeigen, so sind wir weit entfernt, die Stabilität des weltlichen Systems zu untergraben, sondern tragen zu seiner Vervollkommnung und Stärkung bei. Die Denunzierung sozialer Sünden, wenn sie im Geist des Evangeliums, in reiner Unabhängigkeit und Wahrhaftigkeit erfolgt, trägt dazu bei, die Gesellschaft von allen Defekten zu befreien, die ihre festeste Grundlage unterhöhlen."

Das Hauptinteresse der Öffentlichkeit galt dem zweiten Teil des Dokumentes, das die von der Asamblea conjunta ausgesprochene Forderung nach der *Trennung von Kirche und Staat* in Spanien mit Berufung auf das Zweite Vatikanum bestätigt, nach dem die Kirche nicht an ein politisches, wirtschaftliches oder soziales System gebunden sein darf (Abs. 43). Die Formen der Zusammenarbeit von Kirche und Staat, wie sie zu einem früheren Zeitpunkt in Spanien gerechtfertigt gewesen seien, bedürften jetzt einer notwendigen Klärung. Zur Verdeutlichung heißt es: „Wonach wir streben, ist allein, soweit wir es vermögen, zur Überwindung eines gewissen Klimas von ‚Konfusionismus', wie er gegenwärtig besteht, beizutragen, und der nicht selten die *gesunde Zusammenarbeit und gegenseitige Unabhängigkeit, wie sie die Grundlage der Beziehungen zwischen Kirche und Staat bilden müssen,* trübt" (Abs. 49).

Schließlich geht das Dokument auf einige der *aktuellen Probleme* in den Beziehungen von Kirche und Staat ein. Die Bischofskonferenz erklärt eine Revision des Konkordates von 1953 für dringend notwendig, denn dieses entspreche „weder den Erfordernissen des Augenblicks noch der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils". Aus dessen Anwendung entstünden Schwierigkeiten, deren Lösung gleicherweise im Interesse des Staates als auch der Kirche stehen müsse. Die konkrete Lösung legt der spanische Episkopat ganz in die Hände des Vatikans und des Staates, legt aber beiden nahe, nach den Grundsätzen des Konzils zu verfahren (Abs. 51). In der Frage der „Konfessionalität" bleibt die Formulierung des Dokuments etwas in der Schwebe. Die Tatsache, daß Spanien ein „katholischer Staat" ist, beruht auf der Glaubenszugehörigkeit der Mehrheit der Bevölkerung und auf einer langen Tradition, die aber nach Ansicht der Bischöfe dem konziliaren Prinzip der Religionsfreiheit entgegensteht. Die Grundsätze der 1967 in Spanien gesetzlich festgelegten Religionsfreiheit sollten weiterentwickelt werden. Das Dokument spricht eines der Hauptprobleme und gleichzeitig Widersprüche der gegenwärtigen Situation an: der „katholische Staat" Spanien, dessen Gesetzgebung sich prinzipiell an der Kirche orientieren sollte, verharre in seiner Sozialgesetzgebung, die im Gegensatz zur Sozialdoktrin der Kirche steht (Abs. 56).

Verzicht auf Privilegien

Der Episkopat hatte sich bereits vor der Veröffentlichung des Dokumentes für den Verzicht auf jegliche Privilegien von seiten der Kirche und des Staates ausgesprochen. Das Dokument greift exemplarisch zwei dieser Privilegien heraus. Die Kirche ist bereit, auf das *Sonderrecht der Priester* bei der Strafverfolgung zu verzichten, beharrt aber darauf, daß die Entscheidung darüber, ob das Verhalten der Priester im Einklang mit dem Evangelium stehe oder nicht, der Kirche vorbehalten bleibt (Abs. 58). Dagegen solle die spanische Regierung auf ihr *Mitbestimmungsrecht* (Präsentations-Privileg) *bei der Ernennung von Bischöfen* verzichten, das bei den Gläubigen zur Konfusion über die Kompetenzen von Kirche und Staat beigetragen und die friedliche Zusammenarbeit beider Institutionen häufig gestört habe (Abs. 59). Was die *finanzielle Unterstützung der Kirche durch den Staat* betrifft, deren Entzug der Kirche in einer Rede des Vizepräsidenten *Carrero Blanco* im Dezember 1972 angedroht worden war, so stellt sie in den Augen der Hierarchie keineswegs ein Privileg dar, da sie ja nicht den Repräsentanten der Kirche zufließe. Sie sei vielmehr ein „Dienst an den Bürgern, bestimmt dazu, ihre religiöse Dimension weiterzuentwikkeln", denn der weitaus größte Teil der Gelder würde für Schulen, Krankenhäuser, Altenheime und Jugendzentren verwendet und stünde somit im Dienste des Gemeinwohls.

Auch die Bereitstellung staatlicher Mittel zur Unterstützung kirchlicher Schulen könne nicht als Privileg verstanden werden, da die Religionsfreiheit zu den menschlichen Grundrech-

ten gehöre, zudem habe die überwiegend katholische Bevölkerung Spaniens ein Recht auf katholische Schulen. Der Erziehungsbereich müsse als einer der Schwerpunkte einer gesunden Zusammenarbeit von Kirche und Staat betrachtet werden (Abs. 61).

Zu den überholten Privilegien zählen die Bischöfe indessen die *Präsenz kirchlicher Vertreter in politischen Institutionen,* ein Punkt, der in letzter Zeit immer wieder zu Differenzen zwischen den konservativen und progressiven Kräften des spanischen Episkopats geführt hatte. Hierzu heißt es abschließend: „Eine gesunde Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat, die notwendigerweise die gegenseitige Unabhängigkeit respektieren muß, läßt sich von seiten der für die kirchliche Gemeinschaft Verantwortlichen besser gewährleisten, wenn diese von jeglichen politischen Implikationen freibleiben. Daher scheint es uns angemessen, daß die zuständigen Instanzen die gesetzlichen Veränderungen herbeiführen, die erlauben, daß die gegenwärtige Präsenz von Kirchenvertretern in politischen und Regierungsorganen durch neue Formeln ersetzt werden, die die Freiheit der pastoralen Interessen der Kirche und ihre fruchtbare Zusammenarbeit mit dem Staat möglich macht" (Abs. 62).

Dokument der Vorsicht

Alles in allem ist dieses Grundsatzpapier der Bischöfe ein Dokument der Vorsicht, das das Mögliche an *Kompromißbereitschaft in den eigenen Reihen* widerspiegelt. Es dürfte die weiteren Verhandlungen über die Revision des Konkordats nicht erschweren, eher erleichtern, zumal es genügend Zeichen der Absprache und Übereinstimmung zwischen dem spanischen Episkopat und dem Papst gibt. In Spanien selbst aber bleibt das Klima zwischen Regierung und Kirche weiterhin gespannt. Das zeigt nicht nur die feste Haltung der Bischöfe in sozialen Fragen und das wiederholte Vorgehen gegen kirchliche Gruppen bei lokalen sozialen Konflikten, sondern ebenso die Tatsache, daß das in der Forderung der Respektierung der Personrechte und in der Kritik am autoritären Staat viel schärfere Papier *Justitia-et-Pax-Kommission* des Episkopats vom Dezember 1972 (vgl. HK, Januar 1973, S. 10) immer noch nicht im Wortlaut veröffentlicht werden durfte.

Golda Meir's Audienz bei Paul VI.

Die jüngste Europareise der israelischen Ministerpräsidentin Golda Meir zeichnete sich durch Unkonventionalitäten aus: Sie kam gegen den Willen des französischen Präsidenten Pompidou nach Paris zur Tagung der 2. Internationale, deren Vizepräsidentin sie ist; sie reiste nach Rom und wurde am 15. Januar von Papst Paul VI. in einer Privataudienz empfangen, deren Bedeutung umstritten bleibt, sie reiste nach Genf, um mit dem Staatschef der Elfenbeinküste Houphuët-Boigny zu konferieren, eine Begegnung, die vorher wiederholt dementiert wurde — angeblich aus Sicherheitsgründen. Solche Art unprotokollarischer Diplomatie ist in der Geschichte der Juden nicht außergewöhnlich und führte auch nicht selten zum Erfolg.

Wie kam die Audienz zustande?

Es ist nur schwer zu evaluieren, was die israelische Ministerpräsidentin veranlaßt hat, gerade jetzt nach Paris und besonders nach Rom zu reisen. Die Erklärung, daß diese Reise im Hinblick auf die kommenden Wahlen in Israel zu verstehen ist, leuchtet kaum ein, auch wenn der Besuch in Rom wenigstens in Israel Frau Meirs Ruf als unerschrockene Politikerin bestätigt haben mag. Die Vermutung, daß ein Zusammenhang zwischen der Paris-Reise und der Privataudienz beim Papst besteht, wird nur durch den Umstand gestützt, daß Frankreich der traditionelle Schirmherr der katholischen Interessen im Nahen Osten und so auch in Jerusalem ist und von jeher die Forderung nach einer Internationalisierung der Heiligen Stadt nicht weniger entschieden vertreten hat als der Vatikan.

Die Vorgeschichte der Audienz ist in ihren Einzelheiten nicht bekannt. Nach der Version Golda Meirs, die durchaus plausibel ist, wurde sie durch den israelischen Botschafter in Rom vermittelt, der ihr mitgeteilt habe, daß ein Audienzersuchen günstig aufgenommen werden würde. Zwischen der israelischen Botschaft in Rom und dem Vatikan bestehen zwar „Kontakte" und so auch zwischen der Regierung in Jerusalem und dem apostolischen Delegaten, doch hat der Vatikan Israel bisher noch nicht einmal *de facto* anerkannt, so daß eine Begegnung zwischen dem Papst und der Ministerpräsidentin nur in einer Privataudienz stattfinden konnte, um die verständlicherweise „ersucht" werden muß. Der israelische Botschafter in Rom *A. Najar* und Erzbischof *Casaroli* waren bei der Unterredung zugegen.

Nach dem Bericht Golda Meirs habe der Papst von einem „historischen Moment" gesprochen (Jerusalem Post Weekly 23. 1. 73). Nach einer anderen Version hieß es *„a historic visit"* (Jerusalem Post vom 16. 1. 73). Welche der beiden Versionen auch zutreffen mag, diese Bemerkung muß man bei allen nachträglichen Interpretationen dieses Treffens im Gedächtnis behalten, denn diese Evaluierung des Treffens reicht weit über die Gegenstände des Gespräches hinaus: Der Schutz der Heiligen Stätten, das arabische Flüchtlingsproblem und der Friede im Nahen Osten. In der Tat ist der erste Besuch einer israelischen Ministerpräsidentin im Vatikan selbst in einer Privataudienz ein historisches Ereignis —

aber es bestand kein zwingender Grund, dies zu sagen, wenn man es nicht als solches sehen wollte.

Harte vatikanische Stellungnahme

Die Nachricht über den Besuch wurde bereits am Tage vorher an die israelische Presse freigegeben, und diese feierte einen diplomatischen Erfolg — fast so gut wie eine De-facto-Anerkennung. Eher undiplomatisch hatte der Vizepremier *Allon* in einer Kabinettssitzung von einer „offiziellen Einladung" gesprochen (*Time* 29. Januar 73). Dies mußte wiederum die arabische Diplomatie auf den Plan rufen, für die das negative Verhältnis des Vatikans gegenüber Israel einiges Gewicht hat. Es mag auf diese beiden Umstände zurückzuführen sein, daß die mündliche Erklärung des Sprechers des Vatikans, *Federico Allessandrini,* äußerst hart, ja fast feindselig ausfiel. Dieser sagte u. a.: „Die Audienz wurde von Frau Golda Meir erbeten, die so ihre Reise nach Paris ausnutzen wollte, und ist nicht Gegenstand vorhergehender Abstimmung oder Programmierung gewesen. Die (Audienz) bedeutet weder, noch impliziert sie die geringste Änderung in den Ansichten des Heiligen Stuhles gegenüber den Problemen des Heiligen Landes ... Der einzige Grund für die Gewährung der Bitte Frau Meirs um diese Audienz war, daß der Papst es als seine Pflicht betrachtet, sich keine Gelegenheit entgehen zu lassen, für den Frieden zu handeln in Verteidigung der Menschenrechte und der Gemeinden zu agieren ... und den Schwächsten zu helfen, in erster Linie den Flüchtlingen von Palästina (vgl. Osservatore Romano, 15./16. 1. 73). Bei späterer Gelegenheit wurde bestätigt, daß Papst Paul VI. den Wortlaut der Verbalnote vorher gekannt und gebilligt hatte (la Croix 23. 2. 1973). Das amtliche Kommuniqué teilte lediglich mit, daß S. Heiligkeit entsprechend seiner humanitären Mission den Standpunkt des Heiligen Stuhles zum Problem der Flüchtlinge und der Gemeinden im Heiligen Land und zu dem der Heiligen Stätten dargelegt habe. Die Ministerpräsidentin habe den Wunsch nach Frieden unterstrichen, auf das Phänomen des Terrorismus hingewiesen und auf die besondere Lage der jüdischen Gemeinden in bestimmten Teilen der Welt.

In der arabischen Presse wurde die Mitteilung als eine „kalte Dusche" für Frau Meir gefeiert. In einem Teil der italienischen Presse wurde der wenig diplomatische Wortlaut gerügt, und die Ministerpräsidentin sah sich genötigt, in zahlreichen Interviews ihre persönlichen Eindrücke von dieser Audienz wiederzugeben, in Äußerungen, deren Schärfe der Allessandrinis in manchem entsprach. In einem Interview für die israelische Zeitung „Maariv" stellte sie fest, sie habe dem Papst gesagt, daß man nie wieder Juden in die Gaskammern führen würde und daß Israel alles tun würde, damit es nie wieder jüdische Flüchtlinge gebe und daß es auch heute keine jüdischen Flüchtlinge gebe, weil jeder Jude einen Ort hat, an den er gehen kann und als freier Bürger mit gleichen Rechten leben darf. „Ich fühlte, daß ich dies einem Mann des Kreuzes sagte, einem Mann, der das Haupt der Kirche ist, deren Symbol das Kreuz ist, unter dem durch all die Generationen Juden getötet wurden" (nach Jerusalem Post Weekly, 23. 1. 1973).

Die vat. Erklärung hat in Israel ziemliche Erregung ausgelöst, obgleich man auch dort Verständnis für die Nahostpolitik des Vatikans hat, welche die christlichen Minderheiten in den arabischen Ländern berücksichtigen muß. Und man gedenkt nicht ohne Dankbarkeit, daß die kirchlichen Institutionen in aller Stille mancherlei zum Schutz der jüdischen Minderheiten in den arabischen Staaten beigetragen haben. Es wird als diplomatischer Erfolg gewertet, daß bei dieser Unterredung (so wie schon seit einiger Zeit) nicht mehr von einer *Internationalisierung* Jerusalems die Rede war und daß die Bemühungen Israels um die Heiligen Stätten, um deren Erhaltung und den freien Zugang dazu gewürdigt wurden. In der Tat hat die israelische Regierung seit der Eroberung der Jerusalemer Altstadt mancherlei getan, um dieser Verantwortung gerecht zu werden. Da die Regierung keinen Wert darauf legt, diese zu verwalten, äußerte sie immer wieder die Bereitschaft, ihnen ein besonderes autonomes Statut zu gewähren, wobei allerdings nicht an exterritoriale Rechte gedacht ist. Über dieses Statut muß verhandelt werden, und dies ist trotz aller Rückschläge kein ungünstiger Ausgangspunkt für bessere Kontakte zwischen der israelischen Regierung und dem Vatikan.

Die Zukunft der Heiligen Stätten

Eine Regelung dieser Art kann jedoch nicht ausschließlich zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel gefunden werden: Die Grabeskirche z. B. wird von mehreren Konfessionen geteilt. Die konfessionellen Regelungen dürften auch heute noch große Schwierigkeiten bereiten, und die Ostkirchen haben bereits ihre Sorge zu erkennen gegeben, daß ihre Ansprüche bei einseitigen Verhandlungen mit dem Vatikan präjudiziert werden könnten (NC News Service 26. 1. 1973).

Der Status der Heiligen Stätten wird jedoch auch für eine jordanisch-israelische Friedensregelung von Bedeutung sein. Der Anspruch Jordaniens auf Ostjerusalem wird vor allem mit den dort befindlichen Heiligen Stätten des Islams begründet. Eine Regelung, bei welcher wenigstens die Omarmoschee einen exterritorialen Status mit besonderem Zugang erhielte, könnte eine Friedensregelung erleichtern. (Nur steht gerade die Omarmoschee auf eben dem Platz, auf dem bis vor 1900 Jahren der Tempel stand, und dieser Ort ist den Juden gewiß noch heiliger und teuerer als den Muslimen.) In jedem Fall aber wird eine Regelung, die für alle Konfessionen akzeptabel ist, eines der vielen Probleme dieses Landes lösen.

Bleibt der „historische Moment", denn man kommt heute in Israel nicht umhin, immer auch in einem geschichtlichen, und das heißt in einem verheißungs- und erfüllungsgeschichtlichen Bezugssystem zu denken, das von der Unzulänglichkeit des täglichen Lebens immer wieder verdeckt wird. Für Golda Meir war es zweifellos ein historischer Wendepunkt, daß ein israelisches Staatsoberhaupt dem Papst gegenübersaß. Ein Wendepunkt nach einer langen Leidensgeschichte, in der das Kreuz für sie und für viele andere ein Symbol der Verfolgung war — und da konnte leicht übersehen werden, daß dieser Wendepunkt für die katholische Kirche vielleicht schon einige Zeit zurückliegt. Ein solcher Wendepunkt muß fast zwangsläufig auf eine Linie gebracht werden mit der Eroberung der Altstadt von Jerusalem und dem Exodus der Juden aus Rußland, auf den keiner mehr recht zu hoffen wagte. Sicherlich befindet sich dieser Wendepunkt auf einer ganz anderen Ebene als der der normalen diplomatischen Beziehungen zwischen zwei souveränen Staaten, und gewiß paßt er besser in den Zusammenhang einer unkonventionellen oder gar — wie dieses Mal — protokollwidrigen Politik.

Gesellschaftliche Entwicklungen

Ist werdendes Leben kein Rechtsgut?

Zum Abtreibungsurteil des Obersten Bundesgerichts der USA

Die Entscheidung des Obersten Bundesgerichts der USA (Supreme Court) vom 22. Januar, eine Schwangerschaftsunterbrechung praktisch zur Privatsache jeder Frau zu erklären, kam für die meisten Amerikaner völlig überraschend. Sie löste eine Diskussion aus, die wohl noch für längere Zeit die Gemüter erhitzen und Maßnahmen sowie Gegenmaßnahmen hervorrufen wird. Mit einer Dreistufeneinteilung wollen die Obersten Bundesrichter den Straftatkomplex „Schwangerschaftsabbruch" fast total liberalisieren und damit möglichst den „Interessen" aller gerecht werden. Staatliche „Interessen" zum Schutz der Mutter und am „potentiellen Leben" stehen ihrer Meinung gleichberechtigt, aber zeitlich verschoben da. Mit fortschreitender Schwangerschaft gewännen beide Interessen an Bedeutung, und „an irgendeinem Punkt" werde die Entscheidung über die Wertigkeit schwierig. Deshalb soll gegen Ende des dritten Monats der Staat Möglichkeiten zur genaueren Umschreibung der notwendigen Voraussetzungen für eine Abtreibung erhalten, während gegen Ende des sechsten Monats (der Lebensfähigkeit) der Staat Schutz für den Fötus „aus logischer und biologischer Rechtfertigung" heraus geltend machen könne. Im Zweifelsfalle gelte aber auch in diesen letzten drei Monaten das Leben der Mutter (bei zu erwartender Gefährdung durch eine Geburt) als oberstes Gebot.

Die Bedeutung des Urteils liegt besonders darin, daß nun praktisch die Abtreibungsgesetze fast aller Bundesstaaten als *verfassungswidrig* deklariert sind und überprüft und abgeändert werden müssen. Der Entscheid des Obersten Gerichts der USA wurde mit sieben zu zwei Stimmen gefällt. Die auf Lebenszeit vom Präsidenten ernannten neun Obersten Bundesrichter beschäftigten sich seit November 1971 mit der Problematik. Ein Urteil war notwendig geworden, nachdem die Verfassungsmäßigkeit der Abtreibungsgesetze der Bundesstaaten Texas und Georgia durch Musterprozesse bestritten worden war. Ähnlich wie 30 andere Bundesstaaten sieht die bisherige Gesetzgebung von Texas Möglichkeiten für eine Abtreibung nur im Falle äußerster Gefährdung des Lebens der Mutter vor. In Georgia — und vergleichsweise in 12 weiteren Staaten — erlaubt das Gesetz bei Gefährdung des mütterlichen Lebens, bei voraussichtlichen körperlichen oder geistigen Schäden des Kindes sowie bei Schwangerschaften als Folge von Vergewaltigung und Inzest die Abtreibung. In der jetzigen Urteilsfindung des Obersten Bundesgerichts wird in der Hauptsache der Fall Texas aufgegriffen, während Georgia am Rande erwähnt wird, aber von der Grundsatzentscheidung mitbetroffen ist.

Begründung auf historisch

Der Oberste Bundesrichter *Harry A. Blackmun* erläuterte das Mehrheitsvotum. Doch trotz der umfangreichen Erklärung (Wortlaut in: National Catholic Reporter, 2. 2. 73) bleiben viele Fragen offen. Die Befürworter der weitgehenden Liberalisierung gestehen sogar in einzelnen

Punkten sowohl ihre fehlende Kompetenz als auch mangelnde gesicherte Daten für eine Beurteilung einzelner Kriterien ein. Dennoch bemühen sie sich, nach einleitenden, sehr allgemein gehaltenen Verweisen auf die Komplexität des Themas sowie auf die mit Emotionen geladene Diskussion über die Abtreibung je nach Kenntnis, Erfahrung, Philosophie, Religion und Einschätzung des Wertes von Leben und Familie, mit einem *historischen Rückblick* den Beweis zu erbringen, daß man aus der Geschichte nichts lernen könne, es sei denn, daß die Einstellung zur Abtreibung einem ständigen Wandel unterlag und daß die heute zur Debatte stehenden Abtreibungsgesetze der meisten US-Bundesstaaten gesetzlichen Änderungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entspringen.

Die Argumentation steht insofern auf äußerst schwachen Füßen, als lediglich festgestellt wird, es sei überliefert, daß die Perser gegen und die Griechen und Römer für Abtreibung waren und die „antike Religion Abtreibung nicht verwehrte". Über die Etappen „Eid des Hippokrates", Gewohnheitsrecht und englisches Recht gelangen die Richter schließlich in ihrem historischen Ausflug zur Geschichte des amerikanischen Rechts, wobei den beiden ersten Kapiteln für die spätere Urteilsbegründung größere Bedeutung zukommt. Mit ihrer Hilfe sollte nämlich der Beweis erbracht werden, daß sowohl die Argumente der ärztlichen Ethik als auch die der Kirchen angesichts ihrer Entstehungsgeschichte nicht ausschlaggebend und überzeugend sein können.

Die Ausführungen über den *Eid des Hippokrates* sind geradezu ein Verriß dieses „ethischen Führers des medizinischen Berufs". Ohne nähere Quellenangaben werden zwei verschiedene Übersetzungen herangezogen, denen zufolge sich der Arzt auch verpflichtet, keine Hilfestellung bei einer Abtreibung zu gewähren. Daran schließen die Richter die bewußt provozierende Frage an, weshalb Hippokrates dann nicht in seiner eigenen Zeit mit seiner Autorität die Abtreibung verhinderte. Nach einem als Kronzeugen herangezogenen verstorbenen Dr. Edelstein beruht diese Diskrepanz darauf, daß Hippokrates und sein Eid schon zu Lebzeiten umstritten gewesen sind. Während die Griechen im allgemeinen zumindest vor dem Zeitpunkt der Lebensfähigkeit des Kindes keine Hemmungen zur Abtreibung gezeigt hätten, unterstützte die pythagoräische Schule mit geradezu dogmatischer Verbissenheit die These von der „Belebung" vom Zeitpunkt der Empfängnis an. Abtreibung bedeutete für sie Zerstörung menschlichen Lebens. Das aufkommende Christentum habe im Einklang mit der pythagoräischen Ethik gestanden. Erst dadurch sei der Eid zum „Kernpunkt ärztlicher Ethik" und zur „Verkörperung der Wahrheit" geworden. Deshalb könne man nicht vom „Ausdruck einer absoluten Norm ärztlichen Verhaltens" sprechen.

In den Ausführungen über das *Gewohnheitsrecht* legen die sieben Bundesrichter dar, daß sich auf Grund der eigentlich nie beendeten Diskussion über die „Belebung" und „Beseelung" des Fötus allmählich die Meinung durchgesetzt habe, daß Abtreibung vor dem Zeitpunkt der ersten Kindsbewegung (zwischen der 16. und 18. Woche der Schwangerschaft) kaum einen einklagbaren Verstoß bedeute. Frühere sehr stark divergierende philosophische, theologische sowie zivil- und kirchenrechtliche Vorstellungen über den Beginn des Lebens hätten ein anerkanntes Gewohnheitsrecht für die Bestrafung von Abtreibung vor dem Termin der Kindsbewegungen („quickening") verhindert. Die christliche Theologie und das kanonische Recht seien früher zur Festlegung des „Beseelungs"-Termins am 40. Tag bei männlichen und am 80. Tag bei weiblichen Föten gekommen. Damit sei gleichzeitig die Übereinstimmung verbunden gewesen, daß vor diesem Termin der Fötus als Teil der Mutter anzusehen und seine Beseitigung nicht als Mord zu betrachten sei. Angesichts weiter bestehender Unsicherheit und fehlender empirischer Daten über die „Beseelung" und vielleicht dank einer Definition von Thomas von Aquin, der *Bewegung* als eines von zwei Prinzipien des Lebens definierte, habe man sich im Gewohnheitsrecht allmählich auf das Prinzip geeinigt, eigenständiges Leben vom Zeitpunkt der ersten Bewegungen an anzusetzen. Auch in die englische und später in die amerikanische Gesetzgebung (im Laufe des 19. Jahrhunderts) fand diese Theorie Eingang, meistens derart, daß Abtreibung vor dem „quickening" als Vergehen, Abtreibung danach jedoch als Totschlag geahndet wurde.

Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam man in den meisten Bundesstaaten von der Unterscheidung zwischen den beiden Perioden ab und verschärfte die Gesetzgebung. In den letzten Jahren kam es erstmals in einzelnen Staaten zur Überprüfung und teilweisen Liberalisierung der Gesetze. Die Staaten Alaska, Hawaii, New York und Washington sind die einzigen, die bereits seit geraumer Zeit Abtreibung fast völlig so legalisiert haben, wie es jetzt vom Bundesgericht als Norm erklärt wurde.

Nur ein Produkt der viktorianischen Zeit?

In der bisherigen Debatte über die Abtreibungsgesetze tauchten drei verschiedene Gründe als Erklärung der Verschärfung der Gesetze im 19. Jahrhundert und für ihr Fortbestehen bis zum heutigen Tage auf. Einmal wurden sie als Produkt der viktorianischen Zeit, gedacht zur Verhinderung von unerlaubtem sexuellem Verhalten, bezeichnet. Für die texanischen Gesetzgeber trifft dies allerdings schon deshalb kaum zu, weil darin nicht zwischen Verheirateten und Ledigen unterschieden wird. Sicherlich spielte auch das geschärfte Gewissen für die Verantwortung für das Leben der Mutter bei den damals bestehenden enormen Risiken einer jeden Abtreibung eine wichtige Rolle. Wenn man jedoch damals strikte staatliche Gesetze gegen die Abtreibung mit der großen Gefähr-

dung der Mutter (u. a. wegen fehlender septischer Voraussetzungen und ausreichender Vorsorge für ein Gelingen der Abtreibung) begründete, so kommen nun natürlich die Befürworter einer Liberalisierung mit dem gleichen Argument und verweisen auf die mittlerweile weitgehende perfektionierte Entwicklung der Medizin auf diesem Gebiet. Bei Abtreibungen in den ersten drei Monaten einer Schwangerschaft sei die Müttersterblichkeitsrate heute geringer als bei normalen Geburten. Die Bundesrichter leiten daraus eine veränderte Interessenlage des Staates ab, der nun lediglich in Form von vorsorglichen Maßnahmen für eine fachmännische und saubere Ausführung der Abtreibung zum Schutz der Mutter zu sorgen habe.

Den dritten Grund für die verschärften Gesetze der letzten hundert Jahre sehen die Richter in dem bewußtgewordenen staatlichen Interesse bzw. seiner Pflicht zum Schutz vorgeburtlichen Lebens. Diesen Schutz anerkennt das Bundesgericht unter gewissen Aspekten auch heute noch, ganz gleich wie die Debatte über den Beginn des menschlichen Lebens weitergeführt wird. Während der Verhandlung, bei der die unterschiedlichsten Gruppen zu Wort kamen, wurde auch darum gerungen, ob die Gesetze ursprünglich im Hinblick auf den Schutz der Mutter oder den Schutz des werdenden Lebens konzipiert waren. Einigung über diese Frage konnte allerdings nicht erzielt werden. Da sich im Laufe der Geschichte auch nur wenige Gerichtshöfe der einzelnen Staaten mit der Abwägung dieser beiden Rechtsgüter beschäftigt haben, sah sich das Oberste Bundesgericht in erster Linie veranlaßt, eine Entscheidung allein anhand der Verfassung zu fällen.

Fötus ohne personale Qualität?

Zur Erreichung dieses Ziels untersuchte das Gericht 1. inwieweit die Verfassung ein Recht auf eine persönliche *Privatsphäre* (personal privacy) und Freiheit über die eigenen Entscheidungen garantiert und 2. inwieweit einem Ungeborenen das Recht auf „Personsein" schon zugesprochen werden kann. In der ursprünglichen Verfassung findet sich das Recht auf „privacy" nicht, jedoch in einer Reihe späterer Grundsatzentscheidungen und Verfassungszusätzen (amendments). Besonders der 14. Zusatz gilt als Angelpunkt für die Entscheidung: „Kein Staat soll irgendein Gesetz verabschieden oder durchführen, das die Privilegien oder Freiheiten eines Bürgers der Vereinigten Staaten beschneidet; auch soll kein Staat ohne einen entsprechenden gesetzlichen Prozeß eine Person weder des Lebens, der Freiheit oder des Besitzes berauben noch irgendeiner Person in ihrem Jurisdiktionsbereich den gleichen Schutz vorenthalten."

Eben auf dieses Recht berufen sich nun Befürworter *und* Gegner. In der Urteilsbegründung wird nichts unterlassen, um den ganzen Katalog von Schaden und Nachteil aufzuzählen, die einer Mutter widerfahren können, wenn sie gegen ihren Willen ihr Kind austragen muß. Mit Berufung auf solche Schädigungen und die damit verbundene Freiheitsberaubung der Schwangeren durch staatliche Gesetzgebung forderten die Klageführenden die Bejahung des „absoluten Rechts" der Frau und die Berechtigung für sie, „ihre Schwangerschaft zu jedweder Zeit, auf jede Weise und aus jedem von ihr selbst gewählten Grund" abbrechen zu können. Dieser Forderung schloß sich das Gericht jedoch nicht an. Es konstatierte, „daß das Recht auf persönliche Privatsphäre die Entscheidung über eine Abtreibung einschließt, daß dieses Recht jedoch nicht uneingeschränkt gilt und mit wichtigen staatlichen Interessen in Einklang gebracht werden muß".

Mit Hilfe detaillierter Darstellungen der *embryonalen Entwicklung* versuchten die Gegner dieser einseitig zugunsten der Mutter vorgebrachten Argumente den Beweis zu erbringen, daß es sich beim Fötus bereits um eine „Person" handele, der man die gleichen Rechte zubilligen müsse. Allerdings — so heißt es in der Begründung des Urteils — waren die Anhänger dieser These nicht in der Lage, „einen Fall zu benennen, der beweist, daß der Fötus eine Person im Sinne des 14. Verfassungszusatzes ist". Mit philologischer Akribie zählen die Richter all die Stellen der Verfassung auf, an denen „Person" definiert wird. Die wichtigste Definition bezieht sich auf „Bürger" als „Personen, die in den Vereinigten Staaten geboren oder nationalisiert wurden". Als Ergebnis wird festgestellt, daß keine Erwähnung sich auf vorgeburtliche Rechte bezieht und somit dem Ungeborenen kein Rechtsanspruch als „Person" zugebilligt werden könne.

Diese Sicht ist keineswegs neu. Die Entwicklung in dieser Richtung — hin zur Theorie von der „Unperson" — läßt sich zumindest zurückverfolgen auf eine im Januar 1971 in Los Angeles abgehaltene Konferenz („Therapeutic Abortion: A Symposium on Implementation"), bei der die Redner peinlichst darauf bedacht waren, alle Ausdrücke zu vermeiden, die von der Sprache her Rückschlüsse auf etwas Menschliches bei den Ungeborenen zulassen könnten. So sollte „das abzutreibende Objekt" nicht „ungeborenes Kind", sondern „Produkt der Empfängnis" genannt werden und statt „Abtreibung" wurde der Ausdruck „postconceptive Familienplanung" empfohlen (vgl. *Paul Marx*, The Death Peddlers: War on the Unborn, St. John's University Press 1972).

Das Oberste Bundesgericht versuchte sich dadurch aus der Affäre zu ziehen, daß es sich an den fehlenden „Beleg" für ein Personsein klammerte und sich im übrigen unter Verweis auf die Uneinigkeit von Medizinern, Philosophen und Theologen in der Frage des *Beginns menschlichen Lebens* selbst von der Verpflichtung freisprach, von juristischer Seite her diese Frage überhaupt zu klären. Schließlich erschweren ihrer Meinung nach neue medizinische Erkenntnisse, die die Empfängnis eher als einen Pro-

zeß als ein einmaliges Ereignis auffassen sowie die „Pille für den Morgen danach", künstliche Befruchtung, Einpflanzung von Embryos und neuerdings künstliche Gebärmütter, ohnehin eine genaue Fixierung.

Die Autoren des Mehrheitsgutachtens verweisen darauf, daß außerhalb des strafbaren Abtreibungsbereichs das Gesetz bisher jegliche Theorie zurückgewiesen hat, die dem ungeborenen Leben (positive) Rechte zuspricht. Nach traditionellem Recht konnte z. B. niemand Entschädigung für Schaden verlangen, der einem Ungeborenen von außen zugefügt wurde, selbst wenn es lebend geboren wurde. Auch das Erbrecht gesteht dem Ungeborenen einen „Vormund" zu, doch hängt der Rechtsanspruch von der Geburt ab.

Kompetenzen überschritten?

Die beiden obersten Bundesrichter *William Rehnquist* und *Byron White* veröffentlichten gleichzeitig mit der Mehrheit ihr Minderheitengutachten gegen den Entscheid. White war der einzige der vier erst 1972 von Präsident *Nixon* ernannten neuen Bundesrichter, der gegen den Beschluß stimmte, obwohl man ihn ebenso wie die drei anderen Neulinge in die Reihe der „Konservativen" eingestuft und deshalb niemals dieses Abstimmungsergebnis erwartet hatte. Auch die Pro-Stimme des einzigen Katholiken unter den Richtern hat in katholischen Kreisen überrascht und teilweise harte Reaktionen hervorgerufen. Auffallend ist ferner, daß bei dieser wichtigen Entscheidung keine Frau mit abgestimmt hat.

Richter Rehnquist rügt vor allem, daß das Gericht seine *Kompetenzen überschritten* habe, da seine Schlußfolgerungen weit über den ursprünglich zur Debatte stehenden Fall (bei dem es sich wahrscheinlich um eine Abtreibung in den ersten drei Monaten handelte) hinausgehen. Er behauptet, das Gericht habe entgegen der überlieferten Tradition den Einzelfall lediglich als „Stützpunkt" für die Demonstration seiner Macht und seines Willens benutzt. Die Auslegung des Begriffs „privacy" sei willkürlich und in keiner Weise durch die Verfassung gedeckt. Schließlich habe es 1868 bei der Verabschiedung des 14. Zusatzartikels bereits in 36 Staaten Abtreibungsgesetze gegeben, doch sei bis zum heutigen Tage niemand auf die Idee gekommen, eine Verbindung zwischen dem damaligen Zusatz und der Abtreibungsfrage zu sehen. Im übrigen sei die Meinung über das „Recht" zur Abtreibung in der Bevölkerung keineswegs so verankert, wie das Gericht glauben machen will. Richter White kommt ebenfalls zu dem Schluß, daß weder in der Sprache noch in der Geschichte der Verfassung etwas zu finden sei, das das Urteil stütze. Der Gerichtshof habe vielmehr „neues Verfassungsrecht" verkündet. Ohne Grund und Autorität setze er dieses zum Kampf gegen die bestehenden Gesetze aller Bundesstaaten ein.

Die dem Obersten Bundesgericht von der Verfassung zuerkannte besondere Stellung läßt Grundsatzentscheidungen über die Verfassungsgemäßheit nicht nur zu, sondern schreibt dies sogar vor. Fragwürdig ist jedoch die bereits erwähnte Ausdehnung eines begrenzten Musterfalles auf den „Dreistufenplan". Bei anderen Mehrheitsverhältnissen kann ein einmal erfolgter Entscheid wieder rückgängig gemacht werden. Dies ist z. B. in bezug auf ein Urteil in der Rassenfrage geschehen. Dieser Musterfall wird besonders von der katholischen Kirche, die mehr als alle anderen Institutionen dem Urteil und seinen Folgen den Kampf angesagt hat, herangezogen.

Von katholischer Seite denkt man offenbar an die Herbeiführung einer *Verfassungsänderung*. Allerdings sind die Chancen dafür äußerst gering. Seit Verabschiedung der amerikanischen Verfassung 1776 gab es 4000 Versuche zur Änderung, jedoch nur 26 erhielten schließlich auch noch die notwendige Zweidrittelmehrheit aller Bundesstaaten. Nach Umfragen in der Bevölkerung zeigte sich vor dem Urteil ein zunehmender Trend für eine Liberalisierung, obwohl bei zwei Volksabstimmungen am 7. November 1972 mehr als 60% für die Beibehaltung der strengen Gesetze plädierten. Nach der Urteilsverkündung sanken die Stimmen der Befürworter beträchtlich — wahrscheinlich, weil der Entscheid doch weiter als erwartet ging. Die Präsidentschaftskandidaten Nixon und McGovern hatten sich im Wahlkampf übereinstimmend gegen eine bundeseinheitliche Regelung ausgesprochen. Besonders Nixon, der sich wiederholt äußerst präzise und uneingeschränkt gegen die Freigabe ausgesprochen hat, steht nun unter dem Druck, durch eine Verfassungsänderung den Spruch wieder rückgängig zu machen.

Die Diskussion über das Urteil wird verschärft durch die seit langem andauernden Dispute über die anzustrebende *Bevölkerungspolitik* der USA in der nächsten Zeit. Ein vom Präsidenten eingesetztes Gremium hatte im vorigen Jahr die „Null-Entwicklung" mit Kleinstfamilien und liberalisierter Abtreibung als vorrangiges Mittel für die Familienplanung vorgeschlagen. Mittlerweile gibt es viele Gegengutachten, die auf die Gefahren einer solchen Entwicklung aufmerksam machen.

Während sich die Befürworter der fast totalen Liberalisierung auf die praktische Durchführung der neuen Bestimmungen durch Einrichtung von Kliniken und Beratungsstellen vorbereiten, ist der positivste Beitrag der Kirchen derzeit ihre Alternative „Geburtsrecht", die allen Schwangeren Hilfe anbietet, eine eventuelle Adoption vorbereiten und aufklärend wirken soll. Allerdings machten eine unabhängige Nationale Laien-Bewegung bereits darauf aufmerksam, durch „Humanae vitae" habe sich die katholische Kirche eigentlich jeder Möglichkeit für eine echte Alternative beraubt. Es bleibt abzuwarten, wie sie sich in den kommenden Monaten aus dieser Zwickmühle befreien wird. *Norbert Sommer*

Der Mensch unter der Spannung des Bösen

Der „Zeitbericht" dieses Heftes besteht aus mehreren literarischen Gattungen. Die einzelnen Beiträge stehen für sich, sie sind auch nicht inhaltlich und formal aufeinander abgestimmt, doch bilden sie einen inneren Zusammenhang. An erster Stelle steht ein „Dokument" als Nachtrag: die Ansprache des Papstes vom 15. November 1972 über den „Teufel". In der Diskussion, die jene Ansprache auslöste, ist nicht immer text- und sinngetreu verfahren worden. Wir hielten es deshalb für richtig, den Wortlaut in eigener Übersetzung abzudrucken. Doch die Diskussion, die der Ansprache vorausging, die zum Teil auch ihr entfernter Anlaß war, und die Auseinandersetzung, die ihr in den letzten zwei Monaten folgte, ist von nicht geringerer sachlicher Bedeutung. Wir haben deshalb einen Bibelwissenschaftler — exegetisch ist primär das Thema, und Exegeten haben sich hauptsächlich an der Diskussion beteiligt —, den Alttestamentler Erich Zenger (bisher Theologische Hochschule Eichstätt, jetzt Universität Münster) um eine „Analyse" des theologischen Kontextes der Ansprache und um ein zusammenfassendes Fazit gebeten, in dem auch Anfragen an die Kritiker des Papstes enthalten sind, insbesondere die, ob die „Alternative" verbindliche Lehre — zeitgebundenes Weltbild im Blick auf die Existenz des Bösen nicht eine anthropologische und letztlich auch exegetische Vereinfachung sei. Dem Beitrag Zengers folgt ein „Interview" mit dem (ev.) Stuttgarter Psychotherapeuten Rudolf Affemann. Der Gesprächspartner dürfte unseren Lesern von verschiedenen Fernsehdiskussionen und speziell von unserem Bericht im letzten Heft (ds. Jhg., S. 65) über die Tagung deutscher Dogmatiker in München zum Thema „Erlösung und Befreiung" bekannt sein. Ziel des Interviews war es, das Phänomen Schuld als menschliche Verstrickung mit dem Bösen in seinen psychischen Verästelungen (einschließlich ihren gesellschaftlichen Bedingungen und Folgen) sichtbar zu machen. Ihre Kenntnis bzw. realistische Einschätzung ist ja eine wesentliche Voraussetzung einer sinnvollen Disposition zur Buße und Schuldvergebung im christlichen Sinne. Diesem letzten Thema gilt der „Bericht" des Tübinger Dozenten Gisbert Greshake über die gegenwärtigen Bemühungen um die pastorale Reform von Bußsakrament und Bußpraxis und deren theologische Implikationen. Es steht außer Frage — Greshake betont dies —, daß alle Reform der Bußpraxis der Weckung oder Ermöglichung von mehr Bußbereitschaft dienen muß oder vergeblich ist. Ohne auf die kirchliche Bußpraxis oder gar auf die engere Fragestellung nach dem Sinn der Beichte bezogen zu sein, geben gerade manche Passagen des Interviews eine notwendige ergänzende „Information" etwa im Blick auf die Bußbereitschaft. Als zusätzliche Information verweisen wir auf die „Dokumentation" von Walter Strolz zu dem jüngst veröffentlichten Briefwechsel von C. G. Jung, der Wesentliches über die Erfahrung des Bösen im Spannungsfeld von Religion und Tiefenpsychologie aussagt. Wir hoffen, daß wir mit diesen „Materialien zur Fastenzeit" insbesondere den Seelsorgern und Religionslehrern unter unseren Lesern Information und Anregung bieten können.

Paul VI.: Der Teufel ein lebendiges Wesen

Welches sind heutzutage die größten Bedürfnisse der Kirche? Wundert euch nicht und haltet unsere Antwort nicht für eine Vereinfachung oder gar für Aberglauben und für irreal: Eines der größten Bedürfnisse ist die Verteidigung vor jenem Übel, das wir den Teufel nennen. Bevor wir unseren Gedanken erläutern, laden wir euch ein, euch dem Licht des Glaubens bezüglich der Sicht des menschlichen Lebens zu öffnen. Es ist eine Sicht, die von diesem Beobachtungsstand aus sich ungeheuer weitet und in ungewöhnliche Tiefen vordringt. Das Bild, das wir mit einem globalen Realismus betrachten sollen, ist in der Tat sehr schön. Es ist das Werk der Schöpfung, Gottes Werk, das Gott selbst als den äußeren Spiegel seiner Weisheit und Macht in seiner substantiellen Schönheit bewundert hat (vgl. Gen 1, 10). Sodann ist sehr interessant das Bild der dramatischen Geschichte der Menschheit, aus der die Heilsgeschichte emportaucht, die Geschichte Christi, die Geschichte unserer Erlösung mit ihren großartigen Schätzen der Prophetie, der Heiligkeit, des zur Übernatur erhobenen Lebens (vgl. Eph 1, 10). Wenn man dieses Bild zu betrachten versteht, so kann man nur voller Bewunderung sein (vgl. St. Augustinus, Soliloquia): Alles hat einen Sinn, alles hat ein Ziel, alles hat eine Ordnung, und alles läßt eine Transzendenz-Gegenwart erkennen, ein Denken, ein Leben und endlich eine Liebe, so daß das Universum in dem, was es ist, und in dem, was es nicht ist, sich als ein begeisternder und berauschender Durchgang zu etwas noch Schönerem und Vollkommenerem darstellt (vgl. 1 Kor 2, 9; 13, 12; Röm 8, 19—23). Die christliche Vision des Kosmos und des Lebens ist also triumphal

optimistisch; und diese Vision rechtfertigt unsere Freude und unseren Lebensdank, durch den wir, Gott lobend, unser Glück besingen (vgl. das „Gloria" der Messe).

Was die Bibel lehrt

Aber ist dieses Bild vollständig? Und ist es genau? Bedeuten uns die Mangelerscheinungen in der Welt nichts? Die Dysfunktion der Dinge in bezug auf unsere Existenz? Der Schmerz, der Tod, die Bosheit, die Grausamkeit, die Sünde: mit einem Wort — das Übel? Und sehen wir nicht, wieviel Übel in der Welt ist; besonders wieviel moralisches Übel, das, wenn auch in verschiedener Weise, gegen den Menschen und gegen Gott zugleich sich richtet? Ist dies etwa nicht ein trauriges Schauspiel, ein unerklärliches Geheimnis? Und sind nicht wir, gerade wir, als Diener des Wortes Künder des Guten, am empfindsamsten und fühlen uns am meisten irritiert angesichts der Erfahrung des Übels? Wir finden es im Bereich der Natur, wo so viele seiner Erscheinungsweisen uns eine Unordnung anzuzeigen scheinen. Wir finden es sodann im menschlichen Bereich, wo wir der Schwäche, der Gebrechlichkeit, dem Tod und noch Schlimmerem begegnen. Es ist ein doppeltes widersprüchliches Gesetz: das eine möchte das Gute, das andere aber ist zum Bösen geneigt: die Qual, die der heilige Paulus in demütigender Weise offenbar macht, um die Notwendigkeit und das Glück einer Heilsgnade zu demonstrieren, die von Christus gebracht worden ist (vgl. Röm 7). Und bereits der heidnische Dichter hatte diesen inneren Konflikt im Menschen selbst angezeigt: „video meliora proboque, deteriora sequor — ich sehe das Gute und billige es, folge aber dem Schlechten" (Ovid, Met. 7, 19). Wir stoßen auf die Sünde, auf die Perversion unserer menschlichen Freiheit und tiefe Ursache des Todes, weil sie von Gott, der Quelle des Lebens, wegführt (Röm 5, 12). Und diese ist ihrerseits Gelegenheit und Wirkung des Einbrechens eines finsteren und feindlichen Agenten in uns und in unsere Welt, nämlich des Teufels. Das Übel ist hier nicht mehr nur bloß ein Mangel, sondern eine Wirkkraft, ein lebendiges, geistiges Wesen, das pervertiert ist und selbst pervertiert: eine schreckliche, eine geheimnisvolle und furchterregende Realität.

Wer sich weigert, diese als existent anzuerkennen, verläßt den Kreis der biblischen und kirchlichen Unterweisung. Desgleichen der, der ein für sich stehendes Prinzip daraus macht, das nicht wie jede andere Kreatur von Gott seinen Ursprung hat. Desgleichen, wer sie zu einer Pseudorealität erklärt, zu einem personifizierten Gedanken- und Phantasieprodukt zur Erklärung unbekannter Ursachen unseres Unglücks. Das Problem des Übels wird, wenn man es in seiner Komplexität und in seiner Absurdität für unser einseitiges rationales Denken sieht, geradezu zur Qual. Es bildet die größte Schwierigkeit für unser religiöses Verständnis des Alls. Nicht umsonst litt der hl. Augustinus jahrelang darunter: „Quaerebam unde malum, et non erat exitus — ich suchte danach, woher das Übel kommt, und fand keine Lösung" (Confessiones VII, 5, 7, 11 usw.; P.L. 32, 736, 739).

Von daher also kommt die Bedeutung, die die Wahrnehmung des Bösen für unser korrektes christliches Welt-, Lebens- und Heilsverständnis hat. Denken wir zunächst an den Beginn der Verkündigung des Evangeliums, an den Anfang des öffentlichen Lebens Jesu! Wer erinnert sich nicht an jene bedeutungsdichte Seite, an die dreifache Versuchung Christi? Und dann an die vielen biblischen Episoden, in denen der Teufel die Wege des Herrn kreuzt und in seinen Lehrunterweisungen auftaucht (z. B. Matth 12, 43)? Und wie sich nicht erinnern, daß Christus sich dreimal auf den Teufel als auf seinen Widersacher bezog und ihn dabei als den „Fürsten dieser Welt" (Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11) bezeichnete? Der Einbruch dieser unheilvollen Gegenwart wird an sehr vielen Stellen des neuen Testamentes signalisiert. Paulus nennt ihn den „Gott dieser Welt" (2 Kor 4, 4) und macht uns aufmerksam auf den Kampf im Dunkeln, den wir Christen nicht nur mit einem einzigen Dämon, sondern mit einer furchterregenden Vielzahl zu führen haben: „Ziehet also an die Waffenrüstung Gottes, damit ihr bestehen könnt gegenüber den Anschlägen des Teufels! Wir haben ja nicht zu kämpfen gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister des Bösen in den Lüften" (Eph 6, 11—12). Daß es sich nicht nur um einen, sondern um viele Teufel handelt, zeigen uns verschiedene Stellen in den Evangelien (Luk 11, 21; Mark 5, 9). Aber einer ist das Haupt: Satan, der Widersacher, der Feind. Und mit ihm sind viele, alles Geschöpfe Gottes, aber gefallene, weil sie sich aufgelehnt hatten und verdammt wurden (vgl. Denzinger-Schönmetzer 800; 428): alles eine geheimnisvolle, durch ein äußerst unglückliches Geschehen gestörte Welt, von der wir sehr wenig wissen.

Der Feind, der Unkraut sät

Wir kennen immerhin viele Dinge aus dieser diabolischen Welt, die mit unserem Leben und mit der ganzen menschlichen Geschichte zu tun haben. Der Teufel steht am Ursprung des ersten Falles der Menschheit. Er war der hinterhältige und fatale Verführer zur ersten Sünde, der Erbsünde (Gen 3; Weish 1, 24). Durch jenen Fall Adams gewann der Teufel eine gewisse Herrschaft über den Menschen, von der nur die Erlösung Christi uns befreien kann. Es ist das Geschichte, die immer noch andauert: Denken wir an die Tauf-Exorzismen und an die häufigen Hinweise der Heiligen Schrift und der Liturgie auf die aggressive und unterdrückende „Macht der Finsternis" (Luk 22, 53; Kol 1, 13). Er ist der Feind Nummer eins, der Versucher par excellence. Wir wissen so, daß dieses dunkle

und verwirrende Wesen tatsächlich existiert und daß er immer noch mit hinterhältiger Finesse am Werk ist. Er ist der geheime Feind, der Irrtümer und Unglück in die menschliche Geschichte sät. Denkt nur an die befreiende evangelische Parabel vom guten Saatkorn und vom Unkraut. Sie bildet eine zusammenfassende Erklärung für die Unlogik, die unsere widersprüchlichen Wechselfälle zu beherrschen scheint: „Der Menschenfeind hat das getan" (Matth 13, 28). Er ist „der Mörder von Anbeginn, der Vater der Lüge", wie ihn Christus definiert (vgl. Joh 8, 44—45); er ist der sophistische Fallensteller für das sittliche Gleichgewicht des Menschen. Er ist der heimtückische und schlaue Verzauberer, der über die Sinne, über die Phantasie, über die Begierlichkeit, über die utopische Logik oder über ungeordnete soziale Beziehungen sich in das Spiel unserer Handlungen einzumischen versteht, um dort Verfehlungen Eingang zu verschaffen, die ebenso schädlich sind, wie sie unseren physischen und psychischen Strukturen oder unseren instinktiven und tieferen Regungen zu entsprechen scheinen.

Wie der Teufel auf einzelne Personen, auf Gemeinschaften, auf ganze Gesellschaften oder auf Ereignisse Einfluß nehmen kann, dies wäre ein sehr wichtiges Kapitel katholischer Lehre, das von neuem studiert werden müßte, obwohl es heute wenig Beachtung findet. Manche glauben nämlich in psychoanalytischen und psychiatrischen Studien oder in spiritistischen Erfahrungen, die heutzutage in einigen Ländern leider sehr verbreitet sind, einen ausreichenden Ersatz dafür zu finden. Sie fürchten, man könnte in alte manichäische Theorien zurückfallen oder aus Angst phantastischen und abergläubischen Abschweifungen verfallen. Man gibt sich heute lieber stark und vorurteilsfrei, man will Positivist sein, obgleich man dann häufig magischen oder folkloristischen Praktiken Glauben schenkt, oder noch schlimmer: man öffnet die eigene Seele, die getauft ist, die so viele Male die Eucharistie empfangen hat und Wohnstatt des Heiligen Geistes ist, dem freien Spiel der Sinne, den schädlichen Erfahrungen mit dem Rauschgift oder auch den ideologischen Verführungen modischer Irrwege. Das sind Ritze, durch die der Böse leicht eindringen und die menschliche Mentalität verändern kann. Es ist nicht gesagt, daß jede Sünde einer Einwirkung des Teufels zu verdanken ist (vgl. S. Th. 1, 104. 3). Aber es ist auch wahr, daß, wer nicht mit einer gewissen moralischen Strenge über sich wacht (vgl. Matth 12, 45; Eph 6, 11), sich dem „Geheimnis der Bosheit" aussetzt, von dem der hl. Paulus spricht (2 Thess 2, 3—12), und der unser Heil als Alternative zum Problem werden läßt.

Erlöse uns von dem Bösen

Unsere Lehre wird hier unsicher, verdunkelt gleichsam wie durch die Finsternis selbst, die den Teufel umgibt. Aber unsere Neugier, die durch die Gewißheit seiner vielfachen Existenz geweckt wird, berechtigt zu zwei Fragen: Gibt es Zeichen der Präsenz diabolischer Einwirkung und wenn, welche? Und welches sind die Mittel gegen eine solch hinterhältige Gefahr?

Die Antwort auf die erste Frage verlangt sehr viel Zurückhaltung, auch wenn die Zeichen Satans manchmal überdeutlich werden (vgl. Tertullian, Apologie 23). Man kann von seinem unseligen Wirken dort ausgehen, wo Gott radikal, mit Finesse und in absurder Weise geleugnet wird, wo die Lüge sich heuchlerisch und machtvoll durchsetzt gegen die offenkundige Wahrheit, wo die Liebe ausgelöscht ist von einem kalten und grausamen Egoismus, wo der Name Christi mit bewußten und aufwieglerischem Haß bekämpft wird (vgl. 1 Kor 16, 22; 12, 3), wo der Geist des Evangeliums verkehrt oder verleugnet wird, wo die Verzweiflung sich als letztes Wort behauptet usw. Aber das wäre eine zu weitläufige und schwierige Diagnose, die wir jetzt nicht zu vertiefen und zu erhärten wagen. Sie ist aber für alle nicht ohne dramatisches Interesse, dem auch die moderne Literatur berühmte Seiten gewidmet hat (vgl. z. B. die Werke von Bernanos, in der Studie von Ch. Moeller, Littérature du XX siècle I, S. 397 ff.; P. Macchi, Il volto del male in Bernanos; vgl. sodann Satan, Études Carmélitaines, Desclee de Brouver, 1948). Die Frage des Bösen bleibt eines der größten und ständigen Probleme für den Menschen, auch nach der sieghaften Antwort, die Jesus Christus gibt. „Wir wissen", schreibt der Evangelist Johannes, „daß wir aus Gott sind, die ganze Welt aber liegt im Bösen" (1 Joh 5, 19).

(Nun aber) die andere Frage: Welche Verteidigung, welches Heilmittel ist dem Einwirken des Teufels entgegenzusetzen? Die Antwort ist hier leichter zu geben, auch wenn ihre Verwirklichung schwierig bleibt. Wir könnten sagen: Alles, was uns vor der Sünde schützt, bewahrt uns dadurch von selbst auch vor dem unsichtbaren Feind. Die Gnade ist die entscheidende Verteidigung. Die Unschuld gewinnt etwas von Festigkeit. Und dann denke jeder daran, wie sehr die apostolische Unterweisung mit der Waffenrüstung eines Soldaten die Tugenden symbolisiert, die den Christen unverwundbar machen können (vgl. Röm 13, 12; Eph 6, 11, 14, 17; 1 Thess 5, 8). Der Christ muß kämpferisch sein, wachsam und tapfer (1 Petr 5, 8); und er muß manchmal zu besonderen aszetischen Übungen greifen, um gewisse teuflische Gefahren zu beseitigen. Jesus gibt den Hinweis, indem er „Gebet und Fasten" (Mark 9, 29) als Heilmittel nennt. Und der Apostel deutet die „via maestia" an, an die man sich halten soll: „Laß dich nicht überwinden vom Bösen, sondern überwinde das Böse mit dem Guten" (Röm 12, 21; Matth 13, 29). Im Wissen um die gegenwärtigen Widrigkeiten, in denen die Menschen, die Kirche, die Welt sich bewegen, werden wir bemüht sein, der Bitte unseres Hauptgebetes Sinn und Nachdruck zu geben: „Vater unser . . . erlöse uns von dem Bösen!"

Kein Bedarf für den Teufel?

Zum Kontext der Papstansprache vom 15. 11. 1972

Die „Vorgeschichte" der Papstrede dürfte 1966 begonnen haben. Damals hatte der französische Dominikaner Christian *Duquoc* in der Zeitschrift „Lumière et Vie" unter dem Titel „Symbole ou réalité?" die traditionellen Vorstellungen über Existenz und Wirken des Satans aus humanwissenschaftlichen und exegetischen Gründen in Frage gestellt. Der Artikel, dessen deutsche Übersetzung in der Zeitschrift „Theologie der Gegenwart" (9, 1966, 187—192) erschien, kam zu dem Ergebnis: „Der Theologe kann Philosoph sein; er ist aber nicht zuerst Philosoph. Er kann nicht aufgrund von Reflexion die personale Existenz des Satans leugnen oder bejahen . . . Und das Böse in der Welt ist durch den Menschen genügend begründet, so daß es nicht nötig ist, zu einem Wesen Zuflucht zu nehmen, das außerhalb der Welt ist. Einzig und allein das Wort Gottes macht es mir möglich, zu dieser unsichtbaren Welt vorzudringen. Wenn das christliche Gewissen heute daran zweifelt, daß das Wort Gottes die personale Existenz des Satans behandelt, wenn dieses gleiche Gewissen mit einem gewissen Recht denkt, daß alle biblischen Angaben über die bösen Geister aus einem Weltbild stammen, das der Offenbarung als Rahmen dienen mußte, von ihr aber als solches nicht in seiner Richtigkeit garantiert wird, so kann der Theologe nur die Bedeutung dieser Symbole für uns aufhellen, indem er versucht, in die Frage der Autorität der Bibel Klarheit zu bringen. Er kann hingegen nichts Sicheres über die Existenz eines geistig personalen Bösen aussagen. Aus Achtung vor dem Wort Gottes und seinen Hörern will der Theologe in der derzeitigen Unsicherheit des christlichen Bewußtseins nicht durch die Offenbarung etwas beglaubigt sehen, von dem er selber nicht sicher ist, daß sie dafür bürgen kann . . ." „Das Problem wird aufgeworfen. Man kann es nur langsam lösen, mit Hilfe des Bewußtseins der Kirche, in der Treue zur Bibel und in den Weisungen der höchsten Lehrautorität."

Die vorausgegangene Diskussion

Im Anschluß an Duquocs Aufsatz veröffentlichte „Theologie der Gegenwart" zwei Stellungnahmen (193—196). Der Würzburger Neutestamentler *Rudolf Schnackenburg* gibt Duquoc darin recht, „daß die Beantwortung der tiefer greifenden Fragen, die er aufwarf, nicht in die Zuständigkeit des Exegeten, sondern des Dogmatikers (letzthin des kirchlichen Lehramtes) fällt". Die Existenz personaler Geister (gefallener Engel) als unveräußerlicher Bestand der Offenbarung sei eine dogmatische Aussage, die als solche zu begründen sei; ob die Gegenposition exegetisch fundiert sei, wage er nicht zu entscheiden. Seinen persönlichen theologischen Standort, der ihn nicht hindere, auch für andere Auffassungen offen zu sein, umschrieb er: „Auch nach unserem heutigen Weltverständnis bleibt es, so scheint mir, durchaus möglich, an der Existenz geistiger, realer, personaler ‚Mächte und Gewalten' festzuhalten, ja kann dies zu einem wahren und vollen Verständnis von Welt und Geschichte entschieden beitragen." Deutlich ablehnend war die Stellungnahme des 1971 verstorbenen Passauer Dogmatikers *Alois Winklhofer,* Autor des 1961 erschienenen Werkes „Traktat über den Teufel". Die von ihm formulierte Frage „Ist Satan . . . eine personifizierte Wirklichkeit des Bösen oder eine personale böse Wirklichkeit?" beantwortet er: „Man kann *den* Bösen nicht entpersonifizieren, indem man ihn zu einer Personifikation, zu einem Symbol, zu einer Funktion im Sinn eines menschgeborenen, wenn auch überindividuell wirksamen Bösen macht, ohne in Gefahr zu kommen, Strukturen der biblischen Heilstheologie zu verletzen, eine ganze Dimension geistlicher Wirklichkeiten und christlicher Theologie aufzuheben und das kirchliche Lehramt in Frage zu stellen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß es für die christliche Theologie der Einsturz eines funktional für ihre Architektur sehr wichtigen Bauelementes wäre, wenn man den personal Bösen aus ihr herausnähme. Die Faktizität desselben scheint feststehen zu müssen, wenn man auch seine innere Notwendigkeit nicht einzusehen vermag."

Die bei Duquoc (und bei dem Exegeten *Marie-Émile Boismard,* der im gleichen Heft von „Lumière et Vie" in einem Beitrag „Satan nach dem Alten und Neuen Testament" vor allem mit Hinweis auf die Vaterunserbitte „Erlöse uns von dem Bösen" nicht daran zweifele, daß Jesus öfters zu seinen Jüngern von Satan als einer Person sprach) noch in der Schwebe gebliebene Frage, ob die alttestamentlichen Aussagen über den Satan verbindliche Lehre oder nur unverbindliches Weltbild sind, wurde 1969 vom Tübinger Alttestamentler *Herbert Haag* in seinem Büchlein „Abschied vom Teufel" nicht nur für die Bibel, sondern für die gesamte Tradition unmißverständlich entschieden: Die Gestalt des Teufels gehört einem überholten Weltbild an; wir sollten ihm ein für allemal den Abschied geben. Der Satan sei für das Alte Testament „nur ein später Notbehelf . . ., um für das Böse in der Welt eine einigermaßen plausible Erklärung zu bieten" (37). Er sei eine Konstruktion der nachexilischen Theologen Israels, mit der sie Jahwe als den Verursacher des Bösen, wie dies noch der frühe Jahweglaube bekannt hatte (vgl. 2 Sam 24, 1; Jes 45, 7), aus seiner Verantwortung entließen. Und die neutestamentlichen Vorstellungen über Satan und Dämonen spiegelten lediglich das dämonologisch verseuchte Weltbild der damaligen jüdisch-hellenistischen Welt wider, von dem das NT sich letztlich gerade absetzen will. Es „läßt sich unschwer erkennen, daß es nicht die Lehrabsicht der neutestamentlichen Schriften sein kann, den Menschen aller Zeiten und Zungen den damaligen jüdischen Dämonenglauben als verbindlich vorzulegen. Ein solcher wäre nach wie vor nur ein Ausweg, und ein schlech-

ter Ausweg, um die Herkunft des Bösen zu erklären. Denn was wäre damit geholfen? Das Problem würde nur verschoben, aber nicht gelöst" (51). Der biblische „Satan" sei die (darstellerische) Personifizierung der Sünde. An allen Stellen des NT, an denen „Satan" oder „Teufel" steht, könne man ebensogut „die Sünde" oder „das Böse" lesen. Der Mensch sei „nicht zwischen Gott und Teufel gestellt, sondern zwischen Sünde und Gnade" (53). Dabei geht es „immer um persönliche Beziehungen: um das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Mitmenschen, zum Bruder. Wenn ich mein Herz vom Du abwende und auf mich selbst zurücknehme — das ist Sünde. Nicht ein Satan von außen her ist es, sondern unser eigenes Herz, von dem die Sünde kommt . . . Immer, wenn wir uns zu entscheiden haben, ob wir das Gute oder das Böse tun wollen, geht es um eine Entscheidung für oder gegen die Liebe. In der Liebe aber kann es immer nur um das Du und das Ich gehen, da hat kein Dritter seine Hand im Spiel" (58). Warum sich der Mensch so oft für das Böse entscheidet, sei das mysterium iniquitatis: „Die Sünde ist und bleibt ein Mysterium, aber sie bleibt ein solches mit und ohne Teufel" (52). Entsprechend werde der Sieg Jesu über Sünde und Tod immer wieder Wirklichkeit in dieser Welt: „Nicht irgendwo oder durch irgendwen wird die Sünde besiegt, sondern durch Christus in uns und durch uns" (72), wenn Liebe verwirklicht wird. „Wir spüren, hier ist kein Platz mehr für einen Teufel. Was sich hier abspielt, spielt sich zwischen Gott und dem Menschen allein ab" (72).

Die Reaktion auf die Papstansprache

Die umfangreichste Reaktion auf die Papstansprache kam aus dem Vatikan selbst. Nach gut einem Monat brachte der *Osservatore Romano* am 17. Dezember (also knapp vor Weihnachten!) zwei volle Seiten zum Thema Teufel. Wenn man dem gewöhnlich gut informierten römischen Korrespondenten des „National Catholic Reporter" (19. 1. 1973) glauben darf, war es für den „Theologen vom Dienst" des Osservatore, den Franziskaner *Gino Concetti*, nicht gerade einfach, die zwei Seiten mit in Auftrag gegebenen Stellungnahmen prominenter römischer Theologen zu füllen. Das theologische Gefälle zwischen den beiden Beiträgen Concettis (der erste Beitrag kommentiert die Reaktionen der Öffentlichkeit auf die Ansprache Pauls VI., der zweite kommentiert „die springenden Punkte des Lehramts Pauls VI.", d. h. der Rede) und den übrigen, die viel zurückhaltender und teilweise geradezu ausweichend sind (dies gilt vor allem für die Stellungnahmen von *Silverio Zedda*, Professor für Biblische Exegese an der Päpstlichen Universität Gregoriana, und von *Pietro Rossano*, Untersekretär des Sekretariats für die Nichtchristen), ist auch jetzt noch offenkundig. Der Hauptwert des mit „Reazioni" überschriebenen ersten Beitrags von Concetti liegt vor allem darin, daß er deutlich ans Licht bringt, wem die römische Aktion vor allem gilt. Entsprechend vatikanischer Praxis wird zwar kein Name genannt, dafür aber wird „einer" (uno) zitiert: die Zitate stammen samt und sonders aus Haags „Abschied vom Teufel". Folgende zwei Sätze werden ausdrücklich zurückgewiesen: „Die Satansaussagen des Neuen Testaments gehören nicht zur verbindlichen Botschaft, sondern nur zum unverbindlichen Weltbild der Bibel" (47). „Die Lehre von einer Engelsünde und einem Engelsturz beruht auf einem Mythos" (51). Die Position Haags erhält die Verdikte „neue Hermeneutik biblischer Texte", „rationalistisch", „entmythologisierend", „relativistisch". Scharf wird moniert, daß die Sünde in Haags Position gerade kein „Geheimnis" bleibe, „mit oder ohne Teufel" (vgl. 52). Ohne den Teufel reduziere man die Sünde auf eine bloße abstrakte Kategorie, ja man gelange schließlich zu einer Moral ohne Sünde, zu einer Ethik des „Alles ist erlaubt". Schließlich begegnet das gleiche Gegenargument, das schon Winklhofer Duquoc entgegenhielt: „Im Christentum ist alles harmonisch verbunden. Wenn man einen einzigen Pfeiler ablehnt (und die Existenz des Teufels und sein Wirken ist einer!), stürzen mit Notwendigkeit auch die anderen Bauelemente zusammen."

Anders als in Italien, wo *die Presse* teilweise geradezu fachtheologisch reagierte, brachten die Zeitungen im deutschen und englischen Sprachraum meist mehr oder weniger geistreiche Glossen zum Thema Teufel (vgl. etwa den „Offenen Brief an den Teufel" in der „Welt" vom 2. Februar 1973: „Willkommen, Fürst der Finsternis! . . . Gleich ein paar schlechte Nachrichten für Euch, o Fürst: Die Botschaft von Dero Rückkehr hat nicht einmal ein Kräuseln verursacht in unserem Blätterwald, kaum — eigentlich überhaupt nicht — daß Dero Name am Fernsehen erwähnt worden wäre. Dabei hatte der Papst Euch eine ganze Ansprache gewidmet . . ."). Eine volle Seite widmete dem Thema das „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt" in der ersten Nummer dieses Jahres (7. 1. 1973). Der evangelische Theologe *Hans Reinhard Rapp* bringt dabei relativ großes Verständnis für das Anliegen der Papstansprache auf: „Es kann keinem daran liegen, die religiösen Angstprojektionen früherer Zeitalter kirchlich zu restaurieren. Insofern besteht für den Teufel wirklich kein Bedarf. Andererseits dürften wir uns verschätzen, wenn wir das Böse nur so weit gelten lassen wollten, wie wir es mit den Begriffen der Psychologie, der Verhaltensforschung und der Soziologie abdecken können. Gerade der begrifflich nicht gedeckte Rest ist es, an den uns die oft so wunderlichen mythischen Bilder vom Teufel und seinem Anhang erinnern." Scharf geht dagegen der katholische Beitrag des Neutestamentlers *Franz Joseph Schierse* mit dem Papst ins Gericht: „Die Ansprache des Papstes nennt eine Fülle von Schriftstellen aus den Evangelien und den Apostelbriefen, in denen vom Satan, seinen Versuchungen und Werken die Rede ist. Kein Student der Theologie dürfte es sich heute, zumindest in unseren Breiten, mehr leisten, die anerkannten Methoden der Exegese so souverän zu mißachten und aus bildlichen, gleichnis-

haften Redeweisen Tatsachenbehauptungen abzuleiten. Gewiß darf dem Papst, der seine theologische Ausbildung vor über fünfzig Jahren genossen hat, kein Vorwurf gemacht werden. Sollte er aber in seiner ganzen Umgebung nicht einen einzigen exegetisch informierten Ratgeber haben, der ihn vor den gröbsten Versehen bewahrt? Schließlich hat ein naiver, unkritischer Biblizismus schon zuviel Unheil angerichtet, als daß man immer noch guten Gewissens mit dem Argument ‚Aber es steht doch geschrieben' operieren könnte."

Am lebhaftesten war verständlicherweise die Reaktion im *Raum Tübingen. Haag* selbst erklärte am 21. Dezember vor der Tübinger Redaktion der Südwestpresse, die Rede Papst Pauls VI. stelle einen Rückfall ins tiefste Mittelalter dar. Mit erschreckender Simplifizierung werde hier frühjüdisches Weltbild und christliche Glaubensoffenbarung gleichgesetzt. Obwohl die katholische Kirche den Vertretern der Bibelwissenschaft die Anwendung der historisch-kritischen Exegese feierlichst zur Pflicht gemacht habe, scheine der Papst von deren Ergebnissen noch keine Kenntnis genommen zu haben. Diese Erklärung, die auch von der deutschen Presseagentur verbreitet wurde, rief, nach Haags Angaben in der Presseinformation der Diözese Rottenburg vom 31. 1. 1973, Proteste vor allem von Geistlichen hervor, „die in Schmähbriefen ihrer Entrüstung" Ausdruck gaben. Der Dekanatsrat von Spaichingen sprach ihm sogar „das Recht und die Befähigung zur Ausbildung von Theologen" ab. Schon vor der päpstlichen Ansprache war es in der von *Ernst Käsemann* gegründeten Tübinger Arbeitsgemeinschaft evangelischer und katholischer Theologen zu der ein wenig grotesken Situation gekommen, daß *Ernst Bloch* den Teufel gegen Herbert Haag öffentlich „in Schutz nahm" . . .

Fragen eines Exegeten

Läßt man die skizzierte Diskussion und die Rede des Papstes sine ira et studio auf sich wirken, wird man bei allen Gesprächspartnern berechtigte Anliegen entdecken, bei den „Kritikern" wie bei den „Verteidigern" des Teufels. Allen geht es nicht nur um eine Theorie über das Böse, sondern um die christliche Bewältigung des Bösen in seinen vielen Formen. An der Realität des Bösen rührt keiner, und ebensowenig an der in Jesus uns durch Gott eröffneten Möglichkeit, das Böse zu überwinden. Der Streit geht um die ewig junge Frage: Woher kommt das Böse, woher kommt die Sünde, wenn Welt und Menschen doch von Gott her sind? Die Antwort auf die Frage suchen ebenfalls alle Gesprächspartner in den Aussagen der Bibel. Und hier scheiden sich die Geister — und hier reden sie leider auch weitgehend aneinander vorbei!

So mag man es bedauern, daß sowohl der Papst wie seine Theologen auf die exegetischen Probleme, wie sie etwa Haag aufrollt, nur global ablehnend und dann leider biblizistisch aufzählend eingehen. Sicher mag manches auf den pastoralen Duktus der Ansprache zurückgehen, aber eine derart historisierende Deutung der Versuchungsperikopen Matth 4 oder der Paradieserzählung Gen 3 (der Verweis auf Weish 1, 24 ist hier kein Ersatz sauberer Exegese von Gen 3!) ist exegetisch einfach problematisch. Daß der Teufel „ein lebendiges, geistiges Wesen", eine personale, böse Wirklichkeit sei, läßt sich *exegetisch* ehrlicherweise aus der Schrift nicht erheben. (Auch der vom Vierten Laterankonzil her geführte Beweis wird kaum alle Dogmengeschichtler froh machen.) Bedenklich aber ist der Versuch, die Engelsünde als in der Schrift „geoffenbarte Wahrheit" zu qualifizieren, wie dies nicht der Papst (der hier sehr zurückhaltend ist!), sondern nur der Osservatore-Kommentar von Concetti zu tun scheint. Die einzigen diesbezüglichen Texte Jud 6 und 2 Petr 2, 4—9 sprechen darüber nur *nebenbei* (die eigentliche Aussage zielt auf anderes!) — in der Sprache der damaligen Zeit.

Damit ist das Stichwort gegeben, um das letztlich *doch* die ganze Diskussion geht. Und gerade hier ist das große Fragezeichen hinter Haags Fragen selbst zu setzen: Ist die Alternative „Verbindliche Lehre — unverbindliches Weltbild" nicht doch zu simplifizierend, ja ist sie nicht geradezu exegetisch falsch? Es genügt nicht, die Verhaftetheit einer biblischen Aussage in einem vielleicht heute nicht mehr gültigen Weltbild zu beschreiben, um damit schon die mit ihr gemeinte Sache als irreal erwiesen zu haben. Vor allem hilft hier eine globale Sicht der Texte nicht weiter. Hier könnte die Einzelanalyse der Texte zeigen, daß das Gewicht der verschiedenen biblischen „Teufelsaussagen" recht unterschiedlich ist — pro und contra Haag! Die Übertragung der in der Bibel mit den Worten Satan, Mächte, Gewalten usw. angesprochenen Wirklichkeit in unser heutiges Weltbild dürfte Haag nicht immer gelungen sein. Der Alttestamentler ist verwundert über Haags These, die Worte „Satan" und „Sünde" seien einfach auswechselbar. Die von Haag herangezogene Uminterpretation von 2 Sam 24, 1 „Der Zorn Jahwes reizte den David" zur Sünde in 1 Chr 21, 1 „Und Satan reizte den David" zeigt doch deutlich, daß dies undifferenziert ist. Vor allem nach der johanneischen Theologie vollzieht sich die Auseinandersetzung Jesu nicht nur mit den Sünden einzelner Menschen, sondern mit „der Sünde", die wie eine Macht den ganzen Kosmos durchwaltet. Die Frage, die sich schon seit Haags Eingreifen in die Erbsündendiskussion an ihn richtet, ist erneut zu stellen: Wird hier *Sünde* anthropologisch und soziologisch umfassend genug gesehen? Gibt es nicht eine Macht der Sünde und des Bösen, die mehr Wirklichkeit ist als eine bloße Summierung von Einzelsünden, von Einzelunglück, von Einzelleid? Ist es nicht die Erfahrung dieser Wirklichkeit, welche in der Bibel mit dem Vokabular der Dämonologie eingefangen wird, ohne in einen Dualismus oder Dämonenglauben zu verfallen? In diese Richtung weist etwa die Position *Heinrich Schliers* in seinem Werk „Mächte und Gewalten im Neuen Testament" (Freiburg 1958): „Nach

dem Neuen Testament haben der Satan und seine Scharen, jene vielfältigen Entfaltungen und Streuungen des Geistes des Bösen, ihr Wesen darin, daß sie sich der Welt und des Menschen bemächtigen und sie zu Trägern und Mittlern ihrer Macht ermächtigen. Nichts gibt es in der Welt, das dem Wesen ihrer Macht für alle Fälle entnommen wäre. Der menschliche Leib, der menschliche Geist, das, was wir ‚Natur' nennen, aber auch die Formen und Träger und die Situationen des geschichtlichen Lebens, selbst die Religionen und die christliche Lehre können sie zum Ort und Werkzeug ihres Wesens machen. Ihr Geist durchdringt alles und drängt sich dann in allem übermächtig auf" (27).

Schließlich scheint gerade vom AT her der Begriff des Mysteriums in der ganzen Diskussion noch viel radikaler anzusetzen zu sein. So sehr die Rede vom mysterium iniquitatis in unserer Theologie ihr Recht hat, noch notwendiger könnte der Appell der frühen alttestamentlichen Theologie sein, das Böse letztlich als Aspekt des Geheimnisses Gottes selbst zu sehen (vgl. 2 Sam 24, 1; Jes 45, 7). Ein dynamisches Gottesverständnis könnte ahnen helfen, was es heißt, daß Gott dem Weltgeschehen nicht teilnahmslos gegenübersteht, sondern an der Sünde und am Bösen, das geschieht, „mitleidet", wie es z. B. Jer 45, 2—5 andeutet: „So spricht Jahwe Zebaot, der Gott Israels, über dich Baruch: Du sprichst ‚Weh mir, wie hat mir Jahwe Jammer zu meinem Schmerz hinzugefügt!' . . . So spricht Jahwe: ‚Siehe, was ich gebaut habe, das reiße ich ein, und was ich gepflanzt habe, das reiße ich aus . . . Und du begehrst große Dinge für dich?"

Erich Zenger

Schuld, Schulderfahrung und Gewissen

Ein Gespräch mit dem Stuttgarter Psychotherapeuten Rudolf Affemann

HK: Eine Vorfrage, Herr Dr. Affemann. Von *Erich Fromm* stammt der Satz, das Problem *Schuld* spiele im psychoanalytischen Verfahren keine geringere Rolle als in der Religion. Hat es der Analytiker in erster Linie aber nicht mit etwas anderem, sagen wir mit der psychischen Relevanz von Schuld*gefühlen*, also mit Empfindungen, und nicht eigentlich mit Schuld als personal-objektivem Tatbestand zu tun?

Affemann: Der Psychotherapeut hat es mit Schuldgefühlen zu tun, in denen sich jedoch Schuld ausdrückt. Zu fragen ist allerdings, um welche Schuld es sich dabei handelt. Hier ist zuerst einmal die Schuld zu nennen, welche in der Spannung zwischen den Forderungen des Über-Ichs und der abweichenden Haltung des Ichs besteht. Diese Schuld ist subjektiv und ergibt sich aus der Bezogenheit auf die in das Innerseelische hineingenommene Gesellschaftsmoral. Jene von der Tiefenpsychologie in der Regel erteilte Auskunft besagt allerdings noch nicht, daß außer subjektiver Schuld im Menschen nicht auch noch objektive Schuld möglich wäre. Auch sie würde sich — wenn sie vorhanden wäre — gleichfalls in Schuldgefühlen ausdrücken. Ich denke, wir sollten im Laufe des Gesprächs auch auf die Frage eingehen, ob Schuldgefühle neben subjektiver Schuld — am Über-Ich erworben — auch objektive Schuld anzeigen, die auf ein vom Über-Ich zu unterscheidendes Gewissen zurückgeht. Ob ein solches Gewissen existiert und wie es strukturiert ist, sollten wir einstweilen offenlassen.

„Abbau der innerseelischen Moral"

HK: Nun beklagen Zeitkritiker, unter ihnen Theologen und Seelsorger, nicht nur den Mangel an Gewissen, sondern den Verlust an Schuldbewußtsein und die Schrumpfung von Schulderfahrung im Sinne von gewußtem Erleben und Bewältigen. Schuld, das sei für viele, wenn nicht für die Mehrzahl, keine Realität mehr, oder es fehle jeder Zugang zu dieser Realität, oder diese gehe im emanzipatorischen Streben des heutigen Menschen unter. Trügt dieser Eindruck, wenn nicht, worin sind die Gründe zu suchen?

Affemann: Es ist sicher richtig, daß es den Menschen zur Zeit weitgehend am Zugang zur Schuld und Schulderfahrung fehlt. Zum ersten muß man sagen, es ist in seinem Bewußtsein wenig Schuldgefühl vorhanden, und zum zweiten hat er es schwer, zu den Schuldgefühlen, die in seinem Unterbewußtsein am Werke sind, vorzudringen. Es fehlt ihm also auch der Zugang zu diesem unbewußten Schuldgefühl. Warum ist dies so? Eine Antwort ist sicher, daß seit Jahrzehnten die äußeren Ordnungen, die Gebote, Verbote und Tabus immer stärker abgebaut worden sind, und dieser Prozeß erreichte gerade in den letzten Jahren einen Höhepunkt. Dazu gehört ebenfalls der Abbau von Autorität und Tradition. Man muß diesen Abbau wohl als Teilgeschehen im Prozeß der Pluralisierung verstehen, in dem vieles am christlich-moralischen Ordnungsgefüge aufgelöst wurde.

HK: Wollen Sie damit sagen, es handle sich bei diesem Vorgang vornehmlich um eine Schrumpfung der gesellschaftlichen Prägekraft des Christlichen, oder haben wir es nicht vielmehr mit einer Reduzierung der moralisch-ethischen Dimension überhaupt zu tun?

Affemann: Es geht gewiß nicht nur um eine Schrumpfung des Christlichen, sondern es geht um eine Auflösung der Dimension des Moralisch-Ethischen überhaupt. Das Entscheidende für unsere Frage scheint mir aber zu sein, daß der Abbau von Normen und Tradition seinen Niederschlag auch im Bereich des Subjektiven findet. Dem

äußeren Vorgang entspricht ein innerer. Mit einer Phasenverschiebung folgt dem Abbau der Dimension des Moralisch-Ethischen auch ein Abbau der psychologischen Instanz, die Freud das Über-Ich nennt, also des Trägers der innerseelischen Moral. Dieses wurde in den letzten Jahrzehnten vor allem in seinem bewußten Anteil reduziert. Seine unbewußten Komponenten aber sind zum großen Teil bis zum heutigen Tag erhalten geblieben. Folge dieser Auflösung von bewußten Über-Ichs ist ein weitgehendes Verschwinden von bewußten Schuldgefühlen, die ja an bewußten Über-Ich-Strukturen entstanden sind. Damit ist freilich nur eine Antwort gegeben, die andere Antwort steht aus, die nämlich, warum die Schuldgefühle, die an den unbewußten Über-Ich-Anteilen entstehen, nicht ins Bewußtsein durchdringen. Es stellt sich also die gleiche Frage noch einmal: Warum fehlt dem Menschen unserer Zeit der Zugang zur Wirklichkeit seiner nur bewußten Schuldgefühle?

„Fundamentale Verletzung des Narzißmus des Menschen"

HK: Wollen Sie damit andeuten, unser Zeitgenosse neige mehr denn je zur Verdrängung und der Abbau sozialer und psychologischer Leitungsinstanzen erleichtere ihm dabei das Geschäft? Kaschiert er diesen Tatbestand gar ein Stück weit mit dem Vorwurf der Entfremdung? Sind das die Barrieren, die ihm die Realität Schuld verstellen?

Affemann: Bei der Beantwortung dieser Frage stoßen wir sofort ganz zentral zu fundamentalen anthropologischen Tatbeständen vor. Ich möchte darauf drei Antworten geben. Zuerst gewissermaßen eine formale: Der Zeitgenosse ist gar nicht daran interessiert, seine unbewußten Schuldgefühle zu erleben. Er wehrt sich gegen sie. Er will sich bewußt nicht schuldig fühlen, und deswegen tut er alles Mögliche, um ihrer Wahrnehmung auszuweichen. Jetzt aber zwei Antworten zur inhaltlichen Seite. Warum tut er dies? Das erste: Es gibt ein tief verankertes Wissen im Menschen, das nicht nur auf seine Erfahrungen in der frühen Kindheit zurückgeht, sondern das, wie mir scheint, zu seinem Wesen gehört, daß Menschsein nämlich nur in Übereinstimmung mit Norm möglich ist. Schuldgefühle weisen jedoch darauf hin, daß sich der Mensch nicht in Übereinstimmung mit dem Normgefüge, das für das Kind vor allem in Gestalt der Eltern vorhanden ist, befindet. Der Mensch befürchtet also, daß er, wenn er sich seiner Schuld bewußt wird, seine Übereinstimmung mit dem Normativen und damit auch mit dem die Norm repräsentierenden Menschen verliert. Da er aber nur in der Annahme, in der Anerkennung durch Normen und normative Menschen leben kann, befürchtet er, beim Eingeständnis seiner Schuld von diesen Menschen, seinen Bezugspersonen, isoliert zu werden. Denn damit wird ihm der Lebensboden, auf dem er steht, entzogen. Eingeständnis von Schuld ist eine radikale Bedrohung seines Menschseins. Die zweite Antwort: Im Menschen gibt es ebenfalls, wie mir scheint, ein Urphänomen, das von Freud als Ideal-Ich umschrieben wurde. Es ist zwar richtig, daß dieses Ideal-Ich zum Teil auch aus lebensgeschichtlichen Faktoren entsteht. Der Kern des Ideal-Ichs, der Kern des Strebens nach einer idealeren Form seiner selbst, dürfte aber ein Urphänomen sein. Und es ist eine fundamentale Verletzung des Narzißmus des Menschen, wenn er im bewußten Wahrnehmen seiner Schuld erfährt, daß er von seinem Ideal-Ich entfernt, möglicherweise weit entfernt ist.

HK: Erklärt sich daraus die vor allem dem Sozialwissenschaftler nicht unbekannte Tatsache, daß gerade in unserer Gegenwartsgesellschaft einerseits eine Tabuisierung von Schuld im Privaten, andererseits eine Umschichtung von Schuldbehaftung auf Sozialträger, auf Institutionen, stattfindet?

Affemann: Auch diese Frage berührt das sehr komplexe Phänomen der Schuldabwehr. Es gibt nicht nur die von Ihnen angedeuteten, sondern ein ganzes Bündel von Abwehrmaßnahmen gegenüber den bewußten Schuldgefühlen. Ein wichtiger Abwehrvorgang ist die Projektion, und bei dieser Projektion ist wiederum ein wesentlicher Teilvorgang die von Ihnen apostrophierte Projektion in die sozialen Bereiche. Auch hier muß man sich natürlich klar sein, daß Projektion von Schuldgefühl in Kollektive nicht ein Phänomen der Gegenwart ist. Dieses Phänomen ist wahrscheinlich so alt wie die Menschheit. Ein Beispiel: Im Dritten Reich projizierte man Schuld in eine dämonisierte Gruppe, in die Gruppe der Juden, hinein. Heute projiziert man Schuld gerne in kapitalistische Strukturen, oder man macht überhaupt *die* Gesellschaft zum Träger der Schuld. Indem man die Gesellschaft schuldig spricht, entlastet man sich in der Tat selbst. Wir finden diesen Vorgang der Projektion von Schuld vor allen Dingen bei vielen Vertretern der jungen Generation. Wahrscheinlich wird man die Restauration des Marxismus in Gestalt des Neumarxismus nur verstehen können, wenn man dessen inne wird, daß in der starken Betonung der Ursächlichkeit der Gesellschaft hier eine wesentliche Möglichkeit zur Projektion von Schuld damit also zur Entlastung des Einzelmenschen entsteht.

HK: Erklären sich solche Versuche der Selbstentlastung, wir denken gerade an Ihr letztes Beispiel, aber nicht noch mehr aus der immer engeren gesellschaftlichen Verflechtung? Wächst mit ihr nicht auch fast automatisch die Neigung zur Schuldprojektion in die Gesellschaft und auf die Träger gesellschaftlicher Verantwortung?

Affemann: Warum glauben Sie, daß diese Neigung mit dem Grad der gesellschaftlichen Verflechtung automatisch zunimmt, weil der Mensch der Gesellschaft näherrückt oder weil die Gesellschaft dem Einzelnen nähergerückt ist?

HK: Je nachdem. Vermutlich liegt die Automatik in einer mehr oder weniger bewußtgewordenen Wechselwirkung, die etwa so aussieht: Was der Einzelne im Zuge der stärkeren gesellschaftlichen Verflechtung an Freiheit, an Eigendisposition, an gesellschaftliche Träger abgibt, schlägt sozusagen aus der Gesellschaft in Form von mehr Zwang zurück, und der Einzelne erwidert darauf mit Schuldübertragung — auch durch gesteigerte Aggression.

Affemann: Wenn Sie damit die Aggressionsentladung ansprechen, dann haben Sie sicher recht. Es liegt sicher ein enger Zusammenhang vor zwischen dem Näher-Aufeinanderrücken der Menschen und einer Rückgabe der Aggressionsmomente, die aus dieser stärkeren gesellschaftlichen Verflechtung entstehen, an die Gesellschaft. Ob das auch bei der Schuld eine Rolle spielt, möchte ich offenlassen. Ich habe über diesen Punkt einfach noch nicht genügend nachgedacht. Man könnte aber auch sagen, gerade weil wir uns immer näher rücken, könnte es vielleicht auch schwerer sein, den anderen zum Schuldträger zu machen. Es könnte im Prinzip auch leicht sein, einen zum Schuldträger zu machen, der weiter weg ist, den man nicht näher kennt. Aber ich selbst bin von diesem Argument nicht überzeugt. Man kann einen Menschen kennen, man kann eine Gruppe kennen, man kann sehr gute Informationen über sie haben und trotzdem, von diesem rationalen, objektiv richtigen Wissen über diese Gruppe unbelastet, sie auf dem Wege eines irrationalen Projektvorganges zum Träger von Schuldgefühlen zu machen. Ein kleines Beispiel noch: Jahrhunderte hindurch haben Katholiken Protestanten zum Träger der Schuld gemacht und Protestanten Katholiken. Beide Gruppen lebten zum Teil eng zusammen und man sollte meinen, daß mancher manches vom anderen kannte. Wahrscheinlich wird man die Kämpfe zwischen den Konfessionen auch unter diesem Aspekt verstehen müssen.

„Gesellschaftliche Disponenten, die Schuld nahelegen"

HK: Wenn sich auf der einen Seite der Eindruck verstärkt, das Phänomen der Schuldübertragung ins Gesellschaftliche nehme zu, so ist andererseits wohl nicht in Abrede zu stellen, daß die Gesellschaft sich selbst verfehlt, ein Schuldträger von Eigengewicht ist . . .

Affemann: Das ist richtig. Sie verfehlt sich selbst und schafft damit Schuld. Sie bedingt ferner, daß auch der Einzelne sich verfehlt und damit schuldig wird. Ich möchte, um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen, nochmals den Gedanken von vorhin aufgreifen: Wir rücken uns näher, und damit wird der Einzelne infolge seiner Verflechtung in die Gesellschaft hinein durch vielfältige Bedingungen auch noch stärker dazu gedrängt, schuldig zu werden. Ich bin nicht der Meinung, daß es sich hierbei in jedem Fall um eine gesellschaftliche *Determination* zur Schuld handelt. Eine solche Determination kann bestehen in extremeren Fällen. Im Regelfalle — und hier spreche ich die gesellschaftliche Situation der Bundesrepublik an — sehe ich eher bzw. überwiegend eine gesellschaftliche *Disposition* zur Schuld. Wir haben also beides im Auge zu behalten.

HK: Worin besteht für Sie der Unterschied zwischen Determination und Disposition zur Schuld, angewandt auf die konkreten Verhältnisse, die Sie eben angesprochen haben?

Affemann: Es gibt Entwicklungsländer, in denen die gesellschaftlichen Bedingungen für „Menschwerdung" für viele so inhuman sind, daß ich meinen Informationen zur Folge es im Hinblick auf die breite Mehrheit der Bevölkerung für kaum möglich bis unmöglich halte, dort unter diesen Bedingungen Menschsein „human" überhaupt zu vollziehen. Das würde ich als Determination bezeichnen. In der Bundesrepublik, glaube ich, haben wir zum großen Teil gesellschaftliche Strukturen, die zwar einer gewissen Entfremdung des Menschen von sich selbst Vorschub leisten, die aber dennoch dem Einzelmenschen ein gewisses Maß an Freiheit zur Selbstverwirklichung oder Selbstverfehlung lassen. Diese Aussage über die Bundesrepublik ist ist natürlich statistischer Natur. Es gibt sicherlich bestimmte Familien, bestimmte soziale Schichten, bei denen das Maß an Freiheit gegen Null geht, um es mathematisch zu sagen. Es gibt sicher andere Einzelmenschen, andere soziale Kleingruppen, bei denen das Maß an Freiheit sehr groß ist. Es gibt sicherlich auch in der Bundesrepublik gesellschaftliche Determinanten, die Schuld bewirken. Andererseits aber gibt es, glaube ich, in der Mehrheit nur gesellschaftliche „Disponenten", die Schuld nahelegen, aber Schuld nicht erzwingen können. — Gestatten Sie mir übrigens an dieser Stelle einen Nachtrag. Auf der einen Seite sagte ich vorhin, daß Schuld des Einzelnen in die Gesellschaft hinein projiziert wird. Auf der anderen Seite sagte ich, daß die Gesellschaft den Einzelnen schuldig macht. Das scheint ein Widerspruch zu sein. Es ist aber keiner. Auf der einen Seite wird der Einzelne durch die Gesellschaft schuldig. Auf der anderen Seite projiziert er vieles an individueller Schuld, die zwar durch die Gesellschaft bedingt wird, aber nicht von ihr erzwungen ist, in die Gesellschaft hinein.

„Eine ganz erhebliche psychologische Leistung"

HK: Verdrängung, Projektion setzt Schuldvorhandensein voraus. Wo finden wir aber bei verstärkter Neigung zur Verdrängung den Weg und die psychologischen Mittel zu einer realistischen Schulderfahrung als Vorbedingung einer verantwortlichen Schuldbewältigung?

Affemann: Wir haben davon gesprochen, daß der Mensch aus Gründen, die bis an die Wurzeln seiner Existenz gehen, sich gegen das Eingeständnis seiner Schuld wehrt. Wenn er sich seiner Schuld stellt, so handelt es sich dabei um eine ganz erhebliche psychologische Leistung. Die Erfahrung zeigt, daß der ich-schwache Mensch, der instabile Mensch, nicht in der Lage ist, sich einer derartigen Spannung zu stellen. Er reagiert mit Abwehr. Daraus ergibt sich als Konsequenz: Wenn wir erreichen wollen, daß sich ein Mensch dieser Spannung seines Schuldgefühls stellt, müssen wir ihm zu der seelischen Stärke verhelfen, die es ihm möglich macht, diese Spannung durchzuhalten, d. h., wir müssen ihm zu einem hohen Maß von Ich-Stärke verhelfen. Wenn er sich dann diesen vorher abgewehrten Schuldgefühlen öffnet, gerät er in eine Spannung hinein, die man mit dem Stichwort Leiden, ich meine Leiden unter sich selbst, an seiner menschlichen Existenz, bezeichnen kann.

HK: Schuld und Schuldgefühl stehen in der Psychoanalyse als Heilverfahren in einem engen Zusammenhang mit Krankheit. Gibt es einen Kausalkonnex, und wenn, wie verhalten sich Ursache und Wirkung zueinander? Konkret: Wann wird die Schuld zur Krankheit, und wo wird Schuld durch Krankheit ersetzt?

Affemann: Was meinen Sie mit der Frage, ob bzw. wieweit Schuld durch Krankheit ersetzt werden soll?

HK: Wir meinten damit eine Ambivalenz in der Psychoanalyse selbst, wenigstens bei bestimmten Richtungen. Diese deckt einerseits durch Heilverfahren Schuldbezüge auf, andererseits neigt sie dazu, Schuld durch Krankheit aufzulösen. Auf jeden Fall gibt es bei den herrschenden Zweigen der Psychoanalyse eine innere Nähe zum naturwissenschaftlichen Denken mit starker Betonung der Gesetzlichkeiten im Sinne von naturhaften Abläufen. Ein solches Denken, das wir auch aus dem Bereich der Verhaltensforschung kennen, dürfte sich auf jeden Fall schlecht mit einem personalen Schuldverständnis vertragen, das verantwortete Freiheit voraussetzt.

Affemann: Vielleicht kann ich mich gerade auf Ihre letzte Anfrage beziehen. Diese Haltung nicht weniger Analytiker ist zugleich die Haltung unserer Zeit — denn in der Haltung der Analytiker spiegelt sich ja der Glaube an die totale Bestimmtheit des Zeitalters wider. Es ist keine Frage: der Zeitgeist ist vom wissenschaftlichen Determinismus geprägt. Psychologisch betrachtet, ist dieses Verhalten ebenfalls wieder ein Versuch, Schuldgefühle abzuwehren, und zwar auf radikale Weise, insofern man bestreitet, daß Schuld überhaupt entstehen kann. Wenn Analyse in dieser Weise Schuld erklärt, verhindert sie selbst die Erfahrung von Schuld. Sie verdrängt also wieder aufs neue Schuld, und damit wird das Problem des Schuldgefühls in gar keiner Weise gelöst. Es wird nur die eine Form von Verdrängung durch eine andere, die analytische Form, ersetzt.

„Auch der areligiöse Mensch läuft im Büßergewand umher"

HK: Dieser Gesichtspunkt verdiente weiter verfolgt zu werden, aber es bleibt noch der erste Teil der Frage: Wann wird Schuld- bzw. Schuldgefühl zur Krankheit?

Affemann: Ich habe eingangs darauf hingewiesen, daß der Mensch ständig unbewußte Schuldgefühle abwehrt, um sie nicht erleben zu müssen. Ein Mechanismus ist die Projektion in der Gesellschaft. Eine noch wichtigere Abwehreinrichtung ist die sühnende Selbstbestrafung. Schon Freud, der sehr in der Nähe des heutigen naturwissenschaftlichen Denkens stand, wies darauf hin, daß die Selbstbestrafung aus Schuldgefühl der stärkste Motor zur Neurose und der heftigste Widerstand zur Psychotherapie sei, eine Aussage, die oft übersehen worden ist. Ich kann aus meiner Erfahrung diese These Freuds bestätigen. Der wichtigste Versuch, die Wahrnehmung von Schuldgefühl zu vermeiden, ist das Bestreben, diese durch Selbstbestrafung umzusetzen. Dieser Vorgang geschieht selbstredend fast immer unbewußt. Ohne daß der Mensch sich dessen bewußt wird, ist er also ständig dabei, Schuldgefühle zu „verbüßen". Auch der moderne völlig areligiöse Mensch läuft in einem fort im Büßergewand umher . . .

HK: Dies ist ein sehr drastischer Vergleich, den wir uns in seiner vollen Anschaulichkeit nicht erklären können . . .

Affemann: Sehen Sie, wenn wir einmal nicht nur Psychoneurosen, sondern auch Organneurosen oder, wie man heute sagt, psychosomatische Krankheiten auf ihre pathogenetischen Mechanismen überprüfen, wenn wir die Ursachen von Verkehrsunfällen, von Arbeitsunfällen oder die Beweggründe, die zu sozialem Unglück führen, analysieren, stoßen wir als an einen ganz wesentlichen Faktor immer wieder auf ein verborgenes, abgewehrtes Schuldgefühl, das in sühnende Selbstbestrafung umgesetzt wird. Die sühnende, ein Schuldgefühl abweisende Selbstbestrafung ist ein wichtiger und bei nicht wenigen auch körperlichen Krankheiten einer der wichtigsten krankmachenden Faktoren überhaupt. Ich sage noch einmal, daß wir es hier nicht nur mit einem wesentlichen pathogenetischen Mechanismus zu tun haben, sondern auch mit einer starken Kraft, die eine Gesundung des Patienten verhindern will. Die Selbstbestrafung aus Schuldgefühl ist einer der größten Feinde jeder analytischen Behandlung, und schon Freud erkannte, daß Behandlungen, die therapieresistent sind, die also einer Analyse trotzen, manchmal dann zum Verschwinden von Symptomen führen, wenn ein neues Leid den Menschen heimgesucht hat. Wenn er beispielsweise einen Unfall hatte, der eine Beinamputation nach

sich zieht, sind plötzlich eine ganze Reihe von anderen körperlichen oder auch seelischen Symptomen, die im Dienst der Selbstbestrafung standen, verschwunden. Jetzt hat er seine bleibende Strafe, jetzt hat er seine dauernde Buße, und damit kann er auf die anderen Formen der Buße verzichten.

HK: Sie sprachen vorhin von der Spannung, die zum bewußten Leiden an der Existenz führt, als von einem Weg zu bewußter Schulderfahrung. Ist dies so zu interpretieren, daß die sinnvolle Aufschließung für das Leiden zugleich ein Weg zur Schuldbewältigung ist?

Affemann: Ich möchte es negativ sagen: Je mehr der Mensch verstrickt ist in die Abwehrmechanismen seines neurotischen Scheinleidens, um so schwerer wird es ihm, dieses Scheinleid der Neurose umzusetzen in echtes Leid an sich selbst, an seiner Schuld, an seiner schuldhaften Existenz.

HK: Und was veranlaßt Sie hier so vorsichtig zu sein?

Affemann: Die Stärke der Abwehrmechanismen: Es gibt ja viele Wege, um zu verhindern, daß das verdrängte Schuldgefühl sich auf einem anderen Wege erneut ins Bewußtsein durchsetzt. Die vorhin geschilderte sühnende Selbstbestrafung ist nur eine von ihnen. Freud konnte bereits in seiner interessanten Arbeit „Das Unbehagen in der Kultur" darauf hinweisen, daß ein wichtiger Grund des Unbehagens in der Gesellschaft der damaligen Zeit — das Unbehagen in der heutigen Gesellschaft ist sicher bei weitem noch größer geworden — das verdrängte Schuldgefühl ist. Die unterdrückten Schuldgefühle lösen sich nicht in nichts auf, sondern sie werden umgesetzt. Sie können umgesetzt werden in Selbstbestrafung. Sie werden umgesetzt in Unbehagen. Sie werden häufig umgesetzt in Minderwertigkeitsgefühle oder in Ängste. Der Weg einer Transformation von Schuldgefühl in Gewissensangst ist sehr kurz, und der weitere Weg, nämlich der Abspaltung der Gewissenskomponente von der Angst, ist ebenfalls relativ kurz. Diese Ängste werden dann wiederum vom Bewußtsein zugelassen, ebenso wie die Minderwertigkeitsgefühle, die auf Schuldgefühle zurückgehen.

HK: Kann man aber in solchen Fällen global von Schuld bzw. Schuldgefühlen als Verursachung ausgehen?

Affemann: Ich sage nicht, daß jedes Minderwertigkeitsgefühl, daß jedes Unbehagen, daß jede Angst und daß jede Selbstzerstörung auf Schuldgefühl zurückgeht, sondern ich sage nur, daß diese Abkömmlinge, die ins Bewußtsein eindringen dürfen, wesentlich und oft mit Schuldgefühl zu tun haben.

HK: Sie haben als eine der wesentlichen Komponenten mangelnder Schuldbewältigung die Ich-Schwäche des Subjektes im konkreten Kontext der Gegenwart bezeichnet. Ist diese Ich-Schwäche — auf unsere Frage bezogen — nicht weitgehend identisch mit Gewissensschwäche?

Gewissen — „Modell mit Kompaßfunktion"

Affemann: Hier müssen wir zunächst wohl eine begriffliche Unterscheidung vornehmen. Ich habe darauf hingewiesen, daß der Begriff des Über-Ichs die immanente, introjizierte Gesellschaftsmoral umschreibt. Freud ist der Meinung, daß es jenseits des Über-Ichs kein Gewissen gebe. Es gibt aber Anzeichen dafür, daß diese Position falsch ist. Es deutet manches darauf hin, daß es im Menschen ein „Modell" dessen, was er werden soll, gibt, ein Modell, das Kompaßfunktion besitzt, das ihm also signalisiert, ob er sich auf dem Wege seiner Selbstwerdung, und das heißt gleichzeitig seiner Duwerdung, befindet oder ob er von sich selbst abweicht. Es ist durchaus möglich — die Analyse tut das weitgehend —, das Über-Ich abzubauen. Es wäre auch nichts dagegen einzuwenden, daß wir die unbewußten Anteile des Über-Ichs, die noch vorhanden sind, ebenfalls reduzieren. In den leeren Raum muß aber, wenn der Mensch nicht in eine totale Spannungslosigkeit aus fehlender Zügelung verfallen soll und wenn diese Spannungslosigkeit nicht ebenfalls zur Ich-Schwäche führen soll, das Modell seiner selbst, konkret das Gewissen, hinein entfaltet werden. Eine individualisierende Pädagogik hätte Sorge zu tragen, daß dieses Modell des Menschen, von *C. G. Jung* das „Selbst" genannt, sich entwickeln kann und daß der Mensch seine Orientierung nicht aus einer bloßen Konformität mit der Gesellschaft bezieht.

HK: Sie haben das Ziel der Gewissensbildung genannt. Wo aber findet der Einzelne bei dem weitgehenden Abbau von gesellschaftlicher Moralkontrolle die Mittel dazu? Woher nimmt er die Kraft?

Affemann: Ich habe Ihr Problem mit dem Wörtlein individualisierende Erziehung angedeutet. Auf der einen Seite gibt es ein Selbst in jedem Menschen, auf der anderen Seite muß aber Erziehung dazu verhelfen, daß dieses Selbst sich entfalten kann. Sie fragen, woher nimmt er die Kraft? Einmal ist die Kraft bereits in ihm selbst vorhanden. Diese Kraft muß erschlossen werden. Sie ist allerdings nur latent in ihm gegeben. Freigesetzt wird sie jedoch nur in personalen Beziehungen: Die frühkindlichen personalen Beziehungen, die Beziehungen der Eltern, vor allem der Mutter, aber auch des Vaters zum Kleinkind, spielen in der Entfaltung des Selbst und damit in der Entfaltung des Gewissens eine wichtige Rolle. Alle anderen personalen Beziehungen pädagogischer Art im Kindergarten, in der Schule, am Arbeitsplatz, im Raum der Kirche sind deswegen freilich nicht minder wichtig.

HK: Stoßen diese Forderungen in Richtung Erziehung aber auf tragfähige Voraussetzungen? Ist es nicht vielmehr so, daß gerade in unserer konsumorientierten Gesellschaft in der Umwelt des Kindes eine Summierung, wenn nicht gar Multiplikation von Ich-Schwäche stattfindet?

Affemann: Ich stimme Ihnen völlig darin zu, daß eine Summation von Ich-Schwäche derzeit stattfindet. Wenn sie sich fortsetzen wird, wird das dazu führen, daß der einzelne Mensch sich nicht zu sich selbst entfalten kann, und die entsprechenden psychosozialen Folgen werden die Gesellschaft zunehmend bestimmen. Ich persönlich bin skeptisch, ob es möglich sein wird, diese vielen ich-schwachen Menschen, die heute schon in die personalen Beziehungen zu Jugendlichen und Kindern eingetreten sind, noch ich-stark zu machen. Ich bin jedoch nicht der Meinung, daß die bisherige Ich-Schwäche bei vielen Menschen schon den Charakter eines Fatums erreicht hat, das über unserer Gesellschaft liegt.

HK: Kann ein solcher Prozeß denn anders korrigiert werden als durch die Entwicklung eines gewandelten gesellschaftlichen Normengefüges und seine stufenweise, vielleicht durch Generationen dauernde Internalisierung? Es gibt doch keine bloß durch Erziehung geförderte „endogene" Gewissensbildung?

Affemann: Gewissensbildung in der Gegenwart und Zukunft wird nicht mehr mit einem festen Satz von vielen eshaften Normen arbeiten können. Wir werden uns bei dieser Gewissensbildung beschränken müssen, dem jungen Menschen einige Orientierungsmarken, einige Leitlinien mitzugeben. Vor allen Dingen wird ihn Gewissensbildung immer wieder auf zwei Dinge hinweisen müssen. 1. wäre im Auge zu behalten, ob und wieweit er dabei ist, der zu werden, der er aufgrund seiner Anlagen und — christlich gesprochen — aufgrund seiner Bestimmung werden kann und werden soll. 2. muß er prüfen, ob er, indem er er selbst wird, sich selbst genießend um sich kreist, oder ob er den Zuwachs an Selbstwerdung, den ihm die Geschichte bringt, immer neu in den Dienst des Mitmenschen und der Gesellschaft stellt.

HK: Hängt eine solche Gewissensbildung nicht auch vom Grad der Kreativität ab, dessen der Mensch fähig ist? In einer unkreativen Gesellschaft — Gesellschaft verstanden als konkrete Umwelt — ist Schärfung des Gewissens durch Austragung von Spannung und damit reale Schuldaufarbeitung doch gar nicht möglich.

Affemann: Im Prinzip muß ich Ihnen zustimmen, doch tiefenpsychologische Erfahrung zeigt, daß in jedem Menschen ein erstaunliches Maß von Kreativität vorhanden ist. Es ist sicher richtig, daß Kreativität schon in der Kindheit durch die gesellschaftliche Wirklichkeit, die dem jungen Menschen auf dem Wege über die Familie, den Kindergarten, die Schule begegnet, zugeschüttet wird. Was muß getan werden, um die Kreativität freizusetzen? Wir brauchen eine menschgerechte Erziehung in der Familie, wir brauchen dazu eine menschgerechte Erziehung im Kindergarten, wir brauchen ein Bildungssystem, das beiträgt zur Freisetzung der Individualität, das beiträgt zur Ausbildung des Gewissens und vor allen Dingen, das beiträgt zur Entfaltung der Kreativität im jungen Menschen.

HK: Wann ist eine Erziehung menschgerecht, und wie kann ein Erziehungssystem menschgerecht sein, das entweder ideologisch verfremdet oder nach rein technokratischem Muster reformiert wird, in dem die anthropologischen Gehalte, auf jeden Fall die seelischen Komponenten, sträflich vernachlässigt werden?

Affemann: Ich teile Ihre Skepsis durchaus. Wenn dieses Bildungssystem, das durch technokratisches Denken bestimmt ist, weiterhin die Bildungswirklichkeit prägt, so werden die Menschen zu technischen Funktionen umgeformt werden. Daß sie dabei ihre Menschlichkeit verlieren, ist selbstverständlich. Also müssen wir daraus die Folgerung ziehen, wir brauchen ein fundamental anderes, ein qualitativ neues Bildungskonzept, das sich an der gesamten Wirklichkeit des Menschen orientiert und das dem Menschen im Gegensatz zu dem noch herrschenden Bildungskonzept verhilft, nicht ein Funktionsteilchen eines technischen Gefüges zu werden, sondern das ihm hilft, ein Mensch in einer humanen Gesellschaft der Zukunft zu werden.

„Ein Höchstmaß an Menschwerdung"

HK: Der eingangs von uns zitierte Erich Fromm hat die Hinführung zur Liebesfähigkeit als den eigentlichen Weg der Schuldbewältigung in Religion und Psychoanalyse bezeichnet, wobei er mit Religion allerdings eine „humanitäre" Religion meinte, für die Gott „Symbol" ist. Kann man, vom speziellen Religionsverständnis Fromms einmal abgesehen, in der Hinführung zur Liebesfähigkeit tatsächlich den eigentlichen Weg oder auch das Ziel von Schuldbewältigung sehen, insofern der liebesfähige Mensch nicht nur bereit ist, Schuld abzubauen, sondern Schuld anzunehmen? Oder muß nicht auch hier die gesellschaftliche Dimension — vor allem die gesellschaftlichen Beziehungen über die Kleingruppen hinaus — schärfer gesehen werden, zumal gerade in einer so komplexen Gesellschaft wie der unseren Verantwortung nur bei einem differenzierten Wissen um die gesellschaftliche Verstrickung von Schuld möglich ist?

Affemann: Erziehung zur Liebesfähigkeit ist sicher ein Weg, um der Schuld zu begegnen. Zunächst einmal muß

es der Mensch lernen, sich selbst in seiner schuldhaften Existenz anzunehmen. Das heißt, er muß lernen, sich zu lieben, obgleich er ganz anders sein soll und ganz anders sein will, als er ist. Damit wird ein erheblicher Teil der subjektiven Schuld aufgehoben; die objektive Schuld — als Verfehlung der Existenz — wird integriert. Das heißt nun nicht, daß sie damit verharmlost wird. Schuld bleibt Schuld. Sie wird allerdings zum bewußt ertragenen, bewußt erlittenen Teil der Existenz. Hinführen zur liebenden Selbstannahme ist jedoch nur möglich, wenn dem Menschen tiefgreifende Erfahrungen zuteil werden, daß er geliebt wird, auch wenn er von der normativen Instanz abweicht. Offen bleibt freilich dabei das Problem, ob er durch Erfahrungen personaler Liebe aus seiner Selbstverliebtheit gelöst und so zur Anerkennung seiner Schuld freigesetzt wird. An dieser Stelle könnte die christliche Verkündigung von der Erlösung psychologisch interessant werden. Hilfe zur Liebesfähigkeit ist ferner eine Hilfe zur Schuldvermeidung. Der Mensch ist zur Liebe bestimmt. Reift seine kindliche Selbstliebe nicht zur Fremdliebe heran, so verfehlt er sich und wird damit schuldig. — Noch ein Wort zum zweiten Teil Ihrer Frage: Es ist sicher richtig, daß wir auch in der Frage der Schuldbewältigung bei aller Notwendigkeit zu individualisierender Betrachtung nicht den gesellschaftlichen Bezug aus dem Auge verlieren dürfen. Wenn die Gesellschaft den Einzelnen zur Schuld disponiert, muß sie dahingehend verändert werden, daß, anstatt zur Entfremdung beizutragen, sie dem Menschen möglichst günstige Bedingungen zu seiner Menschwerdung eröffnet. In dieser Schaffung gesellschaftlicher Strukturen, die ein Höchstmaß von Menschwerdung ermöglichen, sehe ich die zentrale Aufgabe aller Politik.

Beichtkrise und Bußerneuerung

Zur jüngsten Diskussion im deutschen Sprachraum

Zu den bemerkenswertesten Wandlungen im kirchlichen Leben der letzten Jahre gehört eine tiefgreifende Neuorientierung der bisherigen Bußpraxis: Hatte sie in der Vergangenheit primär ihren Ort in der Einzelbeichte, so erlebte diese in letzter Zeit einen kaum vorstellbaren Rückgang. An ihre Stelle traten — wenigstens ein Stückweit — neue Formen der Buße, vor allem die gemeinsamen liturgischen Bußfeiern oder Bußgottesdienste der Gemeinden. Damit sind eine Reihe von theologischen und pastoralen Fragen aufgeworfen, die bis heute teils heftig diskutiert werden und eine wahre Flut von Veröffentlichungen über Probleme des kirchlichen Bußvollzugs auslösten. Darüber hinaus hat dieser Wandel tiefgehende kirchendisziplinäre Konsequenzen, die gerade in den vergangenen Monaten zu einer Reihe von amtlichen kirchlichen Äußerungen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen über die Buße führten. Im folgenden soll über die wichtigsten Punkte und bestimmenden Linien dieser neueren Vorgänge kurz informiert werden.

Gründe für den Rückgang der Beichtpraxis

Fragt man nach dem Grund für den rapiden *Rückgang der Beichte*, so läßt sich dieser wohl kaum auf einen einzigen Faktor zurückführen. Darum geht die Erklärung, wie sie gern von mehr konservativen kirchlichen Kreisen vorgebracht wird: die Krise des Bußsakraments verdanke sich allein dem schwindenden Sündenbewußtsein des modernen Menschen und sei darum ein Phänomen des Unglaubens, in ihrer Einseitigkeit gewiß fehl. Es ist wohl sachgemäßer, eine *Vielzahl von Gründen* namhaft zu machen, die gerade in ihrer Konvergenz zu jener tiefgreifenden Umorientierung der bisherigen Bußpraxis geführt haben. Einen ersten wichtigen Grund für das Nachlassen der Beichte sieht man gegenwärtig vielfach in der wachsenden Sensibilität des heutigen Menschen für die unangemessene Ritualisierung und Formalisierung des Bußvorgangs, wie ihn die traditionelle Beichte praktizierte. Die Beobachtung, die der Freckenhorster Kreis in seiner Stellungnahme zum Thema Buße vom Mai 1970 traf[1], dürfte in ihren Konturen richtig sein: „Vom unmittelbaren Empfinden her ist die Beichte in ihrer üblichen Form — Schlange vor dem Beichtstuhl, Knien im engen ‚Kasten', Aufzählen der Sünden nach Beichtspiegelschema, Zuspruch in ein paar Sätzen, Auferlegen einer routinemäßigen Buße, Absolution — kein Geschehen, in dem die existentielle Begegnung eines Menschen mit dem vergebenden Gott deutlich erfahren wird. Hinzu kommt die häufige Klage über die Wirkungslosigkeit der wiederholten Beichte; man weiß nicht recht, welchen praktischen Wert es hat, längst Vergangenes unter ein ‚Nein' zu stellen. Es geschieht in vielen Fällen keine Erneuerung im Sinn der biblischen Umkehr. Im Gegenteil, für viele Christen ist die Beichte ein Institut zur Umgehung der wirklichen Umkehr." Denn indem die Versöhnung mit Gott in einem formalisierten sakramentalen Ritus gesucht wird, tritt die *reale* Versöhnung mit dem Mitmenschen und die *reale* Aufarbeitung zwischenmenschlicher und gesellschaftlicher Konflikte in den Hintergrund[2].

Ein zweiter Komplex von Gründen wird in der *gewandelten Sündenerfahrung* des heutigen Menschen gesehen[3]. Die Einzelbeichte hat durch die Weise, wie man von Kindheit an in sie eingeführt und wie sie zumeist praktiziert wurde, die Sündenerfahrung fixiert auf faßbare, detailliert angebbare und im sogenannten „Beichtspiegel" modellhaft vor-formulierte Einzelverstöße gegen bestehende göttliche oder kirchliche „Gesetze". Gerade da-

mit hat die traditionelle Beichtpraxis den verhängnisvollen Legalismus des christlichen Lebens mitgefördert, der heute zunehmend als unangemessen erfahren wird. Hinzu kommt, daß der heutige Mensch „aufgeklärter" ist über die gesellschaftlichen und psychologischen Vorbedingungen, Motivationen, ja Zwänge seines Handelns, so daß es vielen unmöglich wird, die eigene Schuld problemlos in objektivierbaren Einzelverstößen zu lokalisieren. Man fühlt sich zwar schuldig, aber diese Schuld ist oft nur schwer zu erfassen. Darum lehnt man entweder die Beichte ab („*Was* — *wie* sollte ich denn beichten?") oder man schließt einen unseligen legalistischen Kompromiß, indem man zwar der kirchlichen Forderung nach einem Bekenntnis Genüge tut, sich selbst aber gerade durch Verallgemeinerungen, Andeutungen und Verniedlichungen hinter seinem Bekenntnis verschanzt. Zumal der Gebrauch des Beichtspiegels bietet genug Möglichkeiten zu beichten ohne zu beichten, d. h. mit kirchlich approbierten Formulierungen ein Bekenntnis abzulegen, das der Forderung der Sakramentendisziplin entspricht, aber die personale Aufarbeitung der Lebensprobleme und damit die wirkliche Umkehr erspart oder gar verhindert. Die Beichte wird zur „billigen Buße".

Schließlich weist man gegenwärtig noch auf eine dritte Motivreihe für die Umorientierung der Bußpraxis hin: Der *Privatcharakter der Beichte* mit ihrer bisweilen exklusiven Konzentration auf den Privat-, ja Intimbereich trug mit dazu bei, die großen sozialen Sünden, wie wirtschaftliche Ausbeutung, Rassendiskriminierung, koloniale Unterdrückung, konfessionelle Vorurteile u. dgl., hintanzustellen. „Das gesamte Verfahren — so schreibt *Adolf Exeler*[4] — blieb im privatistischen Bereich stecken, und zwar so, daß der Empfang des Bußsakramentes in sehr vielen Fällen lediglich, wenn überhaupt, auf ein möglichst kirchenkonformes Verhalten hinzuwirken schien. Es ist nicht leicht, den Verdacht abzuweisen, in der Vergangenheit sei das Sakrament der Buße allzusehr benutzt worden als Mittel der Lenkung, um nicht zu sagen, der Gängelung oder der Kontrolle der Gläubigen in moralischen Fragen, als ein Mittel, um die offizielle von der Kirche vertretene Moral aufrechtzuerhalten. Paternalistische Auffassungen beherrschten gerade in diesem Bereich das Feld. Die immer noch verbreiteten Bezeichnungen ‚Beicht-Vater' und ‚Beicht-Kind' machen die gesamte Einstellung deutlich, die in diesem Bereich herrschte."

Herkunft und Sinn der Bußfeiern

Damit dürften nicht alle, wohl aber die wichtigsten Gründe dafür angeführt sein, daß die traditionelle Beichtpraxis fragwürdig wurde und mehr und mehr zurückging (und weiter zurückgeht). An deren Stelle hielt man Ausschau nach neuen Bußformen. Dazu fühlte man sich auch besonders berechtigt durch einen Blick auf die Bußpraxis der frühen und frühmittelalterlichen Kirche, in der es neben dem (keineswegs oft praktizierten) persönlichen Sündenbekenntnis und der persönlichen Buße noch eine Vielzahl anderer Bußformen gab[5]. So entdeckte man in den letzten Jahren neben den vielfältigen Übungen privater Buße neu die *Versöhnungsbeichte* (= Schuldbekenntnis und Bitte um Vergebung *der* Person gegenüber, an der man schuldig wurde), die *Umkehr einer „Gruppe"* (die in der „révision de vie" gemeinsam Schulderfahrung macht und gemeinsam einen Neubeginn unternimmt) und vor allem die *gemeinsame liturgische Bußfeier* der *Gemeinde*[6]. Diese letztere und ihr Verhältnis zur bisherigen Einzelbeichte stand in den vergangenen Jahren bis heute im Mittelpunkt der Diskussion. Darum soll darauf auch besonders eingegangen werden.

Die gemeinsamen liturgischen Bußfeiern (Bußgottesdienste) verdanken ihr Entstehen einem kurz nach 1950 im französischen Sprachgebiet einsetzenden Bemühen, die sozialen und ekklesialen Dimensionen von Sünde und Buße gegenüber ihren privatistischen Engführungen in der Einzelbeichte wieder geltend zu machen. Die Erfahrungen, die dabei gewonnen wurden, führten zusammen mit den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils — („Wenn Riten gemäß ihrer Eigenart auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind, dann soll nachdrücklich betont werden, daß ihre Feier in Gemeinschaft — im Rahmen des Möglichen — der vom Einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist", Liturgiekonstitution Nr. 27) — vor allem in der Niederländischen Kirche um die Mitte der sechziger Jahre zu liturgischen Bußgottesdiensten. Im Mittelpunkt solcher Feiern stehen das gemeinsame Bemühen um die Erkenntnis des Willens Gottes für die konkrete Situation der Gemeinde und des einzelnen sowie der gemeinsame Wille zum Neuanfang.

Die *sozialen Dimensionen* der Sünde werden dabei besonders deutlich. Aber auch der einzelne wird im Hören auf das Wort und in der gemeinsamen Antwort und Besinnung der Gemeinde oft erst zu einer tieferen Erfahrung seiner eigenen Sünde geführt. Seine persönliche Umkehrbereitschaft wird mitgetragen vom Umkehrwillen aller. Solche Bußfeiern münden ein in das allgemeine Sündenbekenntnis und in das priesterliche Lossprechungsgebet, das in amtlicher Weise die Vergebung Gottes zusagt. Diese Lossprechung wird vielfach verstanden nach Analogie der im Mittelalter praktizierten und in der jüngeren Zeit noch für den Notfall vorgesehenen Generalabsolutionen. Von den Niederlanden aus wurden solche Bußfeiern von verschiedenen Gruppen und Gemeinden (Priestergruppen, Studentengemeinden usw.) rasch auch im deutschen Sprachgebiet aufgegriffen. Veranstaltungen der theologischen Erwachsenenbildung, pastoraltheologische Veröffentlichungen, Untersuchungen zur Bußtheologie und -geschichte und schließlich auch bischöfliche Empfehlungen

taten ein übriges, um dieser neuen Bußform sehr schnell einen festen Platz in vielen Gemeinden zu erobern.

Die noch keineswegs abgeschlossene Diskussion über Theologie und pastorale Praxis der gemeinsamen Bußfeiern bewegt sich vor allem um drei Punkte: 1. Sind solche Feiern neben der Beichte eine Form des Bußsakraments? 2. Geschieht hier nur Vergebung für sog. „läßliche" Sünden oder auch für „schwere" Schuld? 3. Wie ist in der konkreten Gemeindepraxis das Zueinander von Bußfeier und Einzelbeichte zu ordnen?

Sind die gemeinsamen Bußfeiern sakramental?

Die Beantwortung der ersten Frage nach der *Sakramentalität* der Bußfeiern hängt wesentlich vom Sakramentsverständnis ab. Bestimmt man die Sakramente als Grundvollzüge des kirchlichen Lebens, in welchen die Kirche die Heilszusage Gottes mit radikalem Engagement durch Wort und Zeichen in eine bedeutsame Heilssituation des Menschen hineinspricht, so kann die Sakramentalität der Bußfeiern kaum bestritten werden, da ja in ihnen der büßenden Gemeinde öffentlich und amtlich die Vergebungszusage Gottes verkündet wird. Anders sieht die Sachlage aus, wenn man von einem offenbarungspositivistischen Verständnis des Bußsakraments als eines nur auf Grund von Einzelbekenntnis und durch richterlichen Spruch erfolgenden Vergebungsgeschehens ausgeht[7]. Dann vollzieht sich in der Tat *per definitionem* das Bußsakrament nur in der Form der Beichte, und alle anderen Bußformen sind nicht-sakramental bzw. sind nur Aktualisierungen des Sakraments der Taufe, welche das christliche Leben als ein Leben dauernder Umkehr begründet[8]. Die gemeinsame Bußfeier ist dann nur ein Wortgottesdienst; sie hat „Predigtcharakter und keine sakramentale Bedeutung"[9]. Ihre sündenvergebende Wirkung ist privater Art — ein Geschehen, das sich „bei beliebig vielen anderen Anlässen auch ereignen kann"[10]. Ob damit wirklich dem Anspruch und der ekklesialen Wirklichkeit der Bußfeier sowie der Geschichte und Theologie des Bußsakraments, die eine viel größere Variabilität kennen, Rechnung getragen ist, kann mit guten Gründen bestritten werden. — Gelegentlich wird die Frage gestellt, ob das Problem: Sakramentalität ja oder nein nicht letztlich gleichgültig ist. „Man darf — so bemerkt Exeler[11] — damit rechnen, daß sich die Gläubigen um solche Unterscheidungen wenig scheren, es sei denn sie ständen noch unter dem Einfluß eines magischen Sakramentsverständnisses." Doch ist dieses Problem doch nicht so sekundär, solange von manchen Amtsträgern und Theologen die sakramentale Vergebung durch Beichte gegen eine nichtsakramentale Vergebung in der Bußfeier ausgespielt und der Eindruck erweckt wird, hier handele es sich um qualitativ verschiedengewichtige Weisen von Vergebung, so daß es sicherer, besser und zuträglicher sei, die sakramentale Vergebung zu suchen[12].

Das Problem des Verhältnisses von Einzelbeichte und Bußfeier spitzt sich zu in der Frage nach der *Vergebbarkeit der sogenannten „schweren" oder „Tod"-Sünden* in der gemeinsamen Bußfeier. Die auf der Entscheidung des Trienter Konzils fußende traditionelle kirchliche Lehre bestimmt das detaillierte persönliche Sündenbekenntnis als unabdingbare Voraussetzung für die Vergebung schwerer Schuld. Demnach würde die Bußfeier der Gemeinde nur in Frage kommen für Sünden, die nicht die Qualität „schwerer Schuld" hätten. Darauf weisen mit Nachdruck alle kirchenamtlichen Stellungnahmen zur Bußfeier hin, nicht ohne hinzuzufügen, daß auch für die nicht-schweren Sünden die persönliche Beichte von Zeit zu Zeit zu empfehlen sei, um sich seiner eigenen persönlichen Situation vor Gott radikaler zu stellen und in persönlicher Aussprache Rat und Anregung zu empfangen. Nur so könne auch verhindert werden, daß die Beichtenden nicht von vornherein als „schwere Sünder", als die, die es noch „nötig" hätten zu beichten, disqualifiziert sind.

Dogma oder Disziplinarentscheidung

Ist also die gemeinsame Bußfeier nur für diejenigen zutreffend, die sich keiner schweren Schuld bewußt sind? Damit ist die Frage nach dem *dogmatischen Gewicht der Entscheidung des Trienter Konzils* gestellt: Handelt es sich hier um eine absolut verbindliche „unfehlbare Glaubenswahrheit" oder nur um eine in einer konkreten geschichtlichen Situation getroffene und darum möglicherweise auch reformable Disziplinarentscheidung? Für beides gibt es gewichtige theologische und historische Gründe, so daß noch kein Konsens der Theologen abzusehen ist[13]. Aber selbst wenn die Trienter Entscheidung als absolut bindend erwiesen werden könnte, sind damit die Fragen des Zueinander von Beichte und Bußfeier noch nicht gelöst. Denn es wäre immerhin möglich, die Zulassung zur Eucharistie bereits aufgrund der Teilnahme an einer Bußfeier auszusprechen, jedoch das Einzelbekenntnis im Falle schwerer Schuld zu einem späteren Zeitpunkt (etwa innerhalb eines Jahres in der kirchlichen Bußzeit) nachzufordern[14]. Überdies ist in diesem Zusammenhang neu die Frage nach dem *Kriterium* für „schwere" und „läßliche" Schuld gestellt. In der Moraltheologie der Vergangenheit bestand die Tendenz, möglichst viele Verantwortungsbereiche des Menschen als objektiv schwerwiegend aufzuzeigen und alle diesbezüglichen Verstöße als „schwer" zu deklarieren, obwohl man gleichzeitig darum wußte, daß eine schwere Verfehlung nur unter der Voraussetzung zustande kommt, daß der Mensch auch subjektiv eine in letzter personaler Tiefe gefaßte Wertentscheidung fällt. Doch stand aus einem tiefgehenden Sicherungsbedürfnis heraus in der kirchlichen Verkündigung und Bußpraxis

die Orientierung am objektiven Moment, also der Hinweis auf die objektive Schwergewichtigkeit einer Tat bei weitem im Vordergrund. So entstand im katholischen „Normalbewußtsein" der Eindruck (und ist auch heute noch vielfach verbreitet), die schwere Sünde sei etwas durchaus Normales, ja Alltägliches. Demgegenüber weist die gegenwärtige theologische Diskussion vielfach auf den exzeptionellen Charakter der Todsünde im christlichen Leben hin[15]. Somit könnte — selbst im Fall einer engen Auslegung der Trienter Forderung — die Bußfeier für die meisten Gemeindemitglieder als Form des Bußvollzugs in Frage kommen.

Noch ein weiteres wird heute vielfach bedacht: Die Moraltheologie der Vergangenheit kannte eine Vielzahl von Gründen, die von der persönlichen Einzelbeichte entschuldigten (Krankheit, Mangel an Priestern, Notsituationen u. dgl.). Nun läßt sich fragen, ob nicht — so der weltbekannte und sicher nicht einfach als „progressiv" einzustufende Moraltheologe *Bernhard Häring*[16] — „die psychische Belastung, welche die Privatbeichte in der heutigen Form für so viele unserer sensiblen Zeitgenossen mit sich bringt, nicht schon Grund genug wäre, von der Integrität der Anklage zu dispensieren". Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, daß die alte Kirche des Ostens vom persönlichen Sündenbekenntnis entschuldigte, wenn der Pönitent keinen Priester fand, dem er *subjektiv* das Vertrauen schenken konnte. All diese heute diskutierten Gründe dürften zeigen, daß das Zueinander von Beichte und gemeinsamer Bußfeier nicht allein schon durch den Hinweis auf die je verschiedene Zuständigkeit für schwere bzw. läßliche Sünde geklärt ist.

Darum versucht man heute vielfach das Zueinander von Beichte und Bußfeier von der *spezifischen Zeichen- und Sinnhaftigkeit beider Bußformen* her zu bestimmen. So heißt es in der Vorlage der Kommission II der Gemeinsamen Synode der Deutschen Bistümer: „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." In der gemeinsamen Bußfeier besinnt sich die Gemeinde auf ihre Aufgabe als Volk Gottes, sie versucht ihr alltägliches Versagen und die sozialen Dimensionen ihrer Schuld zu erkennen. „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."[17] In der gemeinsamen Bereitschaft zur Umkehr wird ihr die Vergebung zugesagt. Gegenüber dieser kommunitären Bußform verleiblicht sich in der persönlichen Beichte die Einsicht, unvertretbar einzelner Sünder zu sein; der Mensch stellt sich der Tatsache, daß er für dieses oder jenes unaufgebbar verantwortlich war und darin versagt hat. So kann die Beichte dazu helfen, „tiefer liegende Fehlhaltungen aufzudecken und eine neue Richtung für die Zukunft einzuschlagen"[18]. Darum ist sie von Zeit zu Zeit auch unabhängig von schwerer Schuld zu empfehlen. Darüber hinaus ist sie dem angetragen, der sein Leben bewußt gegen oder völlig ohne Gott entworfen und gelebt hat, der in grundsätzlicher Weise Gerechtigkeit und Liebe verletzt oder sich längere Zeit von der Gemeinschaft der Kirche ferngehalten hat. Denn in solchen Fällen trifft für ihn die gemeinsame Buße des Gottesvolkes nicht mehr zu: er hat sich als einzelner erst wieder zu dieser Gemeinschaft hinzukehren.

Mit diesen Hinweisen ist freilich das Verhältnis von Einzelbeichte und Bußfeier nicht in einer glatten und eindeutigen Weise gelöst. Es bleibt die *pastorale Aufgabe* der nächsten Zeit, beiden Formen der Buße in den Gemeinden den ihnen zukommenden Platz zu wahren. Dabei wird es nicht zuletzt auch auf eine tiefgreifende Reform der Einzelbeichte ankommen. Man wird sie befreien müssen von fragwürdigen Erscheinungen, wie dem schematischen Vollzug, der Massenabfertigung von Schulklassen und Gruppen, der sklavischen Verhaftung an den Beichtspiegel. Das persönliche Beichtgespräch sollte angeregt und durch die Einrichtung von Beichtzimmern besser ermöglicht werden.

Das Dekret der Glaubenskongregation

Generell läßt sich sagen, daß das Vordringen der gemeinsamen Bußfeiern in den Gemeinden des deutschsprachigen Gebiets von den Bischöfen nicht nur geduldet, sondern auch in verschiedener Weise gefördert und empfohlen wurde. Dabei ließ man vielfach die Frage nach der Sakramentalität offen oder man deutete sogar eine positive Einstellung an, wies aber auf die Beichtpflicht für schwere Sünden hin. So heißt es im Amtsblatt der Diözese Trier vom 15. 10. 1970 von den Bußfeiern, daß sie „ein Akt amtlicher Fürbitte der Kirche" sind und Sündenvergebung bewirken. „Da in der Bußfeier die wesentlichen Elemente des Bekehrungsvorganges enthalten sind, geschieht in ihr unbestritten echte Vergebung der Schuld ... Von Bußfeiern mit unmittelbar anschließender Gelegenheit zur Beichte ist abzuraten. Einmal wird dadurch der Eigenwert der Bußfeier in Frage gestellt, zum anderen geschieht dadurch eine unzumutbare Bloßstellung derer, ‚die es noch nötig haben' zu beichten." Ähnlich betont das im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene „Pastorale: Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche", daß der Bußgottesdienst „seine Eigenbedeutung hat und nicht nur eine intensivere Form der Beichtvorbereitung ist". Es wird eigens darauf hingewiesen, daß „nicht wenige Theologen" der Meinung sind, daß „der Bußgottesdienst die wesentlichen Elemente des sakramentalen Bußvollzuges enthält", so daß die Kirche den Bußgottesdienst als eine Form des Sakraments praktizieren könne. In dieser Richtung äußert sich auch die *Schweizer Bischofs-*

konferenz in ihrem *Pastoralschreiben* vom November 1970: „Sofern sie (die Bußfeier) das Fürbittgebet der Kirche unter Leitung des amtlich Beauftragten übt, sind dieser Feier gewisse, im engeren Sinn sakramentale Elemente nicht abzusprechen, obschon andere, die für die Wiederversöhnung des schweren Sünders erforderlich sind, noch fehlen." Aber auch hinsichtlich dieser Frage wird die Tür nicht zugeschlagen: „Man kann die Frage stellen, ob die Kirche in Zukunft solche, deren Gewissen so schwer belastet ist, daß sie fürchten müssen, ganz aus der Liebe Gottes herausgefallen zu sein, von einem persönlichen Sündenbekenntnis dispensieren wird oder kann. Diese Frage wird gegenwärtig geprüft." Auch in der schon erwähnten, in erster Lesung grundsätzlich gebilligten Vorlage: Buße und Bußsakrament der Gemeinsamen Synode[19] wird die Eigenständigkeit verschiedener Bußformen (Beichte, Schuldbekenntnis in der Eucharistiefeier und Bußgottesdienst) nachdrücklich herausgestellt, auch wenn die Vergebung der schweren Sünde — von der es immerhin heißt, daß sie „nichts Alltägliches" ist — die Einzelbeichte erfordert. Die Synode soll nach dieser Vorlage die *Anordnung* beschließen: „Der Bußgottesdienst soll in jeder Gemeinde seinen festen Platz haben und eine liturgische Form finden" und soll die *Empfehlung* geben: „Die theologische Frage, ob der Bußgottesdienst eine Form des Bußsakramentes sein kann, soll vordringlich wegen ihrer pastoralen Bedeutung geklärt werden." Offenbar ist bezüglich dieser Frage die Synodenkommission II gespalten. Doch heißt es immerhin in ihrem Bericht: „Daß der Bußgottesdienst in irgendeinem Sinn sakramental ist, ist keine Frage."[20]

Angesichts dieser positiven Einstellung gegenüber den gemeinsamen Bußfeiern mußte die von der Römischen Glaubenskommission am 16. Juni 1972 veröffentlichten „Seelsorglichen Richtlinien für die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution" wie ein harter Gegenschlag wirken. Diese Richtlinien schärfen erneut die Lehre des Konzils von Trient bezüglich der Beichtpflicht im Falle schwerer Schuld ein. Ein allgemein abgelegtes Sündenbekenntnis (wie in den gemeinsamen Bußfeiern) ist allein für sich nicht ausreichend für die sakramentale Lossprechung. So „bleiben das persönliche Bekenntnis aller Sünden und die Lossprechung der einzige ordentliche Weg, auf dem sich die Gläubigen mit Gott und mit der Kirche versöhnen; nur physische oder moralische Unmöglichkeit entschuldigt von einer solchen Beichte". Im Anschluß an eine frühere Instructio der Apostolischen Pönitentiarie vom 25. März 1944 wurden von Rom die Bedingungen, unter denen eine *sakramentale Lossprechung* (Generalabsolution) ohne vorherige Einzelbeichte in Frage kommt, neu formuliert und präzisiert (z. B. Todesgefahr, Mangel an Beichtvätern usw.). In jedem Fall bleibt die Auflage, das persönliche Schuldbekenntnis wenigstens innerhalb eines Jahres nachzuholen. Von den gemeinsamen Bußfeiern wird gesagt, daß sie „sehr nützlich sind zur Vorbereitung auf ein noch wirksameres Sündenbekenntnis und zur Besserung des Lebens. Man soll sich jedoch davor hüten, solche Feiern oder Riten mit der sakramentalen Beichte oder Lossprechung zu verwechseln" (vgl. HK, August 1972, 373). Damit wird die Bußfeier zu einem rein vorbereitenden oder die Einzelbeichte begleitenden Geschehen entwertet. Dies wird auch darin deutlich, daß die *Glaubenskongregation* offenbar voraussetzt, daß *während* einer solchen Feier die Einzelbeichte vollzogen wird („Die Gläubigen, die während solcher Feiern zur Beichte gehen, sollen von ihrem Beichtvater, den sie aussuchen, einzeln die Lossprechung erhalten"). Obgleich über die Sakramentalität der Bußfeiern im Falle läßlicher Schuld nicht ausdrücklich gesprochen wird, scheint diese doch eher negativ beurteilt zu werden, da das Prädikat „sakramental" ausschließlich dazu verwendet wird, die Einzelbeichte von anderen Bußformen und -riten abzusetzen. Ebenso wird darauf hingewiesen, daß die Priester die Gläubigen keinesfalls von der häufigen Beichte, der „Andachtsbeichte", abraten dürfen, was ja zumindest unterschwellig impliziert, daß die Gläubigen nicht dazu aufgefordert werden dürfen, die gemeinsamen Bußfeiern an die Stelle der traditionellen Devotionsbeichte treten zu lassen.

Die Position der Bischöfe und der Synode

Zu dieser römischen Verlautbarung gab die *Deutsche Bischofskonferenz* am 21. September 1972 eine offenbar recht eilig zusammengestellte Erklärung heraus, die ihrerseits ebenfalls dazu aufruft, „den Unterschied zwischen liturgischen Bußakten und Bußgottesdiensten einerseits sowie der sakramentalen Beichte anderseits nicht zu verwischen". Soll damit gleichfalls angedeutet sein, daß die Sakramentalität nur der Einzelbeichte zukommt? Ist damit die bis dahin offene Haltung der Bischöfe beendet? Weiter wird in der Erklärung der deutschen Bischöfe festgestellt, daß für die BRD ein schwerwiegender Notfall für sakramentale Generalabsolution im Sinne der römischen Verlautbarung gegenwärtig nicht gegeben ist. Demgegenüber ist die Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz ein Stückweit offener, da diese immerhin noch einen Ausnahmefall für möglich hält, nämlich „wenn das unmittelbare Verlangen einer größeren Zahl, zur Beichte zu gehen, trotz aller Vorsorge aus unvorhergesehenen Gründen nicht erfüllt werden kann und daher diese Personen für längere Zeit die Gnade des Sakramentes entbehren müßten". Auffällig ist, daß die Deutsche Bischofskonferenz aus dem römischen Erlaß die These vom vorbereitenden Charakter der gemeinsamen Bußfeier nicht wiederholt und statt dessen von einem ausgewogenen und sich ergänzenden Miteinander von sakramentaler Beichte und Bußfeier spricht. Wenn also die Deutsche Bischofskonferenz in diesem Punkt offenbar den römischen Vorstellungen nicht folgt, warum wurde dann auch in anderen Punk-

ten nicht differenzierter geurteilt (etwa bezüglich der Frage der Sakramentalität) und die Tür zu einer sakramentalen Generalabsolution nicht auch für die BRD bewußter offengehalten?

Neueste Auseinandersetzungen

Dies bemängelt auch *Karl Rahner* in einem Artikel in den „Stimmen der Zeit" vom Dezember 1972 „Bußandacht und Einzelbeichte. Anmerkungen zum römischen Erlaß über das Bußsakrament". Er verteidigt hierin die Eigenständigkeit der Bußfeiern. Zwar solle man die Frage: sakramental oder nicht? nicht zu wichtig nehmen, obwohl nicht einzusehen sei, warum die Bußfeiern nicht sakramentalen Charakter hätten. „Wenn ein Priester bei einer Bußandacht der reuigen Gemeinde ... ernsthaft in Ausübung seiner kirchlich-spirituellen Funktion der Gemeinde gegenüber die Vergebung Gottes, die in den Tiefen des Gewissens auf jeden Fall geschieht, auch ausdrücklich zuspricht, und wenn er seine Worte wirklich so ernst meint, wie sie gesagt werden und wie sie auf jeden Fall das gewiß gegebene Gnadengeschehen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit der Kirche kundtun, kann er dann überhaupt verhindern, daß seine Worte einen sakramentalen Charakter haben? Ich meine: in dem Augenblick, in dem man sagt, seine Worte hätten keinen sakramentalen Charakter, weil er gar keine sakramental wirksamen Worte sprechen wolle oder dürfe, beraubt man diese Worte in der konkreten Situation, aus der heraus sie doch gesprochen werden, auch eines menschlich und christlich ernsthaften Sinnes." [21]

Auch *Karl Lehmann* [22] beschäftigte sich jüngst in einer kritischen Glosse mit dem römischen Erlaß. Er glaubt, trotz der restriktiven Grundlinie, darin Momente zu finden, die den Weg für eine künftige Entwicklung offenhalten. So wird die Beichte zwar als der „unicus modus ordinarius" der Sündenvergebung bezeichnet. „Damit aber wird — so Lehmann — die Aufmerksamkeit ... auf die Möglichkeit anderer außergewöhnlicher Wege gelenkt." Weiter wird der bisherige Katalog der Ausnahmen von der Beichtpflicht und der Möglichkeit zur Generalabsolution um die Dimension der „schwerwiegenden Notwendigkeit" erweitert, deren Bestehen von den Bischöfen zu beurteilen ist. „Damit ist — bemerkt Lehmann — großer Spielraum gegeben und zugleich einer fast endlosen, weil unbestimmten Kasuistik das Feld eröffnet." Und schließlich wird die sakramentale Generalabsolution, die ohne Einhaltung der römischen Vorschriften erteilt wird, als Akt schweren Mißbrauchs bezeichnet. Das heißt aber — so Lehmann — „sie sind wohl nicht ungültig!?" Aufgrund dieser inneren Spannung zwischen traditioneller Haltung und fast unmerklicher Offenheit ist die römische Verlautbarung — so noch einmal Lehmann — „bei allem Respekt wohl kein letztes Wort ... Aber es birgt eine Chance in sich, Anstoß für eine tiefere Besinnung und radikalere Praxis von Umkehr und Buße in der Kirche zu werden." Um so bedauerlicher ist es freilich, daß die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung diese offenen Elemente nicht aufgegriffen, sondern die römische Erklärung gerade in ihrer restriktiven Dimension weitergegeben haben.

Der römische Erlaß und die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz führten in der Diözese Münster zu einem bis dahin kaum für möglich gehaltenen harten Streit zwischen dem *Freckenhorster Kreis* und dem Bischof *Tenhumberg*. Die Priestergruppe, der man wohl am wenigsten von allen „Spontangruppen" das Etikett „progressistisch" geben kann, gab zu den neueren Vorgängen eine nicht ganz von Emotionen freie öffentliche Erklärung heraus, in der es hieß: „Wir stehen weiterhin zu unserer Veröffentlichung zum Problem der Buße und Bußfeier vom Mai 1970, in der wir unsere Überzeugung zum Ausdruck gebracht haben, daß die Bußfeier selbst sakramentalen Charakter hat ... Wir haben bisher unserer Überzeugung gemäß gehandelt und werden dabei bleiben." Der Bischof antwortete darauf in einem gleichfalls offenen und in der Presse hochgespielten Brief u. a.: „Ich kann es als Bischof nicht hinnehmen, daß in dieser für das christliche Leben wesentlichen Frage Unsicherheit und Verwirrung in die Gemeinden getragen wird. Ich erwarte deshalb von Ihnen, daß Sie in Ihrer Verkündigung die Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre und Ordnung wahren ... Ich verlange von niemandem, daß er gegen die Überzeugung seines Gewissens handelt. Andererseits aber muß ich Sie mit allem Ernst darauf hinweisen, daß ein Priester sich mit einer solchen Handlungsweise auf einen Weg begibt, der mit letzter Konsequenz aus der kirchlichen Gemeinschaft herausführt. Es geht hier nicht um irgendwelche Randfragen kirchlich-positiven Rechts ... Es geht um zentrale Fragen des kirchlichen Glaubens und der kirchlichen Ordnung. Falls jemand vor Gott und seinem Gewissen zu der aufrichtigen Überzeugung gekommen sein sollte, in diesen Fragen sein priesterliches Amt nicht in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre und Ordnung ausüben zu können, müßte ich ihn bitten, um der Redlichkeit willen sein Amt zur Verfügung zu stellen."

Auf diese „Aufforderung" antwortete der gerügte Kreis in zwei Schreiben u. a.: „Welches Verständnis von Kirche liegt Ihrem Brief zugrunde, wenn Sie Verordnungen der Deutschen Bischofskonferenz einseitig als *die* Lehre der Kirche ausgeben und alles andere als private theologische Meinung abtun? ... Gibt es in den genannten Fragen für Sie wirklich nur diese Alternative, entweder sich unterzuordnen oder das Amt aufzugeben?" Und mit dem Hinweis auf die bischöflichen Verlautbarungen *vor* dem römischen Erlaß heißt es: „Bleiben wir unseren Gemeinden gegenüber glaubwürdig, wenn wir ihnen heute nicht mehr sagen dürfen, was wir ihnen vor zwei Jahren auf Empfehlung der deutschen Bischöfe sagten?" Der Kreis beklagt sich nachdrücklich: „Es hat wohl selten eine kirch-

liche Gruppe vom Bischof eine so massive Rüge in der Öffentlichkeit erhalten ... Als 1968 einige hundert Priester unserer Diözese offen erklärten, daß sie eine andere seelsorgliche Praxis als die von ‚Humanae vitae' gebotene vertreten würden, wurde in diesem Punkt eine weitgehende Pluralität in der Kirche offenbar. Damals erhielten die Priester keine amtliche Zurechtweisung." Inzwischen wurde dem Vernehmen nach in persönlichen Gesprächen der Streit ein Stückweit beigelegt. Jedoch zeigt gerade dieser Vorfall, wie sehr der kirchliche Bußvollzug heute — im wahrsten Sinne des Wortes — um-stritten ist. Ein fruchtbarer Streit, wenn dadurch die Bußbereitschaft in der Kirche wächst — nutzlos in jedem andern Fall.

Gisbert Greshake

Anmerkungen: [1] Abgedruckt u. a. in Exeler-Ortkemper u. a., Zum Thema: Buße und Bußfeier, Stuttgart 1971, 9—20. [2] Siehe dazu *Chr. Duquoc*, Reale und sakramentale Versöhnung, in: Concilium 7 (1971) 11—17. [3] Siehe dazu *G. Griesl*, Pastoralpsychologische Bemerkungen zu unserer heutigen Bußpraxis, in: Finkenzeller-Griesl, Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr?, München 1971, 117—204. [4] Zur gegenwärtigen Situation der Bußpraxis, in: Exeler-Ortkemper u. a., a. a. O. 22. [5] Vgl. *G. Greshake*, Zur Erneuerung des kirchlichen Bußwesens, in: Exeler-Ortkemper u. a., a. a. O. 61—121; *J. Finkenzeller*, Buße und Bußsakrament in biblischer und dogmengeschichtlicher Sicht, in: Finkenzeller-Griesl, a. a. O. 11—116. — In beiden Schriften weitere Lit.-Angaben. [6] Siehe *W. Kasper*, Wesen und Formen der Buße, in: Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 321 ff., sowie die in Anm. 5 angegebene Lit. [7] So vor allem *L. Scheffczyk*, Sakramentstheologisches zum Problem der Bußfeier, in: Klerusblatt, München, Nr. 22, 1971, abgedruckt auch in: Unsere Seelsorge, Münster 22 (1972); *ders.*, Das Sakrament der Buße und die Bedeutung der Bußandachten, in: Buße und Bußsakrament, St. Ottilien 1972. In beiden Aufsätzen weist Scheffczyk auf den unabdingbaren Gerichtscharakter des Bußsakraments hin und weist von daher den sakramentalen Charakter der Bußgottesdienste kategorisch zurück. Daß der „Gerichtscharakter" auch völlig anders gedeutet werden kann, zeigt Greshake, a. a. O. 112 f. [8] Vgl. *H. J. Spital*, Zur Pastoral des Bußsakramentes, Bisch. Generalvikariat Münster 1972, 38, 59. — Für ihn ist das Bußsakrament nicht „als Aufgipfelung des christlichen Bußbemühens, sondern als eine spezifische unter verschiedenen Formen christlicher Buße zu verstehen" (55). Der Bußgottesdienst dagegen ist der Taufe zuzuordnen. So in: Das Bußsakrament und die Tugend der Taufe, in: Rheinischer Merkur vom 29. 9. 72, S. 27. — Ein solches Verständnis geht aus von einem strikten definierten Eigenstand der 7 Sakramente und verkennt die neuere Diskussion, die von der *einen* Sakramentalität des Heils ausgeht und darin die spezifische Eigenart *und Relation* der Sakramente zueinander bestimmt. So aber ist das Bußsakrament als „poenitentia *secunda*" aufs engste mit der Taufe verbunden, und eine Aufteilung von Bußformen auf entweder Taufe oder Bußsakrament ist nicht zu rechtfertigen. [9] *L. Scheffczyk*, Sakramentstheologisches, in: Unsere Seelsorge 14. [10] Ebd. [11] A. a. O. 29. [12] So schreibt *H. König*, Buße und Bußsakrament, in: Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit 82 (1972) Januar S. 8, in der kritischen Aufnahme einer Äußerung des Konradsblatts: „Daß auch durch eine Bußandacht Sünden vergeben werden, möchten wir nicht bestreiten. Den Hinweis aber auf ‚die volle Vergebung' möchten wir nicht unterschreiben." — Gibt es aber seltenere theologische Blüten als die Distinktion zwischen „Vergebung" und „voller Vergebung"? [13] Für die irreformable Geltung der Trienter Vorschrift tritt gegenwärtig ein z. B. Scheffczyk (in den genannten Aufsätzen) sowie *H. Vorgrimler*, Das Bußsakrament — juris divini?, in: Diakonia 4 (1969). — Für die gegenteilige Meinung vgl. *F. Nikolasch*, Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte, in: Liturg. Jahrbuch 1971, 150—167; *C. Peter*, Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient, in: Concilium 7 (1971) 48—53. — Greshake, a. a. O. 114 f., und Finkenzeller, a. a. O. 102 f., versuchen eher, einen Mittelweg zu gehen. [14] Für eine solche Lösung wolle die römische Liturgiekommission plädieren. So die Information von *F. Funke*, Die Veröffentlichungen aus den letzten 10 Jahren über die Beichte, in: Concilium 7 (1971) 66. [15] Die Autoren sind angeführt bei Greshake, a. a. O. 114 f. [16] Zur Sakramentalität der Bußfeiern, in: Diakonia 4 (1969) 281. [17] Synoden-Vorlage. [18] Ebd. [19] Diese Vorlage erhielt auch schon heftige Kritik aus eher traditioneller Sicht. Siehe die genannten Aufsätze von Scheffczyk, Das Sakrament der Buße, und Spital, Bußsakrament. [20] In: Synode 2 (1972) 36. [21] A. a. O. 370 f. [22] Generalabsolution — Einzelbeichte — Bußgottesdienst, in: Internationale katholische Zeitschrift 1 (1972) 474—478.

Diskussion und Kontroverse

Probleme kirchlicher Sexualethik

Sexualethische Grundfragen werden gegenwärtig auf verschiedenen Ebenen: in der Publizistik, auf Akademietagungen und auf den kirchlichen Synoden diskutiert. Sowohl die Synoden der Schweizer Diözesen wie die Gemeinsame Synode in der Bundesrepublik haben das Thema auf dem Programm. Die synodale Diskussion wird von der Hoffnung begleitet, daß die kontrovers gewordenen Fragen nach bester Erkenntnis aufgearbeitet werden (vgl. HK, Februar 1973, 73). Dies setzt jedoch bei allen Gesprächspartnern eine genügend differenzierte Kenntnis der jeweils zur Debatte stehenden Grundpositionen und Grundströmungen voraus. Zwei solcher Grundpositionen werden in den beiden folgenden Beiträgen dargestellt. Prof. Stephan Pfürtner (Fribourg/Schweiz) präzisiert seine Thesen zu einer „Ethik personaler Verantwortung". Die hier vorgetragenen Gedanken bildeten die moraltheoretische Grundlage seines bekannten Berner Vortrages vom November 1971 (Moral. Was gilt heute noch? Benziger, Einsiedeln 1972), der dann zu heftigen Auseinandersetzungen in der Schweiz und zur vorübergehenden Beurlaubung Prof. Pfürtners führte (vgl. HK, Januar 1973, 5). Prof. Bernhard Stoeckle (Frei-

burg i. Br.) erwidert auf die Thesen von Pfürtner, indem er vor allem die seiner Meinung nach von Pfürtner unterbewerteten Fragebereiche und Perspektiven anspricht: das Verhältnis von kirchlicher und „bürgerlicher" Moral, die Spannung zwischen Welt- und Heilsethos, die „sittliche Gesamtlage des Menschen heute" als Bezugsfeld kirchlicher Moralverkündigung. Die Diskussion wird im nächsten Heft mit Beiträgen zu kontroversen Einzelbereichen der kirchlichen Sexualethik fortgesetzt.

Stephan H. Pfürtner

Thesen zu einem Forumsgespräch

Die herkömmliche Ehe- und Sexualmoral wird zur Zeit in Kirche und Gesellschaft vielfach in Frage gestellt. Ich habe mich in verschiedenen Beiträgen an den Bemühungen um die Thematik beteiligt. Ich beabsichtige dabei nicht, ein Lehrsystem der Sexualanthropologie und -ethik vorzulegen, das mit dem Anspruch des Fertigen oder gar des Unfehlbaren aufzutreten vermochte. Ich wollte vielmehr der Kirche und der Gesellschaft einen Anstoß vermitteln, sich mehr als bisher gemeinsam der anstehenden Probleme anzunehmen und sie in offenem Austausch zu bewältigen[1]. Es ging um Beiträge zur Diskussion, die selbst zur Diskussion gestellt wurden[2].

Daß die Auseinandersetzungen inzwischen so wach geworden sind, ist in vieler Hinsicht zu begrüßen. Warum sie bisweilen gespannt oder sogar feindselig und unsachlich wurden, wäre noch zu klären. Ist Sexualität in unseren Kirchen immer noch so tabuiert, daß die tatsächlichen Probleme nicht offen benannt werden können? Sind noch zu viele falsche Abwehrmechanismen dagegen aufgebaut, die in Aggressivität umschlagen, wenn man sie antastet? Oder sind allgemeine soziologische Spannungen zu veranschlagen, die generationsmäßig und schichtenspezifisch bedingt sind? Was für die einen überraschend und schockierend wirkt, ist den anderen ein längst vertrautes Problem. Oder ging es bei der Abwehr schließlich um berechtigten Selbstschutz?

Immerhin wurde mehrfach die Ansicht geäußert, daß ich gar nichts „revolutionär Neues" vorgetragen hätte — auch nicht für kirchliche Verhältnisse[3]. Ich hätte vielmehr lediglich offen und in einem gedanklichen Zusammenhang ausgesprochen, was bereits zahlreiche andere kirchliche Autoren mehr oder weniger deutlich benannt haben und was in der seelsorglichen und pädagogischen Praxis der Kirche(n) weitgehend angewandt würde[4]. Auf jeden Fall hat eine falsche Wiedergabe oder Auslegung meiner Position die Diskussion unnötig belastet. Worum ging und geht es eigentlich?

Prüfung der herkömmlichen Lehre

1. Die geltende Ehe- und Sexualmoral der Kirche(n) muß aufgearbeitet werden. Sie enthält für uns verbindliche, aber auch fragwürdige Lehrelemente.

Inzwischen ist von vielen Seiten erkannt, daß die *kirchliche Lehrtradition* in unserem Bereich kritisch zu sichten ist. Diese Aufgabe wurde in der laufenden öffentlichen Diskussion von der Schweizer Bischofskonferenz (Kommuniqué vom 5. Juli 1972) ausdrücklich bejaht: „Zusammen mit der Theologischen Fakultät (von Fribourg) anerkennen die Bischöfe die Notwendigkeit einer moraltheologischen Neubesinnung, vor allem auf dem Gebiet des Geschlechtlichen." Weil etwas in der kirchlichen Tradition galt, ist es somit nicht schon sicheres Maß für die gegenwärtig notwendige Theorie und Praxis.

Auf dem Zweiten Vatikanum wurde erörtert, „inwieweit die traditionelle Ehemoral wirklich der genuinen Lehre der Kirche entspricht und inwieweit ihr fremde Elemente beigemischt sind, die mit christlicher Ethik nichts mehr zu tun haben, sondern das Ergebns einer leibfeindlichen Einstellung (Patriarch Maximos), einer unvollständigen Sicht der Ehe als leib-seelischer Gemeinschaft der Partner (Kardinal Alfrink, Weihbischof Reuss) oder einer unrichtigen Einschätzung der Ehezwecke (Kardinal Léger) sind. Bezüglich der richtigen Darstellung dieser Fragen in der traditionellen Moraltheologie sei wenigstens ein ‚dubium honestum' (berechtigter Zweifel) zuzulassen (Kardinal Alfrink)" (vgl. HK, Januar 1965, 178). Wie sehr auch andere Kirchen außer der katholischen die überkommene Sexualmoral zu überprüfen trachten, zeigen der Report „Sex and Morality" des „British Council of Churches" 1966[5] oder die „Denkschrift zu Fragen der Sexualethik"[6], die im Auftrag der EKD erarbeitet wurde.

Die kritische Prüfung der herkömmlichen kirchlichen Lehre ist nicht mit deren pauschaler Verwerfung gleichzusetzen. Diese Lehre hat *unaufgebbare Imperative des Evangeliums* etwa für das Verständnis mitmenschlicher Liebe, für die Vertrauens- und Treuebeziehung zwischen Mann und Frau, für deren familiäre Kultur und pädagogische wie soziale Verantwortung in unsere Geschichte eingebracht. Sie hat bewährte Einrichtungen in unserer Gesellschaft — z. B. die Monogamie — gefördert. Religionsgeschichtliche, psychologische und soziokulturelle Tatsachenforschung lassen es nicht zu, dem Juden- und Christentum generalisierend alle Schuld für die Sexualfeindschaft unserer Kultur mit ihren fragwürdigen Folgen zuzusprechen.

Ebensowenig aber können die Kirchen pauschal aus ihrer Verantwortung dafür entlassen werden. Auch das verbieten die geschichtlichen Tatsachen. Theologische Arbeit muß gewichtige kirchliche Fehlentwicklungen aufdecken.

Nur so können sie bewältigt werden. Eine derartige Bemühung sind wir der Glaubwürdigkeit des Evangeliums wie dem Lebensglück der Menschen und einer fruchtbaren gesellschaftlichen Fortentwicklung schuldig.

Symptome einer Fehlentwicklung

2. Die Kirche muß zur Sexualität ein positiveres Verhältnis als bisher entwickeln.

Wie auf allen unseren Lebensgebieten benötigen wir auch für unsere Sexualität *Erziehung*. Menschliche Sexualität kann nicht in all ihren Bedürfnissen „hemmungslos" zugelassen werden. Sie ist „riskierte Sexualität" *(Hans Giese)* und bedarf — nicht zuletzt zu ihrem eigenen Schutz und ihrer Entfaltung — der humanen Formung. Die Kirche nimmt eine berechtigte Aufgabe wahr, wenn sie exzessiven Tendenzen des Geschlechtslebens vom sittlichen Standpunkt entgegentritt und in dem Zusammenhang die Einübung der Frustrationsfähigkeit fördert.

Bei der näheren Bestimmung dessen, was im Sexualleben unsittlich ist, hat die Kirche jedoch keine untrügerische Sicherheit gezeigt. Aus Abwehr des Bedrohlichen wurde oft eine grundsätzliche Abwehrhaltung. Die Kirche hat den Menschen kaum zu seiner Sexualität, sondern meist von ihr fort erzogen; sie galt ihr erbsündlich besonders belastet. Dadurch wurde weitgehend der Blick dafür verdeckt, daß sie zuerst *Schöpfungsgabe und Angebot* ist, und als solche eine Quelle für mitmenschliche Verbundenheit, für Liebe und Lebensfreude wie für die individuelle und soziale Reifung des Menschen als Mann oder Frau. Man kann in dieser Hinsicht von einem Syndrom der Sexualfeindschaft in der Kirche sprechen[7]. Dessen Äußerungen sind in der Geschichte sehr verzweigt und wirken bis in die Gegenwart. Nur einige Phänomenmerkmale können hier skizziert werden.

— Sexuelle Lust galt Jahrhunderte hindurch als etwas Sündhaftes. Sich ihr hinzugeben wurde nur dann als moralisch vertretbar bezeichnet, wenn Eheleute zum Zweck der Zeugung zusammenkamen (Legitimationstheorie im Anschluß an Augustinus)[8].
— Sexuelle Vorgänge machten kultisch „unrein". Diese archaischen Vorstellungen, die vor allem über das Alte Testament im kirchlichen Bewußtsein wachgehalten wurden, haben das Ideal der „vollkommenen Keuschheit" nachhaltig beeinflußt. Wer sich ganz („ungeteilt") dem Heiligen hingeben wollte, mußte sexuell enthaltsam leben. Das Pflichtzölibat der Priester wurde unter anderem so begründet[9], Eheleuten vor Hochfesten oder dem Kommunionempfang geschlechtliche Abstinenz empfohlen.
— Die Ehe ist nach offizieller Lehre der katholischen Kirche minderen Ranges. Der „Christus geweihten Jungfräulichkeit" kommt „klar der Vorrang" zu[10]. Man betont zwar, sie sei in sich ein Gut. Aber das Gute ist der Feind des Besseren. So würden eheliche Bindungen das Herz hindern, ganz frei für Christus zu sein[11]. Der Gebrauch der Ehe zieht den Geist davon ab, sich gänzlich dem Dienst Gottes hinzugeben", vertrat im Anschluß an Thomas von Aquin[12] noch Pius XII.
— Der Frau wurde — und wird zu guten Teilen weiterhin — die aktive Teilnahme am Kult versagt. Ihre Rechtsbenachteiligung in der Kirche ist unverkennbar. Diese Tatsache hat nicht zuletzt ihren Grund darin, daß die Frau als Geschlechtswesen in der Kirche vielfach abgewehrt wurde.
— Durch die einseitige Bestimmung menschlicher Sexualität aus ihrem Fortpflanzungszweck wurde der relative Eigenwert des sexuellen Lebens mit dessen vielfältigen Sinnbezügen weitgehend verkannt.
— Dadurch wurde die Kultur der Erotik in der Ehe nicht in ihrer Bedeutung und Notwendigkeit erfaßt, die Ehefrau wohl als Mutter und Gehilfin für Kindererziehung und Hauswesen, kaum aber als Liebespartnerin herausgestellt, die Ehe als Brut- und Pflegegemeinschaft, nicht aber zuerst als Liebes- und Lebensgemeinschaft der Partner aus ihrer personalen Entscheidung füreinander gefördert, der jugendlichen und nicht ehefähigen Sexualität einfachhin und generell Versagung abverlangt.

Dieser *lehrgeschichtliche Hintergrund* macht erst deutlich, warum und in welchem Ausmaß eine Reform kirchlicher Sexualität notwendig ist. Die Mißstände oder Befangenheiten machen zwar nicht das Ganze unserer ethischen Tradition auf diesem Gebiet aus — und sind übrigens teilweise durch gesellschaftsgeschichtliche Bedingungen verursacht, die nicht der Kirche angelastet werden können. Sie sind uns heute aber dringend zur Beseitigung aufgegeben.

Gefahr der doppelten Moral?

3. Die legalistisch-kasuistische Sexualmoral muß durch eine Ethik personaler Verantwortung ersetzt werden.

Es geht nicht nur um ein neues, besseres Verhältnis zur Sexualität im allgemeinen. Wir müssen auch eine *glaubwürdige Theorie* suchen, die mit intellektueller Redlichkeit vertreten werden kann und den verschiedenen Auswüchsen der *Doppelmoral* entgegentritt. Dabei ist mit Doppelmoral nicht gemeint, daß es ein Spannungsverhältnis zwischen ethischem Anspruch und tatsächlichem Verhalten gibt, das letztere sich also nicht einfachhin mit dem ersteren deckt. Dieses Auseinander ist mit der Größe des sittlichen Auftrags einerseits und mit der menschlichen Unzulänglichkeit anderseits irgendwie stets ge-

geben. Von Doppelmoral ist erst dann zu sprechen, wenn effektiv zwei „Moralen" bejaht werden: Man hält formell am geltenden Gesetz fest, richtet sich aber in der Praxis nach dem Erreichbaren. Das Prinzip wird nicht aufgehoben, tatsächlich handelt man aber nach anderen Gesichtspunkten, deren Berechtigung man anerkennt. Man huldigt zwei sich widersprechenden „Moralen". Diese Situation ist in der kirchlichen Lehre und Praxis zur Zeit unverkennbar gegeben.

Denn dasjenige Prinzip, das der ethischen Theorie in unserem Problemfeld zugrunde liegt und in seinem entscheidenden Inhalt offiziell vertreten wird, lautet: „Jede direkt gewollte geschlechtliche Lust ist außerhalb der Ehe immer eine schwere Sünde." [13] Eine „schwere Sünde" (Todsünde) deshalb, weil es nach einer Erklärung unter Papst Alexander VII. im Sexuellen keine „parvitas materiae", also keine Belange geringfügigerer Art, gibt. Das zitierte Grundaxiom „gilt (also) auch, wenn die Lust noch so unbedeutend und kurz ist" [14]. „Subjektiv" mildernde oder entschuldigende Gründe werden unter bestimmten Umständen zwar anerkannt (Einschränkung der vollen Verantwortlichkeit durch Heftigkeit des Sexualtriebes u. a.). Am *Prinzip* als „objektiv" gültiger Norm wird jedoch festgehalten.

Begründet wurde das Axiom damit, daß Sexualität wesentlich ihren Sinn in der Fortpflanzung hat und deshalb nur dort, wo dieser Sinngehalt rechtens realisiert werden kann, nämlich in der Ehe, auch aktiviert werden darf. Von dieser Verknüpfung erhält das Prinzip auch sein Gewicht. Die Moraltheologie hat es denn auch in systematischer Konsequenz für die einzelnen Verhaltensfelder wie etwa die Masturbation, für homotrope Neigungen oder vor- und außereheliche Beziehungen kasuistisch präzis entfaltet. Jede Stimulierung sexueller Lust oder jede freie Zustimmung bei spontan eintretender Erregung dieser Verhaltensformen ist danach „objektiv" schwere Sünde. Schon die „nächste Gelegenheit" muß hier gemieden werden. Da die entsprechenden Verbote von der Natur des Menschen und seiner Geschlechtlichkeit abgeleitet und damit auf den Willen des Schöpfers zurückgeführt werden, sind sie nach „legalistischer" Auslegung absolut gültig, umfassen alle einschlägigen Einzelfälle und sind in sich unantastbar. Sie verlangen unbedingten Gehorsam. Der Verstoß gegen sie muß danach als etwas „in sich Schlechtes" bezeichnet werden, das durch keinen guten Zweck geheiligt werden kann [15]. — Wie sieht es aber mit der Anerkennung dieses Systems in der *Praxis* aus?

Nehmen wir einen Teilbereich als Beispiel. Der Austausch von Zärtlichkeiten bei jungen Leuten führt aufgrund (normaler) psychodynamischer Verhältnisse leicht zu sexuellen Erregungen mit entsprechender Lusterfahrung, und zwar auch dann, wenn es sich nicht um intensive Formen des sogenannten Pettings handelt. Bei vergangenen Gesprächen zum Problemkreis habe ich keinen Theologen gefunden — auch nicht in hohen Kreisen der Hierarchie —, der davon überzeugt war, daß es sich hier „objektiv" immer um Sünde oder sogar schwere Sünde handele und daß nur subjektive Entschuldigungsgründe angeführt werden können. Auch auf die Frage, ob bei Partnern mit definitiver Entscheidung füreinander (Verlobten) geschlechtlicher Verkehr vor der Ehe *immer und unter allen Umständen* „objektiv" schwer unmoralisch sei, hat niemand unmißverständlich mit Ja geantwortet. Zu leicht ließe sich auch zeigen, welche absurden Konsequenzen aus einer gegenteiligen Auffassung in der Praxis erwüchsen.

Nun macht man hier häufig geltend, daß derartige „Einzelfälle" nicht die allgemeinen Gesetze aufheben dürften. Sie gehörten vielmehr in eine besondere Regulierung, etwa in der Beichte. Die Prinzipien als solche müßten aber aufrechterhalten werden. Dagegen ist jedoch vieles einzuwenden. Handelt es sich wirklich nur um Einzelfälle, in denen die genannten Prinzipien nicht mehr gelten? Vor allem verlangt denkerische Klarheit eine Verdeutlichung. Man kann nicht Gebote als göttlich, als absolut und für alle gültig verkünden, gleichzeitig aber für Einzelfälle andere Maßstäbe vertreten und anwenden. Eine Doppelspurigkeit in der Theorie muß zur Moppelmoral in der Praxis führen und sich nur allzu leicht den Vorwurf der Doppeldeutigkeit oder gar der Verlogenheit zuziehen. Eine ethische Theorie muß innere Einheit aufweisen, sonst gerät sie in Widerspruch mit sich selbst und wird unglaubwürdig.

Diese Einheit ist jedoch im Bereich der Sexualmoral — wie auch für andere Felder der Sittlichkeit — nur zu gewinnen, wenn man die Grundsätze des ethischen Legalismus aufgibt und das *Prinzip der personalen Verantwortung* zum umfassend tragenden Grund sittlichen Urteilens und Handelns macht.

Ethik freiwilliger Selbstbindung

4. Ethik der personalen Verantwortung ist keine Moral der Willkür oder der Gesetzlosigkeit, sondern der freiheitlichen, einsichtbegründeten Selbstbindung.

Der Abschied vom ethischen Legalismus ist nicht nur aus Abwehr gegen die Doppelmoral in Theorie und Praxis gefordert. Auch geisteswissenschaftliche Einsichten zeigen, daß alle unsere geltenden materialen Normen gesellschaftsgeschichtlich vermittelt sind und damit verschiedensten Abwandlungen unterworfen waren. Ebenso fordert gegenwarts- und zukunftsgerichtetes Denken den Mut, in Einzelbereichen der Ethik neue Wege zu suchen. Die Tradition kann hier nicht ausschließlicher Maßstab sein. Schließlich macht die Vielzahl der verschiedenen individuellen und gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen

wir uns heute befinden, die klare Aussage nötig, daß die konkreten geltenden Normen unmöglich allein Einzelsituationen gerecht zu werden vermögen und für sie immer sowie überall absolute Geltung besäßen.

Die Relativität aller geltenden Normen darf nicht zu dem Schluß verleiten, sie wären belanglos. Sie können, je nach dem Gewicht dessen, was sie schützen und fordern, von hoher Verbindlichkeit sein. Das Verbot von Mord, Unzucht, Feigheit oder Freundesverrat besitzt höchste Verbindlichkeit. Welcher sittlich ansprechbare Mensch würde für sich und die Gesellschaft hinter die Forderungen der Menschenrechte zurückgehen wollen? Dennoch ist es dem Handelnden — zumal in Konfliktsituationen — aufgegeben, seinerseits zu prüfen und schließlich nach seinem Gewissen zu entscheiden, worin hier und jetzt Mord oder Unzucht oder Feigheit und Unrecht bestehen. Er wird sich dabei häufig nach den geltenden Normen richten können, aber keineswegs immer und bedingungslos.

Eine geltende Ordnung erhält erst dann den Charakter des absoluten Gesetzes für den Handelnden, wenn ihm im Medium dieser Ordnung der Absolutheitsanspruch des Sittlichen aufgegangen ist. *Dem, was er als derartigen Anspruch selbst erkannt hat, muß er unbedingt folgen.* Insofern ist er in seiner Subjektivität grundlegend an die über ihm stehende Wahrheit gebunden. Er muß ihr gehorsam sein, muß ihren „objektiven" Anspruch über sich stellen, will er nicht unsittlich werden. Aber dieser Imperativ des Sittlichen muß *ihm selbst offenbar* geworden sein. Die Pluralität der konkurrierenden Moralsysteme, denen er sich in der heutigen Welt gegenüberfindet, erlauben es ihm nicht, die Forderungen eines bestimmten Systems ungeprüft zu übernehmen und anzuwenden. Dafür hat sich kein System, auch das der kirchlichen Morallehre nicht, als untrügerisch in unserer Geschichte erwiesen. Daß sich in einem vorgetragenen Gesetz das transzendente oder göttliche Sittengesetz findet, muß „vom Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens erkannt und anerkannt werden". Dem so erkannten Gesetz seines Handelns ist er unbedingt verpflichtet[16].

Von hierher wird deutlich, daß alle geltenden Normen, alle bestehenden Institutionen oder menschliche Autoritäten mit ihren Weisungen *nur eine vermittelnde Funktion* für die Urteilsbildung des Menschen haben können. In ihnen kommt ihm möglicherweise ein Angebot an Information und Erfahrung entgegen, das er aus eigenen Kräften nicht aufzubieten vermag. Die absolut verbindliche Weisung erwächst ihm jedoch erst aus der Wahrheit, die ihm selbst als solche für sein Handeln aufgegangen ist. Theologisch gesprochen, muß diese Wahrheit dem Menschen durch den Heiligen Geist innerlich offenbar, die freiheitliche Selbstbindung an sie von ihm gewirkt werden. *Durch diese freiheitliche Selbstbindung wird der Mensch zum bestimmten Grund seiner Sittlichkeit.* Selbstredend darf er in seiner Wahrheitssuche nicht nur sein eigenes Wohl zum Maß machen, sondern muß alle Betroffenen und damit das Gemeinwohl aller Menschen einbeziehen.

Folgerungen für die Moralerziehung

Die Ethik personaler Verantwortung entsetzt somit keineswegs alle geltenden Ordnungen und menschlichen Autoritäten. Sie ordnet sie lediglich richtig ein. Sie relativiert keineswegs alle sittlichen Ansprüche. Im Gegenteil, sie macht den absoluten Anspruch des Sittlichen erst wieder deutlich, nämlich dort, wo er als solcher erkannt ist. Sie muß damit freilich klar herausstellen, was nicht verabsolutiert werden darf. Ethik personaler Verantwortung ist eminent *theologisch* begründet. Sie verbietet, irgendeine faktische Ordnung oder menschliche Autorität an die Stelle des einzigen Absoluten zu setzen. Sie allein wird dem Menschen in seiner personalen Würde gerecht. Denn indem sie ihm das Recht und die Pflicht zuerkennt, dem Anspruch des von ihm erkannten Sittengesetzes zu folgen, wird seine Oberhoheit gegenüber allen gesellschaftlichen Faktoren anerkannt. Nur dadurch kann verhindert werden, daß der Mensch zum manipulierten, selbstentfremdeten Wesen wird.

Die freiheitliche Selbstbindung des Menschen an die erkannte Wahrheit zum *Grund aller Sittlichkeit* zu machen, heißt sich zu einer Ethik der Mündigkeit entscheiden. Da Einsicht in die Gründe des Handelns verlangt wird, widerspricht diese Ethik jeder blinden Hörigkeit. Sie ist nur im Prozeß beständiger Aufklärung zu gewinnen, wie sie nur aus unserer neuzeitlichen Freiheitsgeschichte zu verstehen ist, die die Autonomie als Wesensbedingung des Sittlichen sichtbar gemacht hat[17].

Man macht gegen die Ethik personaler Verantwortung immer wieder geltend, daß „die Masse" der Menschen zu ihr gar nicht reif sei, besonders aber nicht die Jugendlichen gegenüber ihren sexuellen Problemen. Zugegebenermaßen erwartet diese Ethik viel von jedem Menschen. Aber schließlich trägt sie ihm nur das Vertrauen — aus Glauben — an, daß er wahrhaft Mensch werden könne. Zugegeben, daß es hier sehr verschiedene Stufen der Reife gibt und demgemäß verschiedene Weisen der Bildungsarbeit und Lehrverkündigung nötig sind. Aber gestattet dieser Umstand die Flucht in eine falsche Moraltheorie und eine entsprechend unglaubwürdige Praxis? Er macht vielmehr deutlich, daß die Kirche in ihrem Bildungsauftrag vor umfassenden Aufgaben steht. Sie muß sich entscheiden, die Menschen zu einer mündigen, personal verantwortlichen Lebensführung frei zu machen. Sie muß ihre Aufgabe als Dienst verstehen, in dem sie dem Menschen Angebot und Hilfe leistet, sittliches Wesen zu werden, das heißt den Anspruch der erkannten Wahrheit in freier Selbstbindung zu erfüllen. Sie darf ihn nicht aus Angst vor dem Risiko der Freiheit auf „absolute" Gesetze oder Autoritäten verpflichten, die keine Absoluta sind.

Erziehung zur Verantwortungsfähigkeit ist letztlich *Erziehung zur Liebe in Vernunft*. Denn Verantwortung ist die Kraft im Menschen, zu sich selbst wie zu seiner gesamten mitmenschlichen Welt verbindliche Beziehung aufzunehmen und durchzutragen[18]. Sie befähigt ihn, den legitimen Anspruch seines „Gegenübers" wahrzunehmen und sich dafür zu engagieren. Sie befähigt ihn zur Identifikation mit dem anderen und seinem Recht, wenn nötig bis zum Äußersten des Einsatzes. Die Ethik personaler Verantwortung nimmt damit das zentrale Thema evangelischer Ethik auf. Größte theologische Interpretation haben die erleuchtete Liebe zum Fundament christlicher Sittlichkeit gemacht[19].

[1] *S. H. Pfürtner*, Kirche und Sexualität. Reinbek b. Hamburg (Rowohlt Taschenbuch Nr. 8039) 1972, 14. [2] Vgl. *S. H. Pfürtner*, Moral — Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral. Zürich - Einsiedeln - Köln (Benziger Verlag, Kritische Texte Nr. 10) 1972, 26. [3] Vgl. *G. Baum*, Tendenzen in der katholischen Sexualmoral. Orientierung vom 31. Dez. 1972, 270—273. [4] Vgl. etwa *S. Keil*, Fragen der Sexualmoral. Zum Stand der sexualethischen Diskussion in Theologie und Kirche, in: Zeitschrift f. evang. Ethik 11 (1967) 327—338; *E. Kellner* (Hg.), Sexualität ohne Tabu und christliche Moral. München - Mainz 1970. [5] Deutsche Ausgabe: „Sex und Moral." Ein Report der Kirchen in England. München 1967. [6] Gütersloh 1971. [7] Vgl. *J. van Ussel*, Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft. Reinbek b. Hamburg (Rowohlt Taschenbuch Nr. 8024/25) 1970. [8] Vgl. *M. Müller*, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung . . . Regensburg 1954; H. Klomps, Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus. Köln 1963. [9] Vgl. noch Pius XII., Enzyklika „Über die heilige Jungfräulichkeit", dtsch. Übersetzung Leutesdorf a. Rh. 1954, 11 f. [10] Zweites Vatikanum, Dekret über die Ausbildung der Priester Nr. 10; vgl. Trienter Konzil, Denzinger - Schönmetzer Nr. 1810. [11] Pius XII., a. a. O. 8. [12] A. a. O. 11. Vgl. Summa Theol. II—II 186, 4. [13] *H. Jone*, Katholische Moraltheologie. Paderborn [13]1949, 182. [14] A. a. O. — Vgl. Denzinger - Schönmetzer Nr. 2013. [15] Vgl. *Pius XII.*, Ansprache vom 18. April 1952, dtsch. in: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., hg. v. A.-F. Utz und J.-F. Groner, 3 Bde. 1. Band Freiburg i. d. Schweiz 1954, Nr. 155—156. [16] Zweites Vatikanum, Erklärung über die Religionsfreiheit Nr. 3. [17] Vgl. *J. B. Metz*, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: Metz, J. B. - Moltmann, J. - Ölmüller, W.: Kirche im Prozeß der Aufklärung. Mainz - München 1970, 53—90. [18] Vgl. *S. H. Pfürtner*, Christ sein — Mensch sein. Würzburg 1972, 52 ff. [19] Vgl. *C. A. J. van Ouwerkerk*, Caritas et ratio. Étude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après S. Thomas. Nimègue 1956.

Bernhard Stoeckle

Eine Antwort zu den Thesen von Prof. Pfürtner

Daß sexualethische Diskussionen in der Kirche geführt werden, ist durchaus in Ordnung und, wie gerade unsere Zeitsituation erkennen läßt, wirklich *unumgänglich*. Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als würde den Fragen der Sexualität — gemessen an anderen, in ethischer Hinsicht sicher gleichrangigen Themen — eine in etwa doch überzogene Bedeutsamkeit und unangebrachte Bevorzugung eingeräumt. Zu dieser Optik tragen sowohl jene bei, welche die althergebrachten und überkommenen Maßstäbe auf diesem Gebiete bis aufs Messer verteidigen, als auch die sogenannten „fortschrittlich" Gesinnten, die auf eine energische Überprüfung bisheriger kirchlicher Auffassungen drängen. Die mitunter geradezu neurotisch anmutende Aufgeregtheit, mit der da gegeneinander und auch aneinander vorbei diskutiert, geeifert und gefochten wird (der „Fall Pfürtner" macht das wieder einmal symptomatisch sichtbar), spricht für sich. Mit all dem wird nicht nur der Sache, um die es geht, ein Bärendienst erwiesen, es werden auch die Proportionen christlicher Verantwortung verzogen. Die Frage drängt sich auf: Haben wir die Sexualität nicht überhaupt in zu ungestümer Weise moralisiert und auf diesem Gebiet manche Mücken zu Elefanten hochgezüchtet? Ob man es wahrhaben will oder nicht: Im Blick auf das Ganze der von uns Christen wahrzunehmenden Aufgaben wäre jedenfalls die Überlegung angebracht, ob die Sorge um die Ordnung des Geschlechtslebens weiterhin beanspruchen kann und soll, auf der Liste unserer *sittlichen Prioritäten* mit Abstand den ersten Rang einzunehmen![1]

I. Notwendige „Entschärfungen"

Für den gegenwärtig noch vorhandenen, aus der Vergangenheit überkommenen Bestand an negativer Bewertung der Sexualität (und Erotik) wird nach wie vor gnadenlos die Kirche *allein* verantwortlich gemacht[2]. Mit dieser Anklage soll man endlich aufhören. Sie entspricht nicht der geschichtlichen Wahrheit. Die Kirche trägt an der für die westliche Welt typisch gewordenen sexualfeindlichen Einstellung weit weniger Schuld, als ihre Kritiker meinen. Wie bereits *J. v. Ussel*[3] nachgewiesen hat, war es die von durchaus profanen Motiven bestimmte *Verbürgerlichung der Gesellschaft*, welche dazu führte, „daß ein völlig neuer Menschentyp, neue zwischenmenschliche Beziehungen, sozioökonomische Verhältnisse und somit eine neue antisexuelle Haltung entstanden" (Vorwort). Nach *W. Braun*[4] ist es insbesondere dem maßgeblichen Einfluß von Rousseau und den Philanthropen des 18. Jahrhunderts zuzuschreiben, daß sich in Europa ein geschlechtsfeindliches Klima wirkkräftig verbreiten konnte. Von ihm wurde dann freilich auch die kirchlich katechetische Unterweisung, die sich bis dahin durch eine recht gemäßigte Position ausgezeichnet hat, in Mitleidenschaft gezogen: es kam zu einer *einseitigen Interpretation der kirchlichen Moral*.

Was nun die kirchliche Sexualmoral der Vergangenheit selbst betrifft, so muß ihr ehrlicherweise bestätigt werden, daß sie es an kritischer Wachheit gegenüber ihren eigenen Aufstellungen nicht missen ließ. Sie war durchaus auch zu Revisionen sehr einschneidender Art bereit. Das macht namentlich die Auseinandersetzung des Thomas von

Aquin mit dem Sexualpessimismus der augustinischen Tradition deutlich. Die überkommene Sexualmoral der Kirche ist nun einmal nicht so eindeutig und vor allem nicht so konsequent geschlechtsfeindlich geprägt, wie gerne behauptet wird. Die für unsere Gegenwart typische Pauschalisierung historischer Gegebenheiten aufgrund von Geschichtsvergessenheit läßt es auch in dieser Angelegenheit zu unsachlichen Aufstellungen immer wieder kommen. Von all dem unbetroffen bleibt, daß die kirchliche Sexualmoral auf ihrem bisherigen Weg durch die Geschichte sich mit dem Ballast eines unbiblischen *Dualismus* befrachtet und insofern in der Tat der Neigung zu einer negativen Grundeinschätzung der Geschlechtlichkeit nachgegeben hat. In dieser Hinsicht muß einer Revision unbedingt Raum gegeben werden. Die praktischen Konsequenzen daraus sind zu ziehen. Ein zweifaches sollte darüber freilich nicht übersehen werden: die dualistische Schlagseite war in den vergangenen Zeiten vom tatsächlichen Leben der Menschen, die sich im Glauben beheimatet wußten, erheblich gemildert und faktisch auch korrigiert.

Was schließlich unsere unmittelbare Gegenwart angeht, so sollte erkannt werden, daß die entscheidende Gefahr, der „geglückte" Sexualität ausgesetzt ist, nicht mehr von den Relikten des alten Dualismus, sondern von jenem *Neo-Dualismus* ausgeht, der sich im Gefolge der Reduzierung der Geschlechtlichkeit auf einen biologistisch-mechanistisch verstandenen, wertindifferent eintaxierten Sexus mehr und mehr zu verbreiten beginnt[5].

II. Die Unverzichtbarkeit des theologischen Ansatzes — Die Herausforderung des Evangeliums

In der gegenwärtigen Moraltheologie ist es weithin üblich geworden, unter thematischer Zurückstellung (nicht: Leugnung) des eigentlichen Heilsethos sehr betont vom Weltethos im Sinne einer „autonomen Moral" *(Alfons Auer)*, zu reden, so als sei das Sittliche bereits in sich, nicht erst aufgrund von Offenbarung verstehbar und deshalb ursprünglich vom Menschen und vom gesellschaftlichen Dasein her zu bestimmen. Von daher dann die Behauptung, christliche Ethik weise gegenüber einer *dem Humanum allein verpflichteten Moral* keine eigenen und zusätzlichen Forderungen materieller Art auf (*Pfürtners* „Grundsätze einer zukünftigen Sexualmoral" sind zweifellos als Niederschlag dieses Standpunktes zu werten). Mittlerweile hat sich freilich bezüglich der Solidität und des Leistungsvermögens einer ganz auf sich gestellten humanen Ethik einige Skepsis verbreitet[6]. Meines Erachtens mit Recht.

Wie konsequent nämlich in neutestamentlicher Sicht *Weltethos* dem *Heilsethos* unterstellt ist, wie nachhaltig Heilsethos das Weltethos innerlich prägt und auch nach der inhaltlichen Seite mit „Neuem" anreichert, machen gerade die Einlassungen des Evangeliums zur Frage der menschlichen Geschlechtsgemeinschaft überzeugend deutlich:

1. Jesus steht nicht an, die Gottesherrschaft und ihre Anliegen der Ehe überzuordnen, den Glauben der Ehe vorzuziehen (vgl. auch Paulus 1 Kor 1, 7; 29). Er sucht darüber hinaus die Radikalität des Reiches Gottes auch hinsichtlich der Ehe selbst zur Geltung zu bringen.

Seine diesbezüglichen, ganz auf der Linie der Bergpredigt liegenden Äußerungen lassen das mit aller nur wünschenswerten Kompromißlosigkeit erkennen[7]. Das besagt im Klartext: die vom gläubigen Bewußtsein aufgenommene Überzeugung von der lebendigen, heilschaffenden Nähe Gottes, seiner einzigartigen Menschenliebe, stellt die eheliche Gemeinschaft unter das Vorzeichen der bedingungslosen Nächstenliebe und ihrer Maximen, bietet aufgrund dessen die Gewähr dafür, daß sich in der Ehe lebenslange Treue und vorbehaltlose Liebe vollbringen lassen. Leben aus dem Glauben ist somit Ermächtigung zum unbedingten und bleibenden Füreinandersein von Mann und Frau im Bund der Ehe. Im letzten baut dieses Konzept auf der neuen, nicht mehr zu löschenden Würde, die dem Menschen als Person aus der absoluten Nähe und Zuwendung Gottes erwächst.

2. Nach der Überzeugung und Bezeugung des Neuen Testamentes hat die Verwirklichung der geschlechtlichen Begegnung *ausschließlich und alleine* innerhalb der Ehe ihren Platz. Sexueller Vollzug außerhalb oder neben dieser von genuin theologischen Markierungen bestimmten Zone ehelicher Gemeinschaft liegt nicht im Sinne jener „Utopie von Genitalität", die als Angebot und Auftrag Gottes den Gläubigen vermittelt wurde, ist somit ortlos und im eigentlichen Sinn entborgen. In dieser zweifellos streng anmutenden Auffassung birgt sich die gewiß durch *realistische* Erfahrung gestützte Einsicht, daß geschlechtliche Intimbeziehungen, die der Bereitschaft zu fester, unaufkündbarer Bindung und selbstlosem Füreinanderdasein entbehren, den Partner nur allzu leicht in eine Rolle abgleiten läßt, in der er mit oder ohne seine Zustimmung verfügbarer Gegenstand subjektiven Befriedigungsbedürfnisses wird. Die doch relativ starke Beachtung der „Porneia" (Unzucht) namentlich bei Paulus unterstreicht das.

3. Der biblischen Sicht von ehelicher und sexueller Gemeinschaft eignet nach all dem ein eindeutig *provokatorischer* Charakter. Ihr kommt das Stigma einer „harten Rede" zu. Dies in zweifacher Hinsicht: einmal in Blick auf die geschichtliche Verfassung des Menschen, die von Gebrochenheit und „Herzenshärte" gekennzeichnet ist.

Sie wird die Anforderung des Evangeliums stets als Überforderung, als unmögliche irreale Utopie zu werten geneigt sein. Zum anderen, weil die Ansicht, wonach die Verwirklichung der Sexualität exklusiv dem „Ein-Fleisch-

werden" der Ehe vorzubehalten sei, rational, von der *Basis der Humanität als solcher* wohl nicht voll einsichtig zu machen ist, vielmehr im letzten allein durch den von bloßer Vernunft nicht einholbaren Glauben gestützt wird[9]. Wo demnach unter Christen der Glaube von Gottes Menschenliebe und ihrer Weitergabe durch die Nächstenliebe verblaßt, dort wird man nicht mit der Einsicht rechnen können, die Verwirklichung der Geschlechterliebe nur innerhalb der ehelichen Gemeinschaft und Bindung für möglich und gerechtfertigt zu halten.

Diese Überlegungen ermöglichen eine erste und grundsätzliche Beurteilung von Pfürtners sexualethischem Programm. Man wird feststellen müssen, daß es unter Aussparung des biblisch-heilstheologischen Ansatzes *allein* die Ebene des unter humaner Rücksicht Aufzeigbaren, Wünschenswerten und Gesollten reflektiert. Daß bei dieser Eingrenzung als Leitsatz verantwortlichen Handelns das Glück des Menschen, insbesondere das sexuelle Glück vorgestellt wird, entspricht an sich der guten Tradition eudämonistischer Ethik. Die Frage aber bleibt, ob der *Begriff des Glücks,* so wie ihn Pfürtner einführt, vor dem Horizont der Offenbarung voll bestehen kann. Sieht man einmal davon ab, daß im konkreten Kontext „menschliches Glück" bzw. „sexuelles Glück" doch mehr den Eindruck einer Leerformel erweckt, die gegenüber diesen oder jenen Auslegungsmöglichkeiten ungeschützt dasteht und überdies den Verdacht einer von *Wilhelm Reich* inspirierten ideologischen Überschichtung aufkommen läßt, in Konfrontation mit der biblischen Auskunft von der Vollendung des Menschen haftet ihm doch wohl das Merkmal immanenter Engführung an. Für eine theologische Behandlung des Problems ist der Begriff des Glücks in der vorliegenden Fassung kaum geeignet: er scheint zumindest einem Ausgleich mit dem biblischen Prospekt der Nächstenliebe zu widerstehen.

III. Vorrangige Richtpunkte einer zeitgerechten und humanbestimmten Sexualität

Auf humaner Basis läßt sich eine sexualethische Diskuskussion verantwortungsvoll nur dann durchführen, wenn ihren Detailerörterungen eine Berücksichtigung der von den einschlägigen *Humanwissenschaften* diagnostizierten sittlichen Gesamtlage der Gegenwart vorangestellt wird. Andernfalls geht Sexualmoral das Risiko ein, in einer Art „splendid isolation" Aussagen und Aufstellungen von sich zu geben, welche den grundlegenden, allgemein menschlichen Erfordernissen unzureichend oder überhaupt nicht Rechnung tragen. Alles Reden über Verantwortung, Sollen und Nichtdürfen bleibt nun einmal im luftleeren Raum hängen, wenn es nicht die Konkretionen menschlichen Daseins zu fixieren, sich an diesen auszurichten vermag.

An der solchermaßen als Orientierungsdatum für sexualethische Entwürfe unerläßlichen *sittlichen Gesamtlage des Menschen von heute* verdienen folgende Beobachtungen einer ausdrücklichen Herausstellung:

1. In Frontstellung gegen überkommene, vermeintliche oder wirkliche Repressionen setzt die gegenwärtige Gesellschaft alles daran, mit „zusagenden", harte Worte vermeidenden Informationen zu verwöhnen, die Erlaubnisbereiche menschlichen Handelns möglichst weit zu ziehen, in grenzenloser Toleranz bestehendes Verhalten zu akzeptieren und nur in Fällen evidenter sozialer Schädlichkeit Widerspruch anzumelden[10].

Dieser Profilierung zur „permissiven Gesellschaft", zu welcher auch die Kirchen beigetragen haben, kommt nicht unwesentlich zu Hilfe die allüberall zu beobachtende Ausblendung und Verdrängung des Phänomens Schuld[11]. Das alles bedingt, daß als unsittlich lediglich nur das noch aufgefaßt wird, was sich eindeutig als Rechtsbruch oder Verstoß gegen unverzichtbare Rechtssätze erheben läßt, daß das Bewußtsein von der Eigenständigkeit des Sittlichen und seiner Sicherung durch Anordnung von Vorsichtsbereichen mehr und mehr schwindet. So wundert es nicht, wenn moderne sexualethische Darstellungen die Frage nach der Schuld aus dem gesamten Bereich von Sexualität und Liebe herauszunehmen suchen[12] und die „Geschlechtsfreiheit" des Menschen nur in den Fällen beschränkt sehen wollen, wo sie sich sozialschädigend auszuwirken beginnt[13]. *Joachim Illies* ist zuzustimmen, wenn er diesen Trend zur Liberalisierung des Sittlichen als Anzeichen einer fortschreitenden Entpersönlichung, einer Erniedrigung des Menschen zur dumpfen Maschine wertet.

2. Maßgeblich beeinflußt durch die von Zivilisation, Wohlstand und technischer Perfektion geschaffenen Erleichterungen macht sich im Verhalten der Menschen eine wachsende Intoleranz gegenüber Unlusterfahrungen bzw. Unlustzumutungen gleich welcher Art bemerkbar; damit schwindet die Fähigkeit, aufopfernde Anstrengung in Unternehmungen zu investieren, die erst in späterer Folge Befriedigung versprechen, kurz-, mittel- oder gar langfristigen Aufschub an Triebbefriedigung zu ertragen, auf den Gewinn von Lust warten zu können. Die Kehrseite davon ist das kaum noch zu bezähmende Verlangen nach Sofortbefriedigung aller aufkeimenden Wünsche[14]. Überaus bedenklich muß es stimmen, daß diese Einstellung des Lustkonsums ohne Verzögerung nicht auf den Umgang des Menschen mit den Befriedigung versprechenden Sachgütern des Daseins beschränkt bleibt, sondern darüber hinaus das zwischenmenschliche Verhalten einschneidend betrifft und unter dieser Rücksicht im Bereich des Sexuellen sich zur „Norm erhobenen Sofortbegattung"[15] etabliert hat. Zusätzliche Bekräftigung wird ihr namentlich durch die freudianisch-marxistische Ideologisierung der Lust, durch die pragmatischen Mittel der Konsumförderung

(denen es überlassen blieb, den sexuellen Liberalisierungsprozeß im öffentlichen Bewußtsein zu befestigen) sowie durch die neu aufkommende, archaisch geprägte Kopulationsmystik zuteil. Natürlich spricht man hinsichtlich des geschilderten Phänomens begütigend und rechtfertigend von „fließender Liberalisierung", was aber die ernst zu nehmenden Tatsachenwissenschaften daran aufdecken, ist bestürzend und alarmierend genug: sie sprechen vom Wirksamwerden psychischer Regression, prägenitaler Bedürftigkeit (so es um Frühehen und voreheliche Begegnungen geht), von einer zunehmenden Infantilisierung der menschlichen Lebensvollzüge[16].

3. Mehr und mehr bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß der Mensch, falls er überhaupt überleben und Zukunft auf dieser Erde haben will, sich ein Übermaß an verantwortlichem Handeln, an einschneidenden Versagungen und Beschränkungen wird abverlangen müssen. Zukünftige Moral, so ist zu erfahren, hat vor allem den Mut des Verzichts auf Gewinne zu erproben, für die der Mensch den Preis nicht zahlen will[17], und um eine neue Schulung der inneren Fähigkeiten bemüht zu sein[18]. Davon ist auch und nicht zuletzt der Bereich des Sexualverhaltens betroffen[19]. Es ist nicht einzusehen, weshalb der Mensch gerade auf diesem Gebiete von einer präzisen Einkreisung dessen, was er sich gegenwärtig noch glaubt leisten zu können und was, aufs Ganze gesehen, als Versäumnis beurteilt werden muß, dispensiert sein sollte.

Gewiß darf die Einstellung zur Sexualität nicht zur Drehscheibe und zum Angelpunkt des Sittlichen als solchen hochgespielt werden, aber davon bleibt doch unbetroffen, daß das sexuelle Verhalten aus seinem Bezug zum Ganzen des Menschen nach Art eines isolierten Reservats mit eigenen Gesetzen und Anforderungen nun einmal nicht auszugliedern ist. Wie Sexualität gelebt wird, kann sehr wohl als Indiz für die grundlegende sittliche Ausrichtung und Einstellung genommen werden. Angesichts dieser Sachlage nimmt es sich in höchstem Maße als unrealistisch und wirklichkeitsfremd aus, die Anforderung zu einer Reglementierung der sexuellen Triebimpulse „als sinnlose Triebverdrängungen einer repressiven Kirche zu deklassieren"[20].

Die *Begrenzungen*, die der Mensch um seiner Zukunft willen vorzunehmen hat, müssen auch im Sektor des Geschlechtslebens greifen und dort zur Auswirkung kommen. Davon abgesehen: die moralischen Zumutungen der Zukunft werden aller Voraussicht nach ungleich härter und belastender sein als die, welche die Kirche in ihrer bisherigen Geschichte den Gläubigen in Sachen der Geschlechtsordnung auferlegt hat. So betrachtet, gewinnt Pfürtners Forderung, alle Moral müsse zuerst einer besseren Zukunft verpflichtet sein[21], eine Präzisierung, die ihren Autor wohl zu einer Überprüfung seiner eigenen zu diesem Thema gemachten Auslassungen anhalten könnte.

In diesem Zusammenhang gilt es denn auch, den Sendungsauftrag des Christentums und der Kirchen neu zu bestimmen. Wie *Heinz Zahrndt*[22] dargelegt hat, kommt ihnen in einer Gesellschaft, die lernen muß, ihre unbegrenzten Möglichkeiten zu begrenzen und sich auf eine unerhörte Beanspruchung ihrer moralischen Kräfte vorzubereiten, vor allem eine Bremsfunktion im Sinne einer Schärfung des Gefahrensinnes zu. Von solch zeitgemäßer Unzeitgemäßheit sollte in der gegenwärtigen Stunde auch der christliche Beitrag zur Sozialethik geprägt sein. Gegen das Gewicht eines fälschlich als Liberalisierung der Sexualität etikettierten Trends, der im Endeffekt jene Energien absaugt, deren der Mensch bedarf, um die Zukunft überhaupt durchstehen zu können, hat er den Nachdruck auf die „Schärfung des Gefahrensinnes" zu legen und um die Wiederrückführung bereits verlorenen Terrains besorgt zu sein. Es muß doch zu denken geben, wenn ein Naturwissenschaftler wie *Hans Sachsse*[23] gegenüber den Kirchen den Vorwurf erhebt, sie würden, beeindruckt von den Strömungen unserer Zeit, in bezug auf konkrete Handlungsanweisungen immer vorsichtiger, zeigten Scheu vor Geltendmachung präziser Forderungen und distanzierten sich durch Verweis auf die Mündigkeit des Menschen und die Freiheit des Gewissens „in steigendem Maße von den gemeinschaftlich zu lösenden praktischen Aufgaben der Daseinsbewältigung"[24].

[1] Welche Schwerpunkte in der moralischen Einweisung heute zu setzen sind, darüber informieren eindringlich *A. M. Klaus Müller*, Die präparierte Zeit, Stuttgart 1972; *H. Sachsse*, Technik und Verantwortung, Freiburg 1972. [2] So jüngst wiederum *A. Grabner-Haider* und *K. Lüthi*, Der befreite Eros, Mainz 1972. [3] Sexualunterdrückung, Reinbek 1970. [4] Geschlechtliche Erziehung im katholischen Religionsunterricht, Trier 1970. [5] Vgl. dazu *B. Stoeckle*, Krise und Werden der Ehe, Schweizerische Kirchenzeitung, 140, 1972, 693 f. [6] Vgl. *K. Peters*, Recht und Sittlichkeit, Internationale theolog. Zeitschrift 4, 72, 352; *G. Kehrer*, Wie christlich ist die christliche Ethik, ZEE 1972; *W. Pannenberg*, Theologie und Reich Gottes, Gütersloh, 1971, 63—78; von anderer Position *D. Wyss*, Strukturen der Moral, Göttingen 1969, weder Vernunft noch Instinkt vermitteln dem Menschen die Sicherheit bindender sittlicher Entscheidungen. [7] Mt 5,27—32; vgl. dazu Pannenberg a. a. O. 75: „Zur intensivsten Antizipation der eschatologischen Verwirklichung des Menschseins durch die Liebe ist in den Verhältnissen des individuellen Lebens die christlich verstandene Ehe geworden"; *P. Hünermann*, Wer sich einläßt auf die Botschaft, Christ in der Gegenwart 24, 1972, 373; [8] Vgl. *W. Günther*, Art. Ehe, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. I, 202 f. [9] *B. Schlegelberger*, Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr, Remscheid 1970, 212 [10] Vgl. *A. Gehlen*, Moral und Hypermoral, Bonn 1969, 143 f.; H. Sachsse, Technik und Verantwortung, 43. [11] Dazu die Hinweise bei *J. Illies*, Die Chance des Unzeitgemäßen, Evangel. Monatsblätter, 1971, 580 f. [12] Hünermann, a. a. O. 374. [13] So auch die Meinung von Pfürtner, Moral — was gilt noch, Zürich 1972, 24; Kirche und Sexualität, Reinbek 1972, 281. [14] *K. Lorenz*, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, 300 f. [15] Lorenz a. a. O. 301; ähnlich Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern, München 1969, 290. [16] Lorenz a. a. O. 312; Mitscherlich a. a. O.; B. Stoeckle, Krise und Werden der Ehe, a. a. O. 693 f. [17] Illies, a. a. O. 579. [18] H. Sachsse, Technik und Verantwortung, Freiburg 1972, 44 f.; dazu weiter A. M. Klaus Müller, Die präparierte Zeit, 524, 546; *J. Millendorfer*, Die Frage nach der Zukunft, WW 27, 1972, 63 f.; *O. Maurer*, Katastrophaler Fortschritt, WW 27, 1972, 481 f.; *J. Messner*, Alarmstufe des Fortschritts, Internat. Kath. Zeitschrift, 6/72, 571. [19] Illies a. a. O. [20] Illies a. a. O. [21] Kirche und Sexualität, 221 f. [22] Wozu ist das Christentum gut, München 1972. [23] A. a. O. 38; 43. [24] Vgl. *B. Stoeckle*, Sittliche Existenz im Spannungsfeld von Norm, Wirklichkeit und Erfahrung, Diakonia 3, 1972, 240—251.

Tiefenpsychologie und religiöse Erfahrung

Zum Briefwechsel von C. G. Jung

Im Herbst 1972 erschienen im Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau die beiden ersten umfangreichen Bände der von A. Jaffé, Zürich, in Zusammenarbeit mit G. Adler, London, herausgegebenen Briefe C. G. Jungs. Die beiden ersten Bände umfaßten den Zeitraum von 1906 bis 1955. Der dritte Band der Briefe aus den letzten Lebensjahren Jungs, nämlich von 1956 bis 1961, wird demnächst herauskommen. Jungs Briefwechsel mit S. Freud wird in einem eigenen Band im Herbst 1973 im S. Fischer-Verlag, Frankfurt, ediert. Walter Strolz gibt in dem folgenden Bericht zunächst einen Durchblick durch die Gesamtperspektiven des Epistolariums mit den geschichtlichen Implikationen der darin erläuterten Hauptfragen und charakterisiert dann gleichsam exemplarisch drei Fragenkreise, die bei Jung den Kern des Bezugsfeldes Psychoanalyse und Glaubenserfahrung berühren: religiöse Erfahrung und Gebet, was ist christlich?, die Deutung des Bösen am Beispiel des Buches Hiob.

Wer sich auf *Carl Gustav Jungs* weltweite Korrespondenz einläßt, muß sich rüsten, einer kaum zu bewältigenden Fülle von Einsichten und Erfahrungen zu begegnen. Der Arzt, Psychiater und Psychotherapeut vermittelt uns in seinen *Briefen* einen großartigen Einblick in das, was ihn in einem mehr als 50jährigen, ungeteilt der Erforschung der Seele gewidmeten Leben bedrängt und herausgefordert, ermutigt und beglückt, in die Einsamkeit getrieben und auch wieder aus ihr herausgeführt hat.

Die leitenden Gedanken

Die Briefpartner Jungs sind Psychologen, Ärzte, Naturwissenschaftler, Sinologen, Zen-Buddhisten, Dichter, Religionsgeschichtler, Seelsorger und Theologen sowie zahlreiche ungenannt bleibende Fragesteller aus den verschiedensten Gesellschaftsschichten. In den Briefen spricht Jung schon in den frühen dreißiger Jahren von der sich unaufhaltsam ausbreitenden Glaubenskrise innerhalb des Christentums und von den inneren Folgen, die eine „seelenlose Theologie" notwendig haben müsse. Dabei trifft Jungs Kritik insbesondere die, wie er sagt, allzu geistige Basis des Protestantismus. Jung erkennt in der Theologie der Entmythologisierung einen gefährlichen Substanzverlust für den christlichen Glauben, der ohne symbolisch-mythische Beziehungen der Ödnis eines abgeholzten Waldes gleicht. Gegenüber einer alles beweisen wollenden Theologie stellt er 1933 die für die Erfahrung der Sterblichkeit des Menschen maßgebende Einsicht: „Was die Menschen von jeher Gott genannt haben, ist das Unerforschliche schlechthin ... in göttlichen Dingen aber soll der Mensch stille sein und keinerlei anmaßende Behauptungen aufstellen über das, was schlechthin größer ist als er."

Angesichts der heute drohenden Überflutung mit östlichen Meditationspraktiken ist es sehr lehrreich, was Jung, ein ausgezeichneter Kenner der fernöstlichen Religionen und ihrer Symbolik, zur Möglichkeit der Übernahme solcher Praktiken durch den europäischen Menschen sagt. Er warnt als Psychologe wiederholt eindringlich davor, denn so verschieden gelagerte geistige und religiöse Überlieferungen ließen sich nicht einfach in einen anderen Kontinent verpflanzen. Es komme vielmehr darauf an, die abendländische mystische Überlieferung sich neu anzueignen. Ein anderes, in den Briefen ausführlich erläutertes Fragengebiet ist die Atomphysik in ihrer Beziehung zu manchen Entdeckungen der Komplexen Psychologie. Der Briefwechsel mit dem Physiker und Nobelpreisträger *Wolfgang Pauli* und amerikanischen Naturwissenschaftlern dreht sich vor allem um die Erkenntnis der psychischen Relativität von Raum, Zeit und Materie. Jungs theoretisches Hauptproblem ist dabei von 1948 an die Beziehung zwischen der Psyche und dem Raum-Zeit-Kontinuum der Mikrophysik. Selbstverständlich nimmt die Traumdeutung im Zusammenhang mit archetypischen Erfahrungen der Menschheit einen breiten Raum ein. Vieles, was aus diesem Bereich der seelischen Krankheitsforschung in den Briefen steht, nimmt sich wie ein Kommentar zur Entstehungsgeschichte mancher wissenschaftlicher Werke aus. Dort, wo Jung die Frage nach dem Ursprung des Bösen aufgreift, und er tut dies an vielen Stellen im Gespräch mit katholischen Theologen, warnt er vor einem zu optimistischen Bild vom Menschen. Er weist die theologische Entschärfung dieser das Geschick des Menschen schwer belastenden Frage, sei sie nun dogmatisch oder pastoral bestimmt, entschieden zurück. Jung erkennt auf seinem Forschungsweg die *übermenschliche* Dimension des Bösen, die für ihn, biblisch gesehen, im Symbol der Schlange präsent ist. Für ihn ist das *satanische* Element in der Menschheitsgeschichte in kritischer Abhebung zur entmythologisierenden Theologie evident.

Ein weiterer leitender Gedanke der Briefausgabe ist die Betonung der menschlichen Individualität, der indivi-

duellen Energie als dem Träger von Leben und Existenz. Hier kann man lernen, wie der Mensch das zum Menschsein gehörende Widerspruchsrecht gegenüber der „Gesellschaft", ihren anonymen Mächten, wahrnimmt und verteidigt. C. G. Jung hat, als er wenige Jahre vor seinem Tode der Veröffentlichung seiner Briefe zustimmte, die an Pfarrer und Theologen gerichteten Briefe als „Pfarrerbriefe" bezeichnet. Aus dieser Briefgruppe werden hier drei Gesichtspunkte ausgewählt, die insbesondere die Jungsche *Religionspsychologie*, ihre erkenntnistheoretische Beschränkung und die Auseinandersetzung mit der christlichen Überlieferung erhellen mögen. Es geht erstens um die Analyse der Selbsterfahrung und des Gebets, zweitens um eine reife Christus-Begegnung und drittens um Jungs Auslegung des Buches Hiob.

Das Gebet in der Krise religiöser Erfahrung

Die Schwierigkeiten, Jungs Absichten zu verstehen, hängen insofern mit seiner wissenschaftlichen Grundeinstellung zusammen, als er alle seine Aussagen über die religiöse Erfahrung auf die „Psychologie des Gottesbildes" bezieht. Einschränkend bedeutet dies für die Wahrheitsfrage, daß Jung, wie er immer wieder in seinen Briefen betont, damit nichts über Gott selbst in seinem Wesen im philosophischen und theologischen Verständnis aussagen will. Deshalb unterscheidet er von Anfang an die Kritik des Gottesbegriffes und der menschlichen *Gottesbilder* von der Glaubenserfahrung der biblischen Offenbarung. Als Empiriker interessiert ihn das Gottesbild als *seelische* Realität und als maßgebendes Prinzip des Individuationsprozesses, der Menschwerdung des Menschen. C. G. Jung hat diese Ausrichtung seiner Bemühungen in einem Brief aus dem Jahre 1955 noch einmal zusammenfassend klar formuliert, wenn er schreibt:

> Alle Wissenschaft ist bloßes Instrument und kein Ziel in sich selber. Die Analytische Psychologie dient uns nur dazu, den Weg zur ganzmachenden religiösen Erfahrung aufzufinden. Sie ist aber nicht diese Erfahrung selber und bewirkt sie auch nicht. Wir wissen aber aus Erfahrung, daß wir auf dem Wege der Analytischen Psychologie jene *Haltung* erlernen, welcher eine transzendente Wirklichkeit entgegenkommen kann."

Der Briefwechsel ist ein menschlich bewegendes Dokument dieses Grundsatzes, dessen Verwirklichung in der ärztlichen Praxis zu einer gewaltigen Aufgabe für Jung im Zeitalter des wissenschaftlichen Rationalismus werden sollte. Diese beanspruchte die ganze Lebenskraft des Forschers; ihr konnte nur jemand gewachsen sein, der von der persönlichen Gewißheit durchdrungen war, „daß die Lebensenergie des Menschen das göttliche Pneuma" ist. In den Briefen an Pfarrer und Theologen beider Konfessionen können wir am besten verfolgen, wie Jung die Krise des Lebenssinnes beim modernen Menschen als eine religiöse deutet. Im Jahre 1936 schreibt er an einen Hamburger Pastor, der ihm eine Schrift über das Gebet zugesandt hatte:

> „Sie setzen den Glauben einfach voraus. Diese Voraussetzung gilt aber im großen Umfang nicht mehr, und darin liegt ja die ganze Schwierigkeit. Haben wir den Glauben, so erübrigt sich auch jede Auseinandersetzung über das Gebet, denn dann ist das selbstverständlich. Haben wir aber den Glauben nicht, so erscheint es mir gegenstandslos, vom Gebet zu reden. Dann handelt es sich um die Frage: warum haben wir keinen Glauben mehr? Und: Wie kommt man zu einem Glauben? Woher bezieht der moderne Mensch irgendeine Sicherheit, daß der Weltkreis nach der göttlichen Seite hin offen steht? Daß diese Welt in einem scheußlichen Zustand ist und übrigens stets war, das weiß auch der Ungläubige. Diese Erkenntnis allein hat wohl noch keinen modernen Menschen zum Glauben veranlaßt. Die Vollkommenheit Gottes ließe ein vollkommenes Schöpfungswerk erwarten und nicht diese traurige Halbhölle von Faulheit, Dummheit und Bosheit. Die Not lehrt keineswegs immer beten, sondern noch viel häufiger fluchen, Gewalttätigkeit und Verbrechen."

Wie kann, so fragt sich Jung dann weiter, angesichts dieser Situation die Entfremdung des Menschen von der Religion mit allen ihren Folgen aufgehoben werden? Welcher Weg ist außerhalb der öffentlichen Maßnahmen der Kirchen und im Vorfeld der christlichen Verkündigung einzuschlagen, um den entwurzelten Menschen wieder für die *Möglichkeit* der religiösen Erfahrung aufzuschließen? Jung gibt darauf eine Antwort, die sich nicht für irgendeine Aktivität nach außen einsetzt, sondern an die vergessene Tiefendimension der eigenen Seele erinnert.

> „Was dem modernen Menschen aber not tut und was die einzige Möglichkeit zu einer religiösen Einstellung ist, ist eben gerade nicht eine Willensanstrengung und moralisches Zwängen, sondern die Erfahrung, daß sein Weltbild, das einer Bewußtseinshybris entspricht, effektiv ungenügend ist. Diese Erfahrung ist nur dann möglich, wenn etwas geschieht, was ohne das Zutun seines Bewußtseins im Persönlichen passiert. Es ist nur die Erfahrung der Eigentätigkeit der Seele, unabhängig von Willen und Bewußtsein, welche diese überzeugende Kraft hat."

C. G. Jung kommt in einem Brief aus dem Jahre 1943 an eine ungenannte Adressatin in der Schweiz auf das *Gebet* zurück. Wonach streckt sich der betende Mensch aus, und wie antwortet das göttliche Gegenüber? Was ereignet sich in der Seele des Menschen, was ist das Hilfreiche im Beten und von was und woraufhin befreit es?

Jung schreibt, daß das Gebet nötig sei, „weil es das vermutete und gedachte Jenseitige unmittelbar wirklich macht und einen in die Zweiheit des Ich und des dunkeln Gegenüber stellt. Man hört sich und kann es nicht mehr leugnen, daß man ‚Jenes' angesprochen hat. Und daraus entsteht die Frage? Was wird aus Dir und aus mir? aus dem jenseitigen Du und dem diesseitigen Ich? Der Weg des Unerwarteten, nicht zu Erwartenden, tut sich auf, ängstlich und unvermeidlich, mit Hoffnung auf gnädige Wendung oder Trotz: ich gehe nicht unter dem Willen Gottes, es sei denn, daß ich es selber auch will. Erst dann ist ja, wie ich es erfühle, der Wille Gottes vollkommen. Ohne mich ist es nur sein gewaltiger Wille, ein auch in seiner Gnade furchbares Verhängnis, ohne Sehen und Hören, ohne Wissen ebendarum. Ich gehöre noch dazu, ein unerhört gewichtiges Milligramm, ohne welches Gott seine Welt vergebens gemacht hätte."

Die Auseinandersetzung mit der Theologie verschärft sich bei C. G. Jung an jenem Punkt, wo ihm von der christlichen Seite vorgeworfen wird, er schaffe durch den psychologischen Begriff des „Selbst" einen Gottesersatz. In zahlreichen Briefen versucht er dieses Mißverständnis aufzuklären und über jeden konfessionellen Engpaß hinaus zu zeigen, welche Bewandtnis es nach seiner ärztlichen Erfahrung mit diesem vielgenannten Selbst hat. Auf dem Spiel stehen hier die verschütteten Zugänge zur *Möglichkeit der religiösen Erfahrung*, wie sie in jedem Menschen als einem Geschöpf Gottes angelegt ist. Dieser sterbliche Mensch aber ist zwischen die Mächte des Guten und des Bösen inmitten der Geschichte und seiner eigenen Seele gestellt. Er hat den Kampf der Gegensätze auszutragen, und er muß auch lernen, mit seinem Schatten zu leben. Das Selbst ist, psychologisch betrachtet, jene königliche Instanz im Menschen, die seine unbegreifliche Ganzheit durch alle Widersprüche dieses Lebens hindurch repräsentiert. Der Mensch könnte diesen Kampf, wenn er nicht im Bild Gottes erschaffen wäre, gar nicht auf sich nehmen, es würde ihm kein Licht in der Finsternis leuchten, aber auch keine psychotherapeutische Behandlung wäre möglich. Das Selbst ist die natürliche Einbruchsstelle für das Wirken des transzendenten Gottes oder, wie es bei Jung in einem Brief aus dem Jahre 1944 heißt: „Dieses Selbst ist nie und nimmer anstelle Gottes, sondern vielleicht ein Gefäß für die göttliche Gnade." In einem Brief an einen katholischen Theologen aus dem Jahre 1946 spricht Jung von der Wirkung und erfahrbaren Gegenwart Gottes im Menschen. Der Begriff des Selbst steht in der Nähe zur biblischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als dem Wesenszug seiner Existenz. Jung schreibt bekenntnishaft:

„Ich bin Gott jeden Tag dankbar, daß ich die Wirklichkeit der imago Dei in mir erfahren durfte. Hätte ich das nicht, so wäre ich ein bitterer Feind des Christentums und der Kirche insbesondere. Dank diesem actus gratiae hat mein Leben Sinn, und mein inneres Auge wurde aufgetan für die Schönheit und Größe des Dogmas."

Was ist nach Jung christlich?

In einem Brief an ein Fräulein Pfarrer in Basel aus dem Jahre 1952 reagiert Jung leidenschaftlich auf ihr Bekenntnis der persönlichen Begegnung mit Christus. Seine Stellungnahme fällt deshalb so kritisch aus, weil der Brief aus Basel in radikaler Weise sich auf die Einzigartigkeit des Christentums beruft und alles Mythologische streicht, obwohl es gerade in der Schrift seinen Ort hat. Was C. G. Jung dem Protestantismus überhaupt vorwirft, daß er nämlich eine allzu schmale Basis habe, dieser Gesichtspunkt tritt nun hier in einem Zusammenhang hervor, der uns für eine reife, unverkrüppelte Menschlichkeit von großer Bedeutung zu sein scheint. Jung schreibt, daß das Evangelium irrealisiert werde, wenn man es seiner historisch bedingten und seiner mythologischen Redeweise beraube.

„Es werden ihm", so heißt es wörtlich, „alle Anknüpfungsmöglichkeiten an menschliches Verständnis genommen, und dadurch wird es äußerst unwahrscheinlich und unglaubwürdig. Es wird recht eigentlich sterilisiert, denn alle psychischen Bereitschaften, die es willig aufnehmen könnten, werden brüsk zur Seite geschoben oder gar unterdrückt und entwertet. Diese Kurzsichtigkeit ist weder vernünftig noch christlich und entleert die protestantischen Kirchen in erfolgreicher Weise . . ."

Scharf geißelt Jung dann im gleichen Brief eine bestimmte Art christlicher Flucht vor der Selbstverwirklichung und Selbstverantwortung. Heißt Christusnachfolge etwa, daß der Mensch nicht zu seinem *eigenen* Schicksal steht? Heißt alles auf Gott werfen sich selbst vergessen und verschmägehen. Was ist das überhaupt für ein Mensch, und wie klein denkt er von Gott, wenn er des Glaubens ist, Christi Kreuz könne ihn von *seinen* Konflikten befreien. Gibt es nicht eine Selbsterniedrigung, die zur Selbstvernichtung führen kann? Ist der im Ebenbild Gottes geschaffene Mensch nicht vielmehr zu einer *freien* Partnerschaft mit Gott als verantwortlicher Teilhaber der Schöpfung berufen? Solche Versuche der Nachfolge Christi im Bereich der christlichen Tradition widersprechen nach Jung dem Sinn der Botschaft Jesu.

„Wir sind gesetzes- und traditionstreue Pharisäer", heißt es in dem Brief aus dem Jahre 1952 weiter, „wir fliehen die Häresie und sind nur auf die imitatio Christi bedacht, aber ja nicht etwa auf die uns auferlegte eigene Wirklichkeit, die Vereinigung der Gegensätze in uns, sondern ziehen es vor zu glauben, daß Christus dies für

uns schon getan habe. Anstatt daß wir uns selber, d. h. unser Kreuz selber tragen, beladen wir Christus mit unseren ungelösten Konflikten. Wir ‚stellen uns unter *sein* Kreuz', aber beileibe nicht unter unser eigenes. Wer letzteres tut, ist ein Ketzer, Selbsterlöser, ‚Psychoanalytiker' und Gott weiß was. Das Kreuz Christi wurde *von ihm selber getragen* und war *sein eigenes*. Sich unter ein fremdes und schon getragenes Kreuz zu stellen, ist sicherlich einfacher, als sein eigenes Kreuz unter dem Spott und der Verachtung seiner Umwelt zu tragen. Man bleibt ja dabei schönstens in der Tradition und wird als fromm gelobt. Das ist wohlorganisiertes Pharisäertum und äußerst unchristlich. Nur wer im Sinn und Geist Christi lebt, ist christlich. Wer Christus imitiert und sozusagen die Unverschämtheit besitzt, Christi Kreuz auf sich zu nehmen wollen, wo er nicht einmal sein eigenes tragen kann, hat nach meiner Ansicht noch nicht einmal das Abc der christlichen Botschaft verstanden."

Es ist ein urbiblischer Antrieb am Werk, wenn sich Jung so entschieden gegen jene Frömmigkeitstradition wendet, die den Menschen nicht zur Selbstverwirklichung führt, sondern ihn von diesem Weg der Menschwerdung abbringt. Der Mensch, der im Bilde Gottes geschaffen ist, erweist seine göttliche Herkunft, indem er sein eigenes Leben in Freiheit formt und indem er die Fähigkeit und Ausdauer, eigene Konflikte anzunehmen und durchzustehen, aus der Verheißung des Glaubens empfängt.

Der Mensch, Gott und das Böse

Nicht weniger aufschlußreich ist ein dritter leitender Gesichtspunkt in den Briefen von C. G. Jung: seine *Begegnung mit Hiob*, dem rebellischen Gottesknecht. Von 1945 an ist diese Gestalt aus den Briefen nicht mehr wegzudenken. Von ihr geht eine alles Gesicherte in Frage stellende Beunruhigung aus. Jung weiß, daß angesichts der aufrührerischen Fragen Hiobs sowohl die moralische Rechtfertigung Gottes als auch die Philosophie und Theologie der Gottesbeweise sich als sehr vorläufig erweisen. Die ins Fleisch schneidenden Dissonanzen des biblischen Buches geben ihm viel zu denken. Jung antwortet in immer neuen Ansätzen mit unermüdlicher Geduld und großer Leidenschaft auf die Reaktionen, die sein nach dem Zweiten Weltkrieg erschienenes Buch *„Antwort auf Hiob"* vor allem unter Pfarrern und Theologen hervorgerufen hat. Die Sache selbst war für Jung ein dramatisches Erlebnis. „Es hat mich", so schreibt er, „plötzlich und unerwartet während einer Krankheit mit Fieber überfallen." Daß Jung das Buch Hiob *bewußtseinspsychologisch* zu verstehen sucht, zeigen bereits einige Fragen, die er in einem Brief aus dem Jahre 1945 formuliert.

„Wie steht es mit Gottes Allwissenheit? mit seiner Moral vor allen Dingen? Er ist dem Teufel gegenüber unsicher, läßt sich von ihm bereden und plagt den armen Hiob, nur weil Er selber unsicher ist. Ist es nicht, wie wenn ein Töpfer mit seinem Gesellen wettet, ob der Krug, den er geformt hat, am Ende wohl kaputt geht, wenn er ihn auf den Boden schmettert? Was sagt der Krug, der in diesem Fall der Mensch ist, dazu? Was heißt es, wenn man Gott zur Hilfe gegen Gott anrufen muß? Und wie reimt sich diese Gottesvorstellung mit der neutestamentlichen zusammen?"

In Jungs Auslegung ist die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Schöpfung die eigentlich treibende. Der Mensch kann, das st seine Einsicht, und sie stimmt mit der des Gott anklagenden Hiob überein, nicht voll und ganz für das Böse verantwortlich gemacht werden. Diese übermenschliche Last würde ihn erdrücken. Ist aber dann nicht letzten Endes doch in Gott der Ursprung des Bösen zu suchen? Jung wirft Jahwe „amoralisches Verhalten" vor, ja er spricht sogar von einem „moralisch zweifelhaften Schöpfer", von dem man eine vollkommen gute Welt nicht erwarten könne. Jung findet im Menschen verschiedene Bewußtseins- und Reifestufen der religiösen Erfahrung vor, er *überträgt* nun aber die Zwiespältigkeit, von welcher der Mensch weiß und die ihm wahrlich mehr als genug zu schaffen macht, auf Gott selbst. Dies hat mit der biblischen Glaubenserfahrung nichts zu tun, obwohl sie davon spricht, daß Gott mit dem Menschen leidet. Doch es gibt in den Briefen, was das Problem des Bösen betrifft, auch eine Deutungsrichtung, die in die übermenschliche Dimension des Bösen weist. Genauer: diese Dimension besteht schon *vor* dem Menschen, und ihre unerklärliche Mächtigkeit ist *nichtmenschlicher* Herkunft. In einem Brief aus dem Jahre 1952 weist Jung darauf hin, daß die *Schlange* als die Versucherin des Menschen schon vor dem Menschen da war, der Abfall von Gott demzufolge *nicht vom* Menschen ausgegangen ist, sondern als Versuchung an ihn herangetragen wurde. Freilich löst auch diese Urerinnerung das bedrängende Rätsel des Bösen nicht, aber es entlastet das schwierige Menschsein auf geheimnisvolle Weise, ohne neben der Majestät Gottes dessen „furchtbare Größe" zu verharmlosen. — Uns scheint, daß Jung in einem aus dem Jahre 1955 stammenden Brief an einen Dominikanerpater in Oxford, die mit den Mächten des Guten und des Bösen gegebene Gegensatzspannung des Menschseins in einem Licht sieht, das weit über tiefenpsychologische Zusammenhänge und Grenzen hinausreicht.

„Sobald der Mensch ein ehrlicheres und vollständigeres, das Kollektivniveau überragendes Bewußtsein erreicht hat, ist er nicht mehr sich selber Ziel, sondern wird Gottes Instrument, und das ist *wirklich* so, und da gibt es nichts zu lachen. Nicht ich habe diese Welt geschaffen noch eine menschliche Seele in sie gelegt. Sie ist Sein Werk und Seine Verantwortung, und über Ihm ist kein Richter. Aus diesem Grunde beginnt auf menschlicher Ebene die Geschichte mit Hiob und auf göttlicher

Ebene mit der Menschwerdung. Man kann, wie Hiob, darüber klagen, aber das hat keinen Sinn. Es ist, wie es ist. Wenn Unruhe und Qual zu groß werden, bleibt die Einheit des Selbst, des göttlichen Funkens, in seinem unverletzlichen Bezirk und bietet einen Frieden, der nicht von dieser Welt ist."

Die Grenzen bewußtseinspsychologischer Analyse

Im Umgang mit den Briefen von C. G. Jung ist zu bedenken, daß die in diesem Beitrag erläuterten Gesichtspunkte aus der Praxis des Seelenarztes stammen, der den Sinn der christlichen Botschaft Menschen *übersetzen* muß, für die sie nicht mehr glaubwürdig ist. Ein Weg zu ihrer neuen persönlichen Aneignung kann nur gebahnt werden, wenn dem Menschen zunächst einmal die *seelische Möglichkeit der religiösen Erfahrung* wieder geöffnet wird. Indem Jung als Psychologe und Psychotherapeut dieses Ziel verfolgt, entdeckt er als Empiriker und nicht als Metaphysiker die archetypischen Gottesbilder in der Seele des Menschen. Im Falle Hiob ist aber am besten zu erkennen, zu welchen Fehlschlüssen diese Interpretation führt, wenn man sich des *biblischen* Glaubenssinnes erinnert. Daß Hiob in Aufruhr gegen Gott steht und ihn dennoch als seinen Retter anruft, der sich als Letzter über dem Staube erheben wird (Hiob 19, 25), das ist zwar eine höchst widerspruchsvolle Gotteserfahrung, aber sie *ist* für Hiob die Erfahrung des lebendigen Gottes. Keine bewußtseinspsychologische Analyse und kein moralisches Entwicklungsdenken erreicht die Dimension, in welcher dem Menschen solches widerfährt. Jungs in diesem Sinne fragwürdige Analyse ruft uns das *biblische Bilderverbot* wieder ins Gedächtnis. Es besagt nach dem 2. Buch Mose (20, 1—5), daß sich der Mensch kein Bild von Gott machen soll. Die Transzendenz Gottes erweist sich in seinem Herrsein über Schöpfung und Geschichte, in seiner *Unvergleichbarkeit mit allem Geschaffenen* (Jes 40, 25; 44, 8). Diese fundamentale Differenz kommt gerade dann ins Spiel, wenn man mit C. G. Jung die Gottesvorstellungen des Menschen als allzumenschliche analysiert, dabei aber *im Glauben* festhält, daß nicht nur die Seele des Menschen gottentsprungen ist, sondern Himmel und Erde sein Werk sind. Der Mensch ist dazu bestimmt, nicht nur dem Geheimnis seiner Seele nachzuspüren, sondern als sprach- und glaubensfähige Kreatur dem Schöpfer in allem Geschaffenen zu begegnen. Der von Jung in seinen Briefen so oft herausgestellte und zur wissenschaftlichen Selbstrechtfertigung herangezogene Dualismus zwischen psychisch-naturwissenschaftlicher Empirie und metaphysischer Theologie wird dann hinfällig, weil durch *Schöpfung* und *Offenbarung* die alles umfassende Dimension des Menschseins gegeben ist.

Walter Strolz

Dokumentation

Dokumentation zu einem ökumenischen Memorandum

Zur Auseinandersetzung um die „Amtsstudie" deutscher ökumenischer Institute

Ende Januar erschien im Gemeinschaftsverlag Kaiser-Grünewald unter dem Titel „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" ein „Memorandum" der „Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute". Als „Mitarbeiter" sind 24 Mitarbeiter (Professoren und Assistenten) verschiedener Universitätsinstitute genannt. Verantwortlich zeichnen dafür die Direktoren von je drei evangelischen (Edmund Schlink, Heidelberg; Wolfhard Pannenberg, München; Hans-Heinrich Wolf, Bochum) und drei katholischen (Heinrich Fries, München; Hans Küng, Tübingen; Peter Gengsfeld, Münster) Universitätsinstituten. Dem Memorandum mit insgesamt 23 Thesen folgen fünf Begleitstudien: 1. Zur Krise der kirchlichen Ämter in der katholischen Kirche (eine Gemeinschaftsarbeit aus dem Katholisch-Ökumenischen Institut Münster; 2. Zur Krise des kirchlichen Amtes in evangelischer Sicht (vom ev. Ökumenischen Institut der Universität Bochum: Verfasser Yorik Spiegel); 3. Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter (vom ev. Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg: eine Gemeinschaftsarbeit im Rahmen des Instituts im Anschluß an eine frühere Arbeit von Schlink); 4. Wesen und Gestalt des kirchlichen Amtes (vom katholischen Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen; gekürzte Fassung einer längeren Gemeinschaftsarbeit im Rahmen des Instituts in der hier vorliegenden Form bereits veröffentlicht von Hans Küng unter dem Titel „Wozu Priester? Eine Hilfe" (Benziger, Einsiedeln 1971); 5. Ordination und Sakramentalität (Gemeinschaftsarbeit der ökume-

nischen Institute der Universität München unter Leitung von Pannenberg und Fries). Das ganze Opus umfaßt 207 Seiten.

Die Veröffentlichung des Bandes hat beträchtliches Aufsehen erregt. Der Zündstoff liegt weniger in den Begleitstudien, die zum größeren Teil Bekanntes verdeutlichen, als im Memorandum selbst. Das Memorandum geht (These 1—5) von einer Situationsbeschreibung des kirchlichen Amtes aus. Diese führt bereits in These 4 zu dem Schluß, „konfessionelle Sondertraditionen" in bezug auf das Amt müßten überprüft werden, und endet in These 5 mit der Feststellung, „verbleibende Besonderheiten" hätten keinen kirchentrennenden Charakter mehr. Diesem methodischen Ausgang von der aktuellen Krisensituation, der durch die erste Begleitstudie unterbaut wird, folgt der zweite (im eigentlichen Sinn theologische) Teil (These 6—17) mit den Kernthemen: apostolische Sukzession und Ordination. Zur ersteren sagt die These 10: „Die apostolische Nachfolge der ganzen Kirche konkretisiert sich in besonderer Weise dort, wo die apostolische Überlieferung bewahrt und der apostolische Dienst fortgesetzt wird. Der Dienst der Leitung erfolgte indessen in den ersten Gemeinden nicht nur aufgrund apostolischer Handauflegungen, auch waren die Bischöfe der frühesten Gemeinden noch nicht Leiter eines Bereiches von mehreren Ortskirchen, und die Unterscheidung zwischen Bischöfen und Presbytern setzte sich erst allmählich durch. Die Abfolge bischöflicher Handauflegungen im späteren Sinn ist somit nicht die ausschließliche Bedingung für die Anerkennung einer apostolischen Sukzession. Wohl aber ist die Folge der Handauflegungen eine Hilfe für die Bewahrung der apostolischen Überlieferung und als Zeichen der Einheit und Kontinuität ernst zu nehmen." Und in These 16 heißt es zur Sakramentalität der Ordination: „Ob die Ordination als Sakrament bezeichnet werden soll oder nicht, ist eine Frage der Sprachregelung: Wenn heute die Ordination als Sakrament bezeichnet wird, so geschieht das entweder mehr auf der Linie der griechischen Patristik vom Begriff ‚Mysterion' her als der Teilnahme am Mysterium Christi oder mehr im Anschluß an Augustin vom Begriff des Zeichens her als der sinnbildlichen Handlung, die die Gabe des Geistes für die Erfüllung des Dienstes verheißt. Wird hingegen die Einsetzung der Handauflegung durch Jesus als konstitutiv für die Verwendung des Sakramentsbegriffs erachtet, dann kann die Ordination nicht als Sakrament bezeichnet werden."

Aus Raumgründen können wir nicht den vollen Wortlaut des Memorandums wiedergeben, sondern drucken mit freundlicher Genehmigung der Verlage den Teil III (These 18—23) ab mit den konkreten Folgerungen für die kirchliche Praxis, die auch unter theologischem Aspekt Spannweite und Tendenz des Memorandums deutlich erkennen lassen. Zur Abrundung dieser Dokumentation schließen wir zwei weitere Texte an: als ersten die Stellungnahme der Glaubenskommission der deutschen Bischofskonferenz vom 6. Februar. Ihre Kritik richtet sich theologisch vornehmlich gegen das geschichtliche und bibeltheologische Verfahren im Memorandum (es rekonstruiere nur die vermutbar ältesten Stadien kirchlicher Entwicklung). Als zweites folgt eine Erklärung der „Arbeitsgemeinschaft" vom 15. 2. 1973, in der sich die Direktoren der Institute theologisch und kirchenpolitisch rechtfertigen und im Memorandum selbst unterlassene Parallelen zu anderen „Konsensstudien" ziehen. Die Autoren bemühen sich, den Bogen zu den Anglikanern und auch zu den Ostkirchen zu spannen, um Vorwürfen wie denen von Kardinal Jaeger zu begegnen, das Amtsverständnis des Memorandums würde die katholische Theologie weiter von der Orthodoxie entfernen. Zur persönlichen Meinung von Hans Küng über die Stellungnahme der Glaubenskommission vgl. dessen Beitrag in „Deutsche Zeitung" (23. 2. 73) unter dem Titel „Inquisition auf deutsche Art?" Wir werden auf das Thema zurückkommen.

Schlußfolgerungen des Memorandums

I. Zur Reform des Amtes

18. Ausgangspunkt jeder kirchlichen Reform ist die Umkehrbereitschaft, die selbstkritische Prüfung der bisherigen Praxis und ihrer Legitimationen und die ständige Orientierung an der befreienden und versöhnenden Botschaft Jesu Christi. Dies ist notwendig, wenn es nicht nur bei organisatorischen Strukturreformen bleiben soll, die als bloße Anpassung verstanden werden könnten. Aus dieser Orientierung erwachsen neue Formen brüderlicher Kommunikation, solidarischen Verhaltens, der Zusammenarbeit und des Dialogs mit allen Gliedern und Gruppen — in und zwischen den Gemeinden.

19. Aus der Analyse der gegenwärtigen Situation des Amtes in den beiden Kirchen sowie aus dem ökumenischen Vergleich ergeben sich für die Reform des Amtes zum Teil verschiedene, zum Teil aber auch gemeinsame Aufgaben.

In manchen Fragen wird eine Annäherung gerade dann eintreten, wenn die Reform in den beiden Kirchen in unterschiedlicher Richtung erfolgt. Während in der katholischen Kirche z. B. die Ehe des Priesters zunehmend als berechtigte Hilfe und als nützliches Korrektiv für den kirchlichen Dienst erkannt wird, sollte in der evangelischen Kirche die Möglichkeit des Charismas der Ehelosigkeit neu bedacht werden. Eine gemeinsame Aufgabe ist z. B. die Entdeckung, Bestätigung und solidarische Aufnahme der in den Gemeinden durch ein einseitiges Amtsverständnis verdeckten und verdrängten Charismen.

20. In beiden Kirchen stellen sich heute vordringlich folgende Aufgaben zur Reform der bestehenden Amtsstrukturen:

a) Entsprechend den verschiedenen Arten von Gemeinden und den unterschiedlichen Möglichkeiten zur Gemeindebildung ist das Amt, christliche Gemeinschaft zu bilden, zu leiten, zu koordinieren und zu integrieren, differenziert zu gestalten. Dabei sind neben Territorialgemeinden auch Personalgemeinden (z. B. Studentengemeinden), Wohnviertelgemeinden und Gemeinschaften, die sich im Rahmen von Spezialseelsorge zusammenfinden, als Gemeinden ernst zu nehmen und auch rechtlich anzuerkennen.

Das entsprechend der jeweiligen Gemeinde verschieden ausgeübte Amt wird grundlegend wahrgenommen in der Verkündigung, im Vollzug der Sakramente und im tätigen Engagement. Für die konkrete Gestaltung und Tätigkeitsumschreibung dieses Amtes erweist sich heute im allgemeinen eine Schwerpunktbildung und Spezialisierung als notwendig. Sie könnte sich nach folgenden, hier nur grob umrissenen Aufgabengebieten differenzieren:

— *Glaubenslehre:* Religionspädagogik, Katechese, theologische Erwachsenenbildung, theologische Lehre und Forschung;

— *kirchliche Beratungstätigkeit:* seelsorgliche Beratung von einzelnen und Gruppen, Anleitung zu Gebet und Meditation, Erziehungs-, Ehe- und Lebensberatung, Telefonseelsorge;
— *kirchliche Sozialarbeit:* Seelsorge und Sozialhilfe für besondere Gruppen (z. B. Kranke, Strafgefangene, Obdachlose, Stadtteilarbeit), gesellschaftspolitische Diakonie;
— *übergreifende Leistungsaufgaben* (samt Regional- und Bistumsleitung): Öffentlichkeitsarbeit, Kooperation auf regionaler und kommunaler Ebene und mit außerkirchlichen Gruppen.

Dieser Aufgliederung entsprechende Aus- und Weiterbildungsprogramme sind — nicht zuletzt unter stärkerer Berücksichtigung der Humanwissenschaften — einzurichten.
Alle Amtsausübung kann auch kollegial geschehen. Sie soll immer in Absprache, in Zusammenarbeit mit den Mitarbeitern am Ort und im Zusammenwirken mit der ganzen Gemeinde geschehen.

b) Zur Erneuerung des kirchlichen Amtes ist die *Revision der traditionellen Totalrolle* notwendig. Dies schließt ein:
— die freie Wahl der Lebensform: verheiratet oder unverheiratet, in Familie oder in ordensähnlicher Gemeinschaft;
— für die Priester der katholischen Kirche, die sich auf das noch bestehende Zölibatsgesetz verpflichtet haben, aber in einer veränderten Situation heiraten wollen, eine Regelung, die nicht diskriminiert und die eine weitere priesterliche Tätigkeit nicht ausschließt;
— die Möglichkeit, ein kirchliches Amt zeitlich begrenzt oder auch zusammen mit einem anderen Beruf auszuüben.

c) Eine Überwindung der Amtskrise ist nicht möglich ohne eine einschneidende *Reform* der Strukturen *für Kommunikations- und Entscheidungsprozesse.*
Repräsentative und mit Entscheidungsbefugnis ausgestattete Leitung sowie eine funktionierende Verwaltung sind für die Organisation der Kirche notwendig. Jedoch müssen aus feudaler oder absolutistischer Zeit stammende Strukturen wie auch bürokratische Herrschaftsformen überwunden werden. Dies gilt speziell für die katholische Kirche mit ihrer hierarchischen Verfassung, die autoritärer Herrschaftsausübung Vorschub leistet. Die evangelischen Kirchen haben zwar weitgehend synodale Verfassungen, aber dadurch wurde die Unterrepräsentation bestimmter Schichten und die Undurchsichtigkeit kirchlicher Willensbildung nicht verhindert.

In der Zuordnung der Ämter zueinander sowie der Ämter und der freien charismatischen Dienste ist die neutestamentliche Struktur der Gemeinschaft mit ihren mannigfachen Relationen der Über- und Unterordnung im Horizont der berechtigten Forderung nach Demokratisierung neu zu gestalten.
Demokratische Strukturen wie Grundrechte, selbstverantwortliches Handeln, Kommunikation von der Basis zur Spitze und eine wirksame Mitbestimmung (auch bei der Berufung der Amtsträger) sind zu verwirklichen.

d) Dem Dienst der Frau ist nicht nur in der Mannigfaltigkeit der freien charismatischen Dienste, sondern auch innerhalb der Differenzierung des kirchlichen Amtes nach verschiedenen Funktionen durch die Ordination in stärkerem Maße Raum zu geben. Konkrete Schritte in diese Richtung müssen durch geeignete Vorbereitung der Gemeinden eingeleitet werden.

II. Zur ökumenischen Zusammenarbeit

21. Die Reform der kirchlichen Ämter muß in ökumenischer Zusammenarbeit verwirklicht werden. Die wachsende Gewißheit, daß die Amtsträger der christlichen Kirchen zu dem gleichen gemeinsamen Dienst am Evangelium Jesu Christi und an den Gemeinden berufen sind, verpflichtet zu entschiedenerer Zusammenarbeit auf allen Ebenen.

In der Konsequenz des Ökumenismus-Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils, das mit dem Ertrag der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen übereinstimmt, ergeben sich für die Zusammenarbeit der kirchlichen Amtsträger heute vor allem folgende Aufgaben:

— gemeinsames Glaubensgespräch und Schriftstudium, Selbstprüfung und Gebet;
— gemeinsame Klärung der Situation der Gemeinden sowie der gesellschaftlichen Entwicklungen und Probleme;
— gemeinsame Vorbereitung, gegenseitige Unterstützung und wechselseitiger Austausch in Verkündigung und Predigt;
— gemeinsame Vorbereitung und Ausführung von Gottesdiensten;
— Zusammenarbeit in der Seelsorge, zumal in der Jugendarbeit und in der Seelsorge für konfessionsverschiedene Ehen und Familien;
— gemeinsame Klärung noch bestehender dogmatischer, kirchenrechtlicher, sozialpsychologischer Unterschiede zwischen den Kirchen unter dem Gesichtspunkt der Erfahrungen und Aufgaben der pastoralen Praxis;
— Zusammenarbeit in theologischer Erwachsenenbildung und im Religionsunterricht;
— Zusammenarbeit in der karitativen und sozialen Tätigkeit sowie im Beratungsdienst mit Bereitstellung entsprechender rechtlicher Träger;
— Aufbau und Förderung ökumenischer Arbeitsgruppen, lokaler und regionaler Christenräte, Pfarrerkonferenzen und Projektgruppen sowie Errichtung ökumenischer Zentren, die vor allem in Neubaugebieten statt konfessionell getrennter Kirchengebäude anzustreben sind.
— Zusammenarbeit in der Aus- und Weiterbildung für das kirchliche Amt in seinen verschiedenen Aufgabenbereichen.
— Zusammenarbeit und Bemühungen um wachsende Integration der theologischen Fakultäten.

III. Zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter

22. Kontroversen im Verständnis der apostolischen Sukzession und der Ordination galten bisher als entscheidende Hindernisse für die gegenseitige Anerkennung der Ämter und für die Kirchengemeinschaft. Aufgrund der Erkenntnisse der ökumenischen Theologie läßt sich von daher eine Verweigerung der gegenseitigen Anerkennung der Ämter nicht mehr rechtfertigen, weil diese überkommenen Verschiedenheiten nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden müssen.

a) Die Ordination durch Ordinierte ist in der evangelischen und katholischen Kirche die Regel. Der Unterschied zwischen bischöflicher und presbyterialer Ordination hat sich geschichtlich entwickelt und kann nicht aus „göttlichem Recht" begründet werden.

b) Ob die Ordination als Sakrament bezeichnet werden soll oder nicht, ist eine Frage der Sprachregelung. Die gegensätzlichen Formulierungen, die die beiden Kirchen im Laufe ihrer Geschichte ausgeprägt haben, können heute nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden.

c) Die überkommenen Vorstellungen vom character indelebilis (character sacramentalis) haben nicht selten zu der Ansicht geführt, daß der Amtsträger in höherer Weise begnadet und den anderen Christen deshalb überlegen sei. Diese Fehleinschätzung muß in Theorie und Praxis ausgeräumt werden.

d) Da die Ordination auch heute die angemessene Form der Amtsübertragung darstellt, kann sie nicht durch die Investitur zum Dienst der Gemeindeleistung ersetzt werden.

e) Grundsätzlich sind folgende Formen der apostolischen Sukzession und ihrer Konkretion in der Ordination theologisch zu vertreten und anzuerkennen:
- Die Sendung zum kirchlichen Amt erfolgt durch bereits ordinierte Glieder der Kirche, und zwar unter Anerkennung oder darüber hinausgehender Mitwirkung der Gemeinden.
- Die Sendung zum kirchlichen Amt erfolgt durch die Gemeinden unter Anerkennung oder darüber hinausgehender Mitwirkung kirchlicher Amtsträger.
- Die Anerkennung eines in pneumatischer Freiheit — besonders in Not- und Ausnahmesituationen — entstandenen und faktisch ausgeübten kirchlichen Dienstes erfolgt durch die kirchlichen Amtsträger zusammen mit den anderen Gliedern der Kirche.

23. Da einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht, ist ein hauptsächliches Hindernis für die Abendmahlsgemeinschaft überwunden. Wo ein gemeinsamer Glaube an die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl vorhanden ist, ist eine gegenseitige Zulassung zum Abendmahl möglich.

Stellungnahme der Glaubenskommission der Bischöfe

Ein Memorandum der „Ökumenischen Universitätsinstitute in der BRD" über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" stellt fest, daß „einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht" (Nr. 23). Es fällt nicht in die Kompetenz der katholischen Bischöfe, darüber zu befinden, inwieweit in dem Text das reformatorische Amtsverständnis richtig wiedergegeben ist. Die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz stellt von ihrer Seite zu den Ergebnissen des Memorandums folgendes fest:

Soweit in dem Memorandum theologisch argumentiert wird, bewegt es sich auf der Ebene der historischen Rekonstruktion der vermutbar ältesten Stadien kirchlicher Entwicklung und damit von vornherein in einem weitgehend hypothetischen Bereich. So sehr für katholische Theologie die Begründung im historischen Ursprung wesentlich bleibt, wird doch hier der Glaube in unzulässiger Form der historischen Vernunft untergeordnet. Nicht das Ganze des gewordenen Glaubens der Kirche, sondern seine von den Verfassern vermuteten ersten Stadien gelten als allein maßgebliche Norm, wobei das Bestreben, „den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen funktional gerecht" zu werden (Nr. 2d), das Denken prägt, aber die geschichtlichen Erfahrungen der Kirche vernachlässigt werden. Für katholische Glaubensüberzeugung ist es wesentlich, die Schrift in ihrer Ganzheit und in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit mit der Kirche zu befragen. Das Memorandum entwickelt sein Modell kirchlicher Verfassung nicht in der notwendigen Übereinstimmung mit dem gemeinsamen Glauben der katholischen Kirchen des Ostens und des Westens, deren Grundform mit der ersten nachapostolischen Generation normativ im Neuen Testament selbst anwesend ist. Da somit der spezifisch katholische Ansatz im Memorandum ausgeklammert bleibt (vgl. Näheres im Schreiben der Bischöfe des deutschen Sprachraums über das priesterliche Amt, Trier 1971), kann es nicht als vorwärtsführender Beitrag zur ökumenischen Frage betrachtet werden. Daß auch unter voller Respektierung der kirchlichen Lehre Annäherung in der Amtsfrage möglich ist, zeigen mehrere Dokumente des internationalen ökumenischen Gesprächs aus jüngster Zeit, die einen teilweisen Konsens erreicht haben, aber zu einer vollen gegenseitigen Anerkennung der Ämter noch nicht berechtigen.

Die Glaubenskommission ermutigt ausdrücklich derartige Bemühungen, muß aber den Versuch zurückweisen, in einer solchen Frage eine Lösung auf plebiszitärem Weg durch Einholung von Zustimmungserklärungen zu erzwingen.

Gegenüber der Kritik, die von verschiedenen Seiten an dem Memorandum zur „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" geübt wurde, sollen die folgenden Erläuterungen das Vorhaben interpretieren:

Stellungnahme der Institutsleiter

1. Das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute will zum Ausdruck bringen, was in ökumenischen Kreisen und Arbeitsgruppen, in theologischen Untersuchungen und ökumenischen Erfahrungen an Einsichten über das Amtsverständnis gewonnen wurde. Die Ergebnisse einer Reihe von Gesprächen, z. B. zwischen katholischen und lutherischen Theologen in den USA (Lutherans and Catholics in Dialogue IV, Eucharist and Ministry, 1970) und in der gemeinsamen Studienkommission des Einheitssekretariats und des Lutherischen Weltbundes („Das Evangelium und die Kirche", HK 25, 1971, 536—544), in einer katholisch-reformierten Gesprächsgruppe in Frankreich („Les Dombes", HK 27, 1973, 33 bis 39), konvergieren in der Aussage des Memorandums:

„Aufgrund der Erkenntnisse der ökumenischen Theologie läßt sich ... eine Verweigerung der gegenseitigen Anerkennung der Ämter nicht mehr rechtfertigen ... Da einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht, ist ein hauptsächliches Hindernis für die Abendmahlsgemeinschaft überwunden."

2. Zusammen mit den zugehörigen Vorstudien sollen die Themen des Memorandums „der gesamten ökumenischen Diskussion ... dienen" (Vorwort S. 9). Ihre Autoren wissen, daß die amtliche Anerkennung der Ämter schließlich durch die zuständigen Kirchenleitungen erfolgen muß. Aber sie wollen eine solche An-

erkennung theologisch vorbereiten und die Diskussion darüber fördern. Die Institute können und wollen selbstverständlich keine Abstimmung über die Wahrheit veranstalten. Die Einladung, die grundsätzliche Zustimmung zu den Thesen durch Unterschrift zum Ausdruck zu bringen, stellt keine Aufforderung zum Plebiszit dar. Sie soll, wie das auch sonst durch Bucheinlagen der Verlage geschieht, eine stärkere Beteiligung der Leser ermöglichen und den Verfassern, aber auch den Synoden helfen, einen genauen Überblick über den Stand der Diskussion in breiteren Kreisen der Gläubigen und Seelsorger zu gewinnen.

3. Die Autoren sind sich der Grenzen ihrer Veröffentlichung wohl bewußt (Vorwort S. 8). Sie müssen aber den pauschalen Vorwurf, das Selbstverständnis der Kirchen zu wenig berücksichtigt zu haben, entschieden zurückweisen. In den Vorstudien, die zu dem Memorandum gehören, die jedoch vermutlich bei den ersten kritischen Stellungnahmen noch nicht mitberücksichtigt wurden, wird die überlieferte Lehre der Kirchen sorgfältig auf ihren Sinn befragt. Ältere und neuere lehramtliche Verlautbarungen, Überlegungen bedeutender Theologen aus der Vergangenheit und Gegenwart und nicht zuletzt die biblischen Traditionen werden zitiert und ausgelegt. Dabei wurden keineswegs nur die frühesten Schichten der neutestamentlichen Überlieferung als verpflichtend anerkannt und dogmatisch verarbeitet. Die Verfasser sind freilich der Meinung, daß die alte ökumenische Methode nicht mehr genügt, wonach jede Kirche nur nach Elementen ihrer eigenen Lehrüberlieferung und Ordnung in den anderen Kirchen sucht; sie sind vielmehr der Auffassung, daß die getrennten Kirchen von der gemeinsamen apostolischen Grundlage her die bestehenden Unterschiede neu zu durchdenken haben.

4. Unser ökumenisches Gespräch über das Amt wurde zweiseitig zwischen katholischen und lutherischen Theologen geführt. Das entspricht der Tatsache, daß in den letzten Jahren sowohl von der katholischen wie von der evangelischen Kirche neben multilateralen ökumenischen Gesprächen in zunehmendem Umfang bilaterale Gespäche geführt worden sind, weil hier eine gründlichere Erörterung möglich ist als im Gespräch zwischen vielen Kirchen. Natürlich ist nach diesen bilateralen Gesprächen eine Fortführung und Ergänzung durch das Gespräch mit den anderen Kirchen notwendig. Erst dabei kann sich zeigen, inwieweit die Befürchtung berechtigt ist, die Anerkennung der Ämter der Reformationskirchen durch die katholische Kirche könnte eine neue Kluft zwischen dieser und den Ostkirchen aufbrechen. Die bisherigen Gespräche zwischen evangelischen und katholischen Theologen könnten eine Hilfe für die orthodoxen Kirchen sein, die Frage der Anerkennung der Ämter der Reformationskirchen unbefangener zu prüfen. Ein verheißungsvoller Ansatzpunkt für eine Neubeurteilung der Ämter in den Reformationskirchen von seiten der Orthodoxen ist nicht zuletzt darin zu sehen, daß die apostolische Sukzession hier weniger juridisch verstanden und nicht in gleicher Weise auf die bischöfliche Amtsnachfolge eingeengt wurde wie in der traditionellen römischen Theologie.

Von daher war es einigen autokephalen orthodoxen Kirchen (wie z. B. der rumänischen) möglich, die Ordination der anglikanischen Kirchen anzuerkennen, obgleich das anglikanische Verständnis der apostolischen Sukzession sich weder mit dem orthodoxen noch mit dem römisch-katholischen Verständnis deckt. Es kam darüber zwar zu Meinungsverschiedenheiten zwischen einigen orthodoxen Kirchen selbst, jedoch keineswegs zu einem Bruch. Entsprechend muß auch eine zunächst durch die katholische Kirche angebahnte Anerkennung der Ämter der Reformationskirchen nicht notwendig zu einer tiefen Kluft gegenüber den orthodoxen Kirchen führen.

5. Die Autoren des Memorandums sind sich bewußt, daß weitere Gespräche auf verschiedenen Ebenen notwendig sind. Für die Auseinandersetzung mit dem Memorandum selbst hoffen sie, daß nicht nur sein Endergebnis, sondern vor allem die Einzelargumentation, die zu dem Endergebnis geführt hat, gewürdigt wird. Die Verfasser glauben, mit ihren Untersuchungen und Argumenten zur Reform und gegenseitigen Anerkennung der Ämter den Kirchenleitungen eine Hilfe zu bieten. Sie möchten die längst begonnene Zusammenarbeit und die darin gewonnene Erfahrung in den Gemeinden und bei ihren Seelsorgern bestärken, zu wachsender Zusammenarbeit ermutigen und dem Ziel der Einheit der Christen dienen.

Kurzinformationen

Mit **„Thesen zur Trennung von Kirche und Staat"** wandten sich die deutschen Jungdemokraten seit Beginn dieses Jahres *zweimal* an die Öffentlichkeit. Das erstemal durch einen Beschluß der Delegiertenkonferenz der Jungdemokraten in Nordrhein-Westfalen vom 7. 1. 1973, das zweitemal auf der Bundesdelegiertenkonferenz am 26./27. 1. 1973. Die beiden Papiere, die beträchtliches Aufsehen erregten, sind in allen *wesentlichen* Punkten identisch. Dem Papier der Bundesdelegiertenkonferenz ist jedoch ein längerer Vorspann über das Verhältnis von Christentum und Liberalismus vorausgeschickt, in dem es u. a. heißt: für Liberale sei es selbstverständlich, daß sie im Verhältnis zur Religion die Überzeugung jedes einzelnen achten und die Freiheit der Lebensgestaltung nach dieser Überzeugung zu sichern bemüht sind. Doch sei es ebenso selbstverständlich, daß sich in einer pluralistischen Gesellschaft die christlichen Kirchen der gleichberechtigten Konkurrenz aller anderen weltanschaulichen Richtungen stellen müssen. Liberale Politik lehne jeden Mißbrauch der weltlichen Macht von kirchlichen Angelegenheiten und den mißbräuchlichen Einsatz von kirchlicher Autorität von öffentlich-kirchlichen Belangen ab. Im

einzelnen wird gefordert: die Umwandlung der Kirchen aus öffentlich-rechtlichen Körperschaften in privatrechtliche Institutionen, die Abschaffung des staatlichen Kirchensteuereinzugsverfahrens, die Kündigung der Kirchenverträge und Konkordate, die Überprüfung des Grundgesetzes und der Landesverfassungen auf ihre weltanschaulich-religiöse Neutralität, die Abschaffung von Staatsleistungen, die auf historischen Rechtstiteln beruhen, die Beseitigung der Offenlegung der Konfessionszugehörigkeit bei Personalangelegenheiten, die Ausmerzung moraltheologisch und religiös-motivierter Bestimmungen in den Gesetzen, die Abschaffung sakraler Symbole und Formeln, die Durchsetzung der weltanschaulich-neutralen Gemeinschaftsschule als staatlicher Regelschule, die Beseitigung des schulischen Religionsunterrichtes und der theologischen Fakultäten. In drei Punkten ist die Erklärung der Bundesdelegiertenkonferenz gegenüber der Landesdelegiertenkonferenz Nordrhein-Westfalen *abgeschwächt*: 1. In den Thesen aus Nordrhein-Westfalen wurde *jede* staatliche Förderung konfessioneller Bildungseinrichtungen, in den Thesen der Bundesdelegiertenkonferenz wird nur eine *„bevorzugte"* staatliche Förderung abgelehnt. Nach ersteren wären soziale Aufgaben „grundsätzlich" staatlichen Institutionen zu übertragen; letztere verlangen nur eine Ausrichtung an „demokratisch-kontrollierten und legitimierten Kriterien". Und zu der Forderung der Judos aus Nordrhein-Westfalen, die „zwangsweise Mitgliedschaft in der Kirche auf Grund der Taufe unmündiger Kinder" aufzuheben, weil sie den „vereinsrechtlichen Bestimmungen" und dem „unveräußerlichen Recht des Kindes auf freie Entfaltung" widerspreche, taucht in den Thesen der Bundesdelegiertenkonferenz nicht mehr auf. Vermutlich haben einige ältere Freidemokraten, die kirchlich firmer sind, die Judos davon zu überzeugen gewußt, daß dies doch wohl ein innerkirchliches und innertheologisches Problem sei. Der FDP, die seit längerem um einen Meinungsaustausch mit Kirchenvertretern und christlichen Gruppen bemüht ist, kamen die Thesen offenbar recht ungelegen. Sowohl der Generalsekretär der Partei, *Karl Hermann Flach*, wie die Vizepräsidentin des Bundestages, *Liselotte Funke*, lehnten die Thesen, wenigstens in ihren radikalen Zuspitzungen, ab, weil sie auf eine Kirche zielten, „die so nicht mehr existiert" und, weil antireligiöse Einstellung „niemals" liberal sei. Den Judos ging es offenbar nicht nur um eine sachliche Reform einiger diskutabler Punkte im Verhältnis Kirche und Staat, sondern um die Ausschaltung des gesellschaftlichen Wirkens der Religionsgemeinschaften überhaupt. Das geht aus dem eingangs zitierten Vorspann hervor, in dem ausdrücklich erklärt wird, *Liberalismus* sei aufklärerisch liberal, während sich *Religion* im Besitz letzter Wahrheiten glaube und daher irrational sei. Unerfindlich ist, warum im gleichen Vorspann erklärt wird, die Jungdemokraten wüßten sich „bei diesen Bemühungen in Übereinstimmung mit wesentlichen Teilen der progressiven Christen".

Auf ihrer außerordentlichen Vollversammlung am 31. Januar befaßten sich die österreichischen Bischöfe vornehmlich mit zwei Themen (vgl. kathpress, 1. 2. 73): 1. mit der Vorbereitung des *Österreichischen Synodalen Vorgangs* (ÖSV), der im Anschluß an die einzelnen Diözesansynoden kirchlich pastorale Fragen von gesamtösterreichischem Gewicht behandeln soll (vgl. HK, Januar 1972). Dabei ging es sowohl um die thematischen wie um die institutionellen Vorbereitungen (zusätzliche Ernennung von Mitgliedern, Verabschiedung von Statut und Geschäftsordnung, Festsetzung der Tagesordnung der konstituierenden Sitzung, die am 6./7. April in Wien stattfindet); 2. mit der auch in Österreich geplanten *Reform* des Abtreibungsstrafrechts (§ 144). Der demnächst im Parlament zu verhandelnde Entwurf der Sozialistischen Partei Österreichs sieht wie das sozial-liberale Modell in der Bundesrepublik die sog. *Fristenlösung* vor, d. h. Straffreiheit während der ersten drei Schwangerschaftsmonate. Dazu erklärten die Bischöfe in einer am 3. Februar veröffentlichten Stellungnahme, der Schutz des ungeborenen Lebens könne nicht preisgegeben werden, seine Anerkennung sei „eine wesentliche Grundlage für den Bestand der menschlichen Gesellschaft". In der gleichen Erklärung wandten sich die Bischöfe auch gegen die *kommerzielle Ausbeutung der menschlichen Sexualität*. Die Bischöfe fühlten sich verpflichtet, „gegen die Entwürdigung der Frauen und Mütter und einzelner Berufsstände in Film und Presse zu protestieren!" Die Freiheit des einzelnen habe dort ihre Grenzen, wo vor allem Kinder und Jugendliche durch eine kommerzialisierte Propaganda manipuliert werden. Die Bischöfe dankten der „Aktion Leben", die ca. 800 000 Unterschriften wahlberechtigter Österreicher verschiedener Parteizugehörigkeit und Weltanschauung gegen die Verabschiedung des Entwurfs der Regierungsfraktion gesammelt hatten. Die Bischöfe beschlossen auch einen Brief an Bundeskanzler Kreisky, in dem sie sich gegen die „Fristenlösung" aussprechen (vgl. kathpress, 9. 2. 73). Weiter kündigten sie ein gemeinsames Wort zum Gesamtentwurf der Strafrechtsreform an. Schließlich verabschiedeten sie eine neue Bußordnung und setzten das Datum für den nächsten Österreichischen Katholikentag fest. Er wird im Oktober 1974 in Wien stattfinden. — Wenige Tage später wurde auch ein Entwurf des *evangelischen Ausschusses für die Sozialtherapie* bekannt (vgl. epd, 13. 2. 73), der der im März tagenden Generalsynode vorgelegt werden soll. Der sechsköpfige Ausschuß sprach sich mit vier gegen zwei Stimmen für eine Einschränkung der Legalisierung des Schwangerschaftsabbruches auf eine weitgefaßte medizinische Indikation aus (Abwendung einer ernsten Gefahr für das Leben und die Gesundheit der Schwangeren unter Berücksichtigung ihrer seelischen Verfassung). Wie in der Bundesrepublik gibt es auch unter den Protestanten Österreichs verschiedene Meinungen, die von der eben zitierten bis zu einem vorbehaltlosen Ja zur Fristenlösung reichen.

Nachdem die **römischen Kirchenbehörden dem holländischen Episkopat Mitte vorigen Jahres die Konstituierung eines Nationalen Pastoralrates** der als „institutionalisierte Fortsetzung" des Niederländischen Pastoralkonzils konzipiert war, vorläufig untersagt hatten (vgl. HK 10, 1971, S. 463—464 und HK 10, 1972, S. 492—494), beriefen die Verantwortlichen der niederländischen Kirche ein „Nationales Pastoralgespräch", das vom 26. bis 28. Januar 1973 in Noordwijkerhout stattfand. An den Beratungen nahmen insgesamt 89 Delegierte teil, von denen ein Drittel Priester waren und zwei Drittel Laien. 56 Teilnehmer waren von den Gemeinden und diözesanen Pastoralräten gewählt worden, 26 hatten die Bischöfe ernannt. Außer den Bischöfen und einigen Vertretern der reformierten Kirchen war auch der Apostolische Nuntius, Erzbischof *Angelo Felici*, zeitweise in Noordwijkerhout anwesend. Das Pastoralgespräch, das kirchenrechtlich nicht fixiert ist und dessen Beschlüsse nur den Charakter von Empfehlungen tragen, stand unter dem Gesamtthema „Gerechtigkeit in der Welt". Außerdem wurden „Dringende Pastoralprobleme in der katholischen Kirche der Niederlande" behandelt. Zum ersten Thema bemerkte der Vorsitzende der Niederländischen Bischofskonferenz, Kardinal *Alfrink*, daß es von größerer Bedeutung sei als

die Diskussion über Fragen der Struktur und der juristischen Zuständigkeit eines Pastoralrates. Die Auffassungen und Ratschläge der Teilnehmer an diesem Gespräch würden die Entscheidungen der Bischöfe sowieso wesentlich beeinflussen. Im Laufe der Beratungen wurden die Probleme herausgestellt, die die Verwirklichung gerechter Beziehungen in der Welt und innerhalb der Kirche am meisten erschweren. Dazu gehören der Gegensatz zwischen Armen und Reichen auf Weltebene, der immer unüberwindlicher zu werden scheint, die Gastarbeiterfrage in Europa, zu deren Lösung die Kirchen nur wenig beitrügen, die Stellung der Frau in der Kirche und die Weigerung, sie zum Priesteramt zuzulassen, und schließlich die Formen kirchlicher Autorität, die immer noch nicht der Legitimität eines vertretbaren Pluralismus in der Kirche Rechnung trage. Dieser umfangreiche Themenkatalog wurde jedoch in Noordwijkerhout von der Diskussion über niederländische Kirchenprobleme nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die sich hauptsächlich auf die Vorgänge im Bistum Roermond, das von Bischof Gijsen geleitet wird, konzentrierte, in den Hintergrund gedrängt. Hierbei kam es zu deutlichen Meinungsverschiedenheiten zwischen den Vertretern eines uniformen Kirchenverständnisses und den Befürwortern eines pluriformen Katholizismus. Mehrere Redner richteten scharfe Angriffe gegen Bischof *Gijsen*, der im Januar 1972 gegen den Willen einer Mehrheit von Diözesanvertretern von Rom als Bischof von Roermond eingesetzt worden war. Man warf ihm vor, daß er den Dialog in seiner Diözese absichtlich verhindere und den Gläubigen seine Auffassungen aufzuzwingen versuche. Die Zusammenarbeit mit ihm sei unmöglich geworden. Bei dieser Attacke gegen einen Bischof, der auf die Unterstützung Roms rechnen kann, verließ der Apostolische Nuntius demonstrativ die Versammlung. Er kehrte jedoch am nächsten Tag wieder zurück.

Personen und Ereignisse

Im Konsistorium vom 5. März 1973 werden folgende Bischöfe vom Papst zu Kardinälen ernannt: *Albino Luciani*, Patriarch von Venedig; *Antonio Ribeiro*, Patriarch von Lissabon; *Sergio Pagnedoli*, Sekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung; *James Robert Knox*, Erzbischof von Melbourne; *Luigi Raimondi*, Apostolischer Delegat in den USA; *Umberto Mozzoni*, Nuntius in Brasilien; *Avelar Brandao Vilela*, Erzbischof von São Salvador da Bahía (früherer Vorsitzender des Lateinamerikanischen Bischofsrates); *Joseph Cordeiro*, Erzbischof von Karatschi; *Anibal Muñoz Duque*, Erzbischof von Bogotá; *Boleslaw Kominek*, Erzbischof von Breslau; *Paul Philippe*, Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre; *Pietro Palazzini*, Sekretär der Kongregation für den Klerus; *Luis Aponte Martínez*, Erzbischof von San Juan de Puerto Rico; *Raul Francisco Primatesta*, Erzbischof von Córdoba (Argentinien); *Salvatore Pappalardo*, Erzbischof von Palermo; *Ferdinando Giuseppe Antonelli*, Sekretär der Kongregation für die Heiligsprechungsprozesse; *Marcelo González Martín*, Erzbischof von Toledo; *Louis Jean Guyot*, Erzbischof von Toulouse; *Ugo Poletti*, Generalvikar des Papstes für das Bistum Rom; *Thimothy Manning*, Erzbischof von Los Angeles; *Paul Yoshigoro Taguchi*, Erzbischof von Osaka; *Maurice Otunga*, Erzbischof von Nairobi; *José Salazár López*, Erzbischof von Guadalajara (Mexiko); *Emile Biayenda*, Erzbischof von Brazzaville; *Humberto S. Medeiros*, Erzbischof von Boston; *Paulo Evaristo Arns*, Erzbischof von São Paulo; *James Darcy Freeman*, Erzbischof von Sydney; *Narciso Jubany Arnau*, Erzbischof von Barcelona; *Hermann Volk*, Bischof von Mainz; *Pio Taofinu'u*, Bischof von Apia (auf den Samoa-Inseln). Da mehrere Präfekten wegen Ablauf der Dienstzeit bzw. aus Altersgründen ausscheiden müssen, werden mit dem Konsistorium auch Personalveränderungen an der Spitze der römischen Kongregationen verbunden sein.

Das Bistum Münster hat drei neue Weihbischöfe. Es sind der bisherige Generalvikar *Reinhard Lettmann* (39), der bisherige Offizial in Vechta/Oldenburg *Max Georg Freiherr von Twickel* (47) und der bisherige Regens des Priesterseminars *Ludwig Averkamp*. Von Twickel bleibt Offizial in Vechta, Averkamp wird als Bischofsvikar für den niederrheinischen Anteil des Bistums in Wesel residieren. Lettmann und der bisherige Weihbischof Böggering residieren in Münster und sollen als Bischofsvikare besondere Verantwortung für den westfälischen Teil des Bistums übernehmen. Nachfolger von Lettmann als Generalvikar wurde *Hermann-Joseph Spital*, der bisherige Leiter der Seelsorgeamtes.

In zwei Sachkommissionen der Gemeinsamen Synode wurden neue Vorsitzende gewählt. Vorsitzender der Kommission I („Glaubenssituation und Verkündigung") wurde Pfarrer *Hans Werners*, Akademikerseelsorger im Bistum Münster. Werners tritt an die Stelle von Prof. *Karl Lehmann* (Freiburg), der den Vorsitz wegen Arbeitsüberlastung abgab. Neuer Vorsitzender der Kommission III („Christliche Diakonie") wurde Pfarrer *Edmund Erlemann*, Leiter der Regionalstelle Mönchengladbach-Rheydt. Erlemann ist Nachfolger von Weihbischof Paul Nordhues, der aus Gesundheitsgründen zurücktrat. — Pfarrer Werners wird in seiner Eigenschaft als Vorsitzender von K I zugleich Vorsitzender der Gemischten Kommission „Schulischer Religionsunterricht".

Im Alter von 89 Jahren starb in Lille Kardinal *Achille Liénart*. Liénart war seit Kriegsende bis Mitte der sechziger Jahre führende Figur im französischen Episkopat und gehörte trotz seines hohen Alters seit dessen Beginn zur geistigen Führungsgruppe innerhalb des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er galt als besonders aufgeschlossen sowohl in schwierigen Fragen kirchlicher Reformen (Arbeiterpriester, Versöhnung mit den Juden) wie engagiert bei der Lösung von Sozialkonflikten und der Verteidigung der Rechte der Arbeiterschaft. Liénart war bis 1968 40 Jahre lang Bischof von Lille und war bereits 1930 zum Kardinal ernannt worden. Er war nach dem Tode der Kardinäle Tisserant (Kurie) und Cerejeira (Lissabon) der letzte der noch von Papst Pius XI. ernannten Kardinäle.

Herder Korrespondenz

Heft 4
27. Jahrgang
April 1973

Die Menschheit hat gefunden, daß schöpferische Kräfte nicht nur einer privilegierten Minderheit oder festgeformten Institutionen übertragen sind, sondern daß sie in jedem Menschen latent vorhanden sind und geweckt werden können.

Pedro Arrupe

Rund um das römische Konsistorium

Über das römische Konsistorium vom 5. März wurde in der allgemeinen Presse breit berichtet, und in den meisten Publikationsmitteln einschließlich des Fernsehens wurde der Vorgang auch ausführlich kommentiert. Diese Aufmerksamkeit gegenüber einem mehr protokollarischen als religiösen Ereignis überrascht um so mehr, als das Konsistorium mitten in die Karnevalszeit fiel, in der wenigstens in deutschen Landen auch das Informationswesen regelmäßig aus dem Gleichgewicht zu geraten pflegt (was auch dieses Jahr zutraf, denn über die politisch wichtigen beiden Wahlgänge vom 4. März in Frankreich und in Chile erfuhr man ganz Exaktes erst Tage später, und bei der Feinaufschlüsselung der Wahlergebnisse blieb man weitgehend auf ausländische Quellen angewiesen). Es gab allerdings einige Gründe, gerade diesem Konsistorium besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Denn erstens ist die *gesamtkirchliche Aufgabenstellung* des Kardinalskollegiums seit längerer Zeit in der Diskussion. Von der Zusammensetzung der Neukreierten erwartete man Auskünfte über die Absichten des Papstes zu der Rolle, die den Kardinälen für die Zukunft zugedacht ist. Zweitens stand zur Zeit, in der das Konsistorium stattfand, ein größeres *personelles Revirement* an der Spitze der Kurialämter ins Haus. Die Apostolische Konstitution „Regimini Ecclesiae universae" über die Kurienreform vom 18. August 1967 (vgl. HK, Oktober 1967, 460), die seit 1. März 1968 in Kraft ist, sieht bekanntlich eine Begrenzung der Amtszeit der Präfekten, Mitglieder, Sekretäre und Konsultoren römischer Dikasterien auf fünf Jahre vor. Zum 1. März 1973 war also zum erstenmal ein Wechseltermin fällig. Drittens erhofften nicht wenige Aufschluß über die seit langem geplante und auch in der Öffentlichkeit diskutierte *Reform der Papstwahl*. Und obwohl das Konsistorium in diesem Punkt nur einen geringen „Ertrag" aufweist, beschäftigte er die Kommentatoren am meisten.

Die neue Zusammensetzung des Kardinalskollegiums

Das Kardinalskollegium umfaßte nach den angekündigten Ernennungen vom 2. Februar 144 Mitglieder. Dazu kamen die bereits 1969 „in pectore" ernannten Bischöfe, *Stephan Trochta* von Leitmeritz und der bereits verstorbene rumänische Bischof orientalischen Ritus *Julius Hossu*. Am Tag des Konsistoriums waren es also 145, doch noch in der gleichen Woche starb der ehemalige Erzbischof von Tarragona (Spanien), Kardinal *Benjamin de Arriba y Castro*. Und bereits wenige Tage nach seinem Rücktritt — am 17. März — starb auch der 74jährige Kardinal *Guiseppe Ferretto*. Von den 143 Mitgliedern sind aber nur noch 116 im Alter unter 80 Jahren und damit auch berechtigt, den Papst zu wählen. Nach Kontinenten verteilen sich die Mitglieder des Kardinalskollegiums gegenwärtig wie folgt: Europa 83; davon sind 60 konklaveberechtigt. 40 von den 83 sind Italiener (davon 30 konklaveberechtigt); Afrika 9 (alle konklaveberechtigt); Amerika 36 (davon 32 konklaveberechtigt), davon entfallen 17 auf Nord- und 19 auf Lateinamerika; Asien 11 (alle konklaveberechtigt); Australien-Ozeanien 5 (alle konklaveberechtigt). Von den 143 gehören 40 der Kurie an oder haben früher Kurienämter bekleidet, 29 von ihnen sind unter 80 Jahren.

Die Neukreierten (vgl. die Namensliste in: HK, März 1973, 162) verteilen sich nach Kontinenten: Europa 15, von diesen sind acht Italiener (5 Kuriale, 2 residierende Bischöfe und der Generalvikar für die Diözese Rom); Afrika 2; Nordamerika 2 (beide USA); Lateinamerika 5; Asien 2 (Pakistan, Japan); Australien-Ozeanien 3. Fragt man nach Kriterien, nach denen die Ernennungen vorgenommen wurden, so kann man mit Sicherheit nur eines

erkennen: Der Papst wollte nicht nur eine neue *Höchstzahl* setzen, sondern von neuem die „Universalität" des Kollegiums stärken. Unter den Neuernannten herrschen die residierenden Bischöfe vor; mit Ernennungen von Kurialen und Diplomaten (Nuntien) ist der Papst sparsam umgegangen. Dafür befinden sich unter den Neuernannten mehrere Kardinäle, mit deren Bischofssitzen die Kardinalswürde nicht traditionell verbunden ist (z. B. Bischof *Volk* von Mainz, Erzbischof *Cordeiro* von Karachi, Erzbischof *James R. Knox* von Melbourne usw.) Damit sind jetzt auch Länder und Gebiete (z. B. Pakistan, Kongo, Kenia, Puerto Rico) im Kardinalskollegium (und künftig auch im Konklave) vertreten, die bisher nicht repräsentiert waren. Der Papst hat aber auch keinen traditionellen Kardinalssitz ausgelassen. So wurden in Italien Venedig und Palermo neu „besetzt", in den USA Boston und Los Angeles, in Lateinamerika Bogotá und San Salvador de Bahia. (In Breslau wurde die einst „deutsche" Tradition mit Kardinal *Kominek* jetzt unter polnischem Vorzeichen wieder neu aufgenommen.) Paul VI. hat bei früheren Konsistorien auch mehrere theologisch oder sonstwie verdiente „Einzelpersönlichkeiten" berufen, darunter auch solche, mit denen ihn eine persönliche Nähe verband (der verstorbene italienische Kardinal Antonio *Bebilacqua*, Kardinal *Journet*). Unter den Neuernannten findet man niemanden aus dieser Kategorie, es sei denn den 77jährigen Franziskaner *Ferdinando Antonelli*, den bisherigen Sekretär der Kongregation für Heiligsprechungen, der schon auf Grund seines Alters für einen aktiven Dienst nicht mehr in Frage kommt und für den die neue Würde nicht mehr als eine persönliche Ehrung darstellt.

Seit dem Zweiten Vatikanum ist es ein beliebtes Spiel, bei Konsistorien die neukreierten Kardinäle nach Richtungen in eher „konservative", „gemäßigte" oder „progressive" einzuteilen. Ein solcher Versuch bliebe auch diesmal bloßes Spiel, genaue Auskunft läßt sich darüber nicht geben. Gewiß gilt etwa Kardinal *Manning* von Los Angeles als aufgeschlossener und vor allem geschickter als sein konfliktreicher Vorgänger McIntyre; ähnliches gelte auch für den Erzbischof *Evaristo Arns* von São Paulo (Brasilien) gegenüber seinem Vorgänger Kardinal *Agnelo Rossi*, der heute an der Spitze der römischen Missionskongregation steht. Insgesamt scheint eine gemischte pastorale Linie vorzuherrschen, die gegenüber dem bisherigen „Stand" nichts Wesentliches ändert. Den Willen zum „Gleichgewicht" demonstriert am eindeutigsten eine Doppelernennung in Spanien. Dort wurde nicht nur der neue Erzbischof von Barcelona (bisher kein „Kardinalssitz"), *Narciso Jubany Arnau*, Kardinal, der in Spanien das katalanische Element vertritt und der pastoral als aufgeschlossen und nicht gerade als regimefreundlich gilt, sondern auch dessen Vorgänger der heutige Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien, *Marcelo González Martín*. Toledo ist zwar traditionell Kardinalssitz, aber nachdem Madrid, das wie Barcelona erst seit wenigen Jahren Erzdiözese ist, mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal *Enrique y Tarancon* ebenfalls einen Kardinal hat, hätte eine Nichtberücksichtigung von Toledo nahegelegen. Doch auch hier pflegte man die Tradition und ehrte damit zugleich den durchwegs „konservativen" und regimegenehmen Primas, der im gewissen Sinne als Gegenpol zu Kardinal Tarancon anzusehen ist. Etwas farbiger erscheint nach den Neuernennungen die italienische Gruppe unter den Kardinälen. Mit der Ernennung von Erzbischof *Pignedoli*, der Paul VI. persönlich nahesteht, des neuen Generalvikars von Rom, *Ugo Poletti*, des Patriarchen *Albino Luciani* von Venedig und der Berufung von Kardinal *Baggio* an die Spitze der Bischofskongregation dürfte auch die Liste der „Papabili" etwas vergrößert worden sein.

Personalveränderungen an der Kurie

Nicht sehr einschneidend sind bisher die *Personalveränderungen an der Kurie* ausgefallen. Sie erfolgten seit Ende Februar tropfenweise und dürften zur Zeit (13. März) noch kaum abgeschlossen sein. Unverändert bleiben die Spitzenpositionen im Staatssekretariat, an Umbesetzungen war hier ohnehin nicht gedacht. Entgegen seit langem umlaufenden Gerüchten kam es auch an der Spitze der Glaubenskongregation zu keiner Veränderung. Man hatte dem jugoslawischen (kroatischen) Kardinal Šeper bereits alle möglichen Nachfolger zugedacht (man sprach sogar von Kardinal *Daniélou*, und einige Deutsche sahen bereits Bischof *Volk* an der Spitze dieser Kongregation), doch Paul VI. hat Kardinal Šeper bereits für ein weiteres Quinquennium bestätigt. Die Glaubenskongregation erhält allerdings einen neuen Sekretär durch einen nicht uninteressanten „Tausch". Der Löwener Theologe *Charles Moeller*, der seit 1967 Subsekretär der Glaubenskongregation war, aber in dieser Kongregation nie recht Fuß faßte und sich vorübergehend mit dem Gedanken trug, sich ganz auf das von Paul VI. initiierte und von Moeller mitbegründete Ökumenische Institut für Heilsgeschichte in Jerusalem zurückzuziehen, wurde zum Sekretär des Einheitssekretariates ernannt, während der bisherige Sekretär des Einheitssekretariats, der französische Dominikaner belgischer Herkunft, *Jérôme Hamer*, jetzt Sekretär der Glaubenskongregation ist. So bleibt diese Stelle (vor der Kurienreform die des Assessors), wie es die Tradition will, nach der „Promotion" des bisherigen Sekretärs, *Paul Philippe*, in der Hand der Dominikaner, und an der Spitze des Einheitssekretariats bleiben mit Kardinal *Willebrands* und Charles Moeller Belgier und Holländer ganz unter sich. Der ökumenisch versierte Moeller ist im Einheitssekretariat alles eher als unbekannt und dort personell sicher ein Gewinn, während Hamer als systematischer Theologe ökumenisch zum Kurztreten neigte.

Neu bestätigt wurde die Spitze der Kongregation für den Unterricht (Kardinal *Gabriel M. Garrone*, Präfekt und Erzbischof *Joseph Schröffer*, Sekretär). Schröffer bleibt

mit Erzbischof *Augustin Mayer*, dem früheren Abt von Metten und jetzigen Sekretär der Ordenskongregation, der ranghöchste Deutsche an der Kurie. Zurückgetreten sind indessen Kardinal *Paolo Marella* (Präsident des Sekretariats für die Nichtchristen; an seine Stelle tritt Kardinal Pignedoli, dem als Sekretär der Missionskongregation seine beiden früheren Stellvertreter, ein Afrikaner und Asiate, nachfolgen), sodann Kardinal *Carlo Confalonieri* (Präfekt der Kongregation für die Bischöfe), Kardinal *de Furstenberg* (Präfekt der Ostkirchenkongregation), Kardinal *Antonio Samorè* (Präfekt der Sakramentenkongregation), Kardinal *Ferretto* (Großpoenitentiar) und Kardinal *Luigi Traglia* (Kanzler der römischen Kirche). Nachfolger von Confalonieri wurde Kardinal *Baggio*, der bisherige Erzbischof von Cagliari, der eine lange Vergangenheit als Diplomat hat und zu den geistig führenden Köpfen unter den jetzigen Kurienkardinälen zählt. An die Stelle von de Furstenberg, der erst 68 Jahre alt ist, tritt Kardinal Paul Philippe, der bisherige Sekretär der Glaubenskongregation. Die historisch bedeutsame, bis ins vierte Jahrhundert zurückreichende „Apostolische Kanzlei", die im Mittelalter Funktionen des heutigen Staatssekretariates hatte, wird aufgelöst. Die ihr nach 1967 verbliebenen Dienststellen werden dem Staatssekretariat eingegliedert. Die Vereidigung der Bischöfe bzw. die Ablegung der professio fides erfolgt künftig bei der Bischofskongregation.

Keine einschneidende Reform der Papstwahl

Diejenigen, die sich anläßlich des Konsistoriums die Verkündigung einer im Entwurf einmal bereits weitgediehenen *Reform der Papstwahl* erwartet hatten, wurden enttäuscht. Daß es zu einer grundlegenden Änderung nicht kommen würde, machte bereits die Ankündigung der Kardinalsernennungen deutlich. Die Zahl wäre kaum so hoch ausgefallen, hätte man endgültig eine andere Zusammensetzung des Papstwahlgremiums ins Auge gefaßt. Auch die geographische Streuung der Neuernannten sprach jedenfalls nicht für eine Abwertung des Kardinalskollegiums, auch wenn seine Struktur als Wahlgremium keineswegs befriedigt. Wichtige Länder mit einer beträchtlichen Katholikenzahl wie Jugoslawien und Ungarn sind (durch residierende Bischöfe) in ihm überhaupt nicht vertreten, während der Kongo (Brazaville) und die Samoa-Inseln keineswegs fehlen. An diesem Ungleichgewicht ändert auch die vom Papst angekündigte mögliche Erweiterung des Wahlgremiums nichts.

Der Papst sprach anläßlich des Konsistoriums vor den Kardinälen ebenso vom „Presbyterium" wie vom „Senat" des Papstes. Wer sich erinnert, daß in der Konzilsdebatte „Senat" einmal das Stichwort für die geplante „Ständige Bischofssynode" war, kann leicht erkennen, daß mit einer grundlegenden Reform des Papstwahlrechtes in absehbarer Zeit nicht mehr zu rechnen ist. Für die ausgebliebene Reform gab es einen *Reformersatz:* die Festlegung, daß die Zahl der wahlberechtigten Kardinäle 120 nicht überschreiten darf. Da der Papst — ein ungewöhnlicher Vorgang — ausdrücklich betonte, „daß diese wohlabgewogene Norm lange Geltung haben und daß sie auch unsere Nachfolger in Geltung lassen mögen" (vgl. „Osservatore Romano", 5./6. 3. 73), zeigt, daß diese Entscheidung langfristig gedacht ist. Zum Reformersatz gesellten sich zwei *Ankündigungen* in Frageform: die Ausdehnung des Papstwahlrechts auf zwei weitere Guppen: auf die Patriarchen der katholischen Ostkirchen, von denen auf eigenen Wunsch keiner mehr Kardinal werden soll (gegenwärtig sind zwei von sechs Patriarchen zugleich Kardinäle), und auf die Mitglieder des ständigen Bischofsrates beim Sekretariat der Bischofssynode, die nicht Kardinäle sind, und zwar sowohl diejenigen die von der Synode gewählt wie diejenigen, die vom Papst ernannt werden. Gegenwärtig sind das sieben Bischöfe: zwei Asiaten, zwei Lateinamerikaner, ein Afrikaner, ein Australier und ein Italiener.

Während die Gruppe der Patriarchen, sieht man den Papst als Inhaber des Petrusamtes und nicht als Patriarchen des Westens, durchaus natürlich anmutet, sieht die Hinzuziehung der Mitglieder des ständigen Bischofsrates beim Sekretariat der Bischofssynode eher wie eine *Verlegenheitslösung* aus, die nur daraus zu erklären ist, daß die Synode als Gremium keine ständige Einrichtung ist (und der gegenwärtige Papst jedenfalls sie auch nicht zu einer solchen machen will) und daß weiterhin unklar ist, welche Zusammensetzung die Bischofssynode erhalten soll. Eine langfristige Lösung käme nur in Sicht, wenn die Mitglieder der Synode — was bisher nur auf ihre „außerordentliche" Form zutrifft — mit den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen identisch würden. Dann könnte der Papst durch die Bischofssynode und damit zugleich durch die gewählten Vorsitzenden der Bischofskonferenzen gewählt werden. Insofern könnte sich die Festlegung der Papstwähler unter den Kardinälen auf maximal 120 durchaus einmal als flexible Übergangslösung erweisen, gleichgültig ob dann auch jene Kardinäle immer noch den Papst wählen, die nicht Vorsitzende einer Bischofskonferenz sind oder an der Spitze eines römischen Dikasteriums stehen. Grundlegende Reformen sind in diesem Punkt nicht zu erwarten, auch nicht die Erhebung der Bischofssynode zu einer „personell" ständigen Einrichtung, aber künftige Entwicklungen könnten mit der jetzt in Aussicht gestellten Regelung vorbereitet werden. Es sind aber einige Zweifel erlaubt, ob die Änderung des Papstwahlrechtes für sich genommen, so interessant die Frage für kirchliche Zeitgeschichtler sein mag, für die kirchliche Führung der Zukunft von übermäßiger Bedeutung ist. Entscheidender ist wohl die Frage, welche rechtliche Gestalt und welche sachliche Zuständigkeiten künftig die Bischofssynode, die soeben wieder für Oktober 1974 einberufen wurde, erhält. Hier will man offensichtlich weiter bremsen.

D. A. Seeber

Die neuen Bischöfe in der Tschechoslowakei

Wie aus der Tagespresse hinreichend bekannt ist, wurden Ende Februar als Teilergebnis jahrelanger und mehrmals unterbrochener Verhandlungen zwischen der Regierung in Prag und dem Apostolischen Stuhl vier neue Bischöfe in der Tschechoslowakei ernannt. Die mährische Metropole Olmütz erhielt in dem bisherigen Kapitelvikar und — bis 1950 — Religionsprofessor *Josef Vrána* einen Apostolischen Administrator im Bischofsrang; ebenso Trnava, das keine Diözese im kanonischen Sinne, sondern eine Apostolische Administratur ist, in der Person des bisherigen Kapitelvikars *Julius Gábriš*. Nitra und Banská Bystrica haben nun Diözesanbischöfe; hier ist es *Josef Feranec*, dort der bisherige Kapitelvikar *Ján Pásztor*. Die neuernannten Bischöfe wurden von Erzbischof *Agostino Casaroli*, der die Verhandlungen mit Prag verantwortlich geführt hat, am 3. bzw. 4. März persönlich geweiht. Meldungen über beendete Gespräche zwischen der Prager Regierung und dem Heiligen Stuhl waren in den letzten Monaten wiederholt durch die Presse gegangen. Dennoch kam das Ergebnis vor Ende Februar noch einigermaßen überraschend. Noch nach der Gesprächsrunde im Herbst 1972 (vgl. HK, Januar 1973, 8 ff.) hatten Beobachter an kein baldiges Ergebnis der Verhandlungen geglaubt; zu oft schon hatten Hoffnungen getrogen, die zudem immer auch mit Bedenken und Befürchtungen vermischt waren.

Mageres Verhandlungsergebnis

Zweierlei ist am jetzigen „Ergebnis" aufschlußreich: 1. daß überhaupt ein Erfolg erreicht wurde und 2. daß das Ergebnis so mager ausgefallen ist, denn nur auf die Ernennung von zwei Diözesanbischöfen in den beiden slowakischen Bistümern Nitra (Neutra) und Banská Bystrica (Neusohl) und zwei Apostolischen Administratoren im Bischofsrang für die Erzdiözese Olmütz und die südslowakische Apostolische Administratur Trnava (Tyrnau) haben sich die Unterhändler geeinigt. Alle anderen schwerwiegenden Probleme, neben den restlichen sechs bzw. sieben unbesetzten Bistümern, werden weiterhin das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der ČSSR belasten, kirchliches Leben einengen, eine freie Verwaltung der Diözesen und eine geregelte Seelsorge unmöglich machen. Dennoch ist auch dieses magere Ergebnis für die Kirche des Landes, für Priester und Gläubige ein Gewinn. Doch bleibt es unter personellen und sachlichen Gesichtspunkten fragwürdig.

Zwei Fragen drängen sich vor allem auf: 1. Warum wurden nicht auch für die anderen Diözesen Bischöfe ernannt? 2. Warum bleibt Prag ohne regulären Erzbischof? Aus dieser Lücke muß auf sehr große Schwierigkeiten bei den Verhandlungen geschlossen werden. Entweder ist die Prager Regierung gar nicht bereit, allen Diözesen einen Bischof zuzugestehen, oder sie hat dem Heiligen Stuhl die Ernennung von Kandidaten abverlangt, die für die Kirche eben unter keinen Umständen annehmbar waren. Ein Beispiel für die beiderseitigen Positionen ist das unbesetzte Königgrätz: Der Heilige Stuhl müßte auf der Zulassung des in den fünfziger Jahren geheim konsekrierten Bischofs *Očenásek* insistieren, er ist dabei aber auf den unüberwindlichen Widerstand der Prager Unterhändler gestoßen, die für die Ernennung des bisherigen Kapitelvikars *Jonáš* eingetreten sind. Aus dieser Patt-Situation, wie sie sich auch bei den Verhandlungen zwischen Erzbischof *Casaroli* und dem Prager Gesprächspartner *Karel Hruza* im Frühjahr 1967 ergeben hatte, wurde diesmal aber doch, anders als damals, ein Ausweg gefunden. Die vatikanischen Unterhändler mußten sich offenbar mit dem Ausweg einer beschränkten Teillösung zufriedengeben. Das verlangte die prekäre Situation der Kirche und vor allem der Kirchenführung in der Tschechoslowakei. Es war bisher ja nur ein Bistum besetzt (Leitmeritz). Dazu kommt, daß der Bischof *Frentšek Tomásek*, der Apostolische Administrator in Prag, über 70 Jahre alt ist, und der nur um wenige Jahre jüngere Bischof von Leitmeritz und jetzige Kardinal *Stephan Trochta* ist krank.

Die neuen Bischöfe

Es besteht kein Zweifel, daß von den neuen Bischöfen, aber auch von der Art, wie sie von den Katholiken im Lande aufgenommen werden, viel für das künftige Wohl der Kirche abhängt. Die Neuernannten lassen sich personell schwer auf einen Nenner bringen. In Olmütz konnte also Prag seinen Star-Kandidaten, den dortigen Kapitelvikar *Josef Vrána*, durchsetzen, wenn auch nicht als Erzbischof, sondern als Administrator. Auf dieser Einschränkung mußte der Heilige Stuhl bestehen, denn Vrána war schon vor 1968 aktiver „Friedenspriester" und trat im Januar 1971 an die Spitze der tschechischen Sektion der neuen Priestervereinigung „Pacem in terris", der Nachfolgeorganisation jener „Friedensbewegung". Nach vatikanischen Angaben hat Vrána vor der Ernennung zugesagt, dieses Amt abzugeben. Bisher wird Vrána in der tschechoslowakischen Presse aber immer noch unter dieser Funktion geführt.

Der Apostolische Administrator von Trnava, *Julius Gábriš* — hat auch als junger Priester wie Vrána Naturwis-

senschaften studiert — kam 1968 als Generalvikar nach Trnava unter Bischof Ambroz Lazik und wurde nach dessen Tod 1969 Kapitelsvikar. „Katholicke Noviny" bescheinigt ihm ein „positives Verhältnis" zur neuen Priestervereinigung, doch hat Gábriš auch innerkirchlich einen guten Ruf.

Der neue Diözesanbischof von Nitra, *Ján Pásztor*, Theologe und Kanonist, wurde 1965 Kanonikus und Generalvikar in Nitra, 1967 Kapitelsvikar. Als Kanonist wurde er auch von der Päpstlichen Kommission zur Reform des Kirchenrechts zur Mitarbeit herangezogen. Pásztor war vor 1968 Mitglied der „Friedensbewegung"; sein kirchenpolitischer „Werdegang" läßt ihn als einen dem Preßburger staatlichen Kirchensekretariat genehmen Mann erscheinen.

Die größte Überraschung stellt der neue Diözesanbischof von Banská Bystrica (Neusohl), *Josef Feranec*, dar. Zunächst war der dortige Kapitelsvikar *Franz Haspra* genannt worden, dann wurde von „letzten Schwierigkeiten" gesprochen, die *Giovanni Cheli*, der vatikanische Unterhändler, doch noch ausräumen konnte. Feranec war vor 1968 nie Mitglied der „Friedensbewegung" gewesen; er ist jedoch der neuen Priestervereinigung 1971 beigetreten und wurde in ihren Zentralausschuß gewählt. Feranec war stets Seelsorger, auch als er 1943 als Militärpfarrer in die Armee des 1939 von Prag getrennten Slowakischen Staates unter dem Prälaten Tiso als Staatspräsident eingetreten war. Wegen seiner Tätigkeit im slowakischen Heer hatte Feranec nach 1945 Schwierigkeiten; bezeichnend ist die Mitteilung in der Prager „Katholicke Noviny" (11. 3. 1973), daß Bischof Feranec 1952 in der Seelsorge Verwendung fand; über Aufenthalt und Tätigkeit zwischen 1945 und 1952 wird nichts vermerkt.

Presse und Rundfunk des Landes erwähnten die Verhandlungen zwischen Kirche und Staat, wie bei allen früheren Gelegenheiten, nicht. Selbst in der „Katholicke Noviny" vom 4. März wurden die Verhandlungen, ihr Ergebnis und die Bischofsweihen mit keinem Wort erwähnt; erst in der folgenden Ausgabe wurden die Gläubigen in einem ganzseitigen Bericht darüber informiert. Die gleiche Zurückhaltung hatten sich auch die anderen Zeitungen und der Rundfunk auferlegt.

Die Resonanz in Klerus und Kirchenvolk

Erst in der Woche nach dem 4. März erschienen die Mitteilungen über das Ergebnis der Verhandlungen, wobei der Akzent auf die neuen Bischöfe als Mitglieder der Priestervereinigung gesetzt wurde. Nach der Stimmung im Lande können sicher die Bischöfe Feranec und Gábriš mit einer guten Aufnahme bei Klerus und Volk rechnen; nicht so sicher scheint dies bei Bischof Pásztor zu sein, obwohl er nicht zu den „wilden" Männern der „Friedensbewegung" gehört hat. Bischof Vrána wird zum Vorwurf gemacht, er sei als Kapitelsvikar nicht für seinen Diözesanpriester *Studený* eingetreten, der mit seinem Einverständnis seelsorgliche Schriften für einige Gemeinden hergestellt hat und deshalb anfangs des Jahres verurteilt wurde; Vrána war nicht als Zeuge vor Gericht aufgetreten. Er wird zumindest als „leichtgläubig" angesehen, weil er sich der Hoffnung hingab, durch seinen Beitritt die neue Priestervereinigung vor einem antihierarchischen und allzu stark regimehörigen Kurs zu bewahren.

Ungeteilte Zustimmung im Kirchenvolk findet indessen die Erhebung von Bischof *Stephan Trochta* von Leitmeritz zum Kardinal. In kirchlichen Kreisen waren schon vor längerer Zeit der derzeitige Apostolische Administrator von Prag als der kommende Erzbischof von Olmütz und der Leitmeritzer Oberhirte als Erzbischof von Prag genannt worden. Aber beide Ernennungen konnte der Heilige Stuhl nicht durchsetzen, weil die Regierung von ihrer Forderung, Vrána zum Erzbischof von Olmütz zu machen, zunächst nicht abging, dann aber mit der Ernennung Vránas zum Apostolischen Administrator mit Bischofsweihe sich zufrieden gab. Trochta war, offenbar in der Hoffnung einer möglichen Ernennung zum Erzbischof von Prag, bereits 1969 „in pectore" zum Kardinal ernannt worden. Für ihn kann die Berufung in das Kardinalskollegium eine gewisse Stärkung seiner schwierigen Position gegenüber dem Prager Kirchensekretariat bedeuten, denn dort ist er keine persona grata.

Noch fehlen Bischöfe in Königgrätz, Budweis, Brünn, in drei slowakischen Diözesen und in der griechisch-katholischen Diözese Prešov. In Königgrätz scheint sich die Regierung auf ihren Kandidaten, den derzeitigen Kapitelsvikar Jonáš, gegen den geheim konsekrierten Očenášek festgelegt zu haben. Es scheint ihr Prinzip zu sein, die insgeheim geweihten Bischöfe nicht zum Zuge kommen zu lassen; die Berufung von Tomásek nach Prag war eine Ausnahme. Es bleibt aber eine beschränkte Hoffnung auf weitere schrittweise Verbesserungen; der Papst selbst hat ihr in seiner Ansprache im Konsistorium vom 5. März Ausdruck gegeben (vgl. Osservatore Romano, 5./6. 3. 73). Es bleiben aber auch Bedenken und Befürchtungen. Die vom ZK der KPC getragene atheistische Propaganda wird dauernd intensiviert. Wieweit die dringenden Anliegen der tschechischen und slowakischen Kirche, die Frage der Zulassungsbeschränkungen zum theologischen Studium, die ständige Behinderung und Reglementierung der gesamten kirchlichen Arbeit, insbesondere des Religionsunterrichts, die Frage nach dem Schicksal der Orden, in den Verhandlungen aufgegriffen werden konnten, ist bisher unbekannt geblieben. Dennoch kann das Selbstbewußtsein der Katholiken gestärkt werden: Regierung und Partei konnten nicht mehr wie in den fünfziger Jahren einfach über die Kirche verfügen.
Es mußte immerhin verhandelt werden, aber die Lage der Kirche in der Tschechoslowakei bleibt schwierig genug, von einem modus vivendi ist man noch weit entfernt.

Bedrängte Kirche in Schwarzafrika

Seit dem Beginn der siebziger Jahre begegnet die katholische Kirche in mehreren unabhängigen afrikanischen Ländern südlich der Sahara wachsenden Schwierigkeiten in der Gestaltung ihrer Beziehungen zu den Regierungen dieser Staaten. Bereits im Jahre 1967 verwies Guineas Staatspräsident *Sekou Touré* europäische Priester und Ordensfrauen des Landes mit dem Hinweis, daß sie die Afrikanisierung der Kirche verhinderten. Im Dezember 1970 strengte er gegen seinen Landsmann *Raymond-Marie Tchidimbo*, den Erzbischof von Conakry, einen Prozeß an, der durch die Weltpresse ging. Tchidimbo war angeblich an einem „Komplott" gegen ihn beteiligt und wurde gefangengesetzt und zu lebenslanger Haft verurteilt. Seither sind alle Nachrichten über Tchidimbo verstummt, und es gab Zweifel, ob er noch am Leben sei. Das Bistum wird heute von einem nicht bischöflichen Administrator verwaltet. Jedoch bleibt es nicht bei solchen durchaus unterschiedlich einzustufenden „Zwischenfällen". In *Somalia*, einem zu 99 Prozent islamischen Land, sollten bereits Ende Januar 1973 sämtliche Missionsstationen geschlossen und alle Missionare ausgewiesen werden. Unter dem Regime des politisch unberechenbaren Generals *Amin* geht die Kirche *Ugandas* mit ihren wichtigen übernational wirksamen pastoralen Einrichtungen einer ungewissen Zukunft entgegen. Ausweisungen von Missionaren werden auch aus anderen Ländern, aus Burundi und Gabun, gemeldet.

Neuer Konflikt in Zaire

Eine besonders akute Konfliktsituation zeichnet sich derzeit jedoch in *Zaire* (im ehemaligen Kongo/Kinshasa) ab. Dort sind nicht nur einzelne kirchliche Persönlichkeiten oder kleinere Gruppen in ihren Wirkungsmöglichkeiten bedroht, sondern die institutionelle Kirche insgesamt. Das Ausmaß dieses Konfliktes könnte als *exemplarisch* gelten für die Auseinandersetzungen, auf die sich die Kirche in der Zukunft auch in anderen afrikanischen Ländern gefaßt machen muß. Bereits im vorigen Jahr kam es zwischen Kirchen- und Staatsvertretern in Zaire zu schweren Zusammenstößen, in deren Verlauf der Erzbischof von Kinshasa, Kardinal *Joseph Malula*, von Präsident Mobutu der Subversion gegen die Staatsgewalt bezichtigt wurde (vgl. HK, März 1972, 114—116 und HK, Juni 1972, 274—275). Nach einer kurzen Periode der Beruhigung flammte dieser Kirchenkampf zu Beginn dieses Jahres wieder auf, und zwar in weitaus schärferer Form als im Jahr zuvor. Am 8. Februar 1973 ließ die Regierung 31 konfessionelle — in der Mehrzahl katholische — *Zeitungen und Zeitschriften* verbieten. Von dieser Maßnahme sind außerdem noch die protestantischen Kirchen und die unabhängige Kimbangus-Kirche betroffen. Der Staatskommissar für Information begründete diese Verordnung mit der Notwendigkeit der *Zentralisierung aller Massenkommunikationsmittel* durch die Regierung, die die authentische Revolution in Zaire nur dann verwirklichen könne, wenn alle zur Verfügung stehenden Kräfte auf dieses eine Ziel ausgerichtet werden. Damit jedoch die Gewissensfreiheit und die Möglichkeit der freien Meinungsäußerung gewahrt blieben, könnten diejenigen Bürger, die sich bisher in den suspendierten Zeitungen zu Wort gemeldet hätten, dies fortan im Rahmen der nationalen Presse tun. Zusammen mit der Meldung über das Verbot der kirchlichen Blätter veröffentlichte die in Kinshasa erscheinende Tageszeitung „Salongo" einen Artikel, der sich gegen die staatsfeindliche Tätigkeit des ständigen Ausschusses der zairischen Bischofskonferenz richtete. Der Ausschuß wurde beschuldigt, im Einverständnis mit dem Apostolischen Nuntius in Zaire, Erzbischof *Bruno Torpigliani*, über den Rektor der Universität von Kinshasa, *Tharcisse Tshibangu*, vom Vatikan Gelder angefordert zu haben, die nach Auffassung der Regierung eindeutig zur subversiven Infiltration und Manipulation von Universitätsprofessoren und Studenten verwendet worden seien. Den Bischöfen wurde vorgeworfen, daß sie die Konterrevolution planten, anstatt über Glaubensfragen zu beraten. „Salongo" wußte weiterhin zu berichten, daß Staatschef Mobutu im Besitz von kirchlichen Dokumenten sei, die beweisen würden, daß diese Aktion vom Vatikan inspiriert sei. Mobutu nannte dieses Vorgehen gar „satanisch". Bei den die Bischöfe „belastenden" Dokumenten handelt es sich u. a. um eine 200 Seiten starke Broschüre, die in Brüssel gedruckt wurde und eine Zusammenfassung der Diskussionen darstellt, die auf den Bischofskonferenzen im April, Oktober und November vorigen Jahres stattgefunden hatten (vgl. Jeune Afrique, 24. Februar 1973). Präsident Mobutu versicherte, daß er vor keinem „Opfer" zurückscheuen werde, um sein „Volk" und die „Revolution" zu verteidigen.

Konflikt mit dem Vatikan — Drosselung der Bischofskonferenz

Der beigeordnete Sekretär der römischen Missionskongregation, der afrikanische Erzbischof *Bernardin Gantin*, verglich am 15. Februar 1973 die Situation in Zaire mit einem brodelnden Kessel, von dem man nicht weiß, was aus ihm herauskommt. Die Behandlung, die die Kirche in Zaire augenblicklich erfahre, demütige ihn als Afrikaner ganz besonders. Außerdem stellte er fest, daß die Kirche in Zaire und der Vatikan der zairischen Regierung gegenüber bisher viel Geduld bewiesen hätten. Der Vatikan hat den *Nuntius* inzwischen abgerufen. Er kehrte am 22. Februar 1973 nach Rom zurück, nachdem ihm das Diplomatische Corps in Kinshasa einen großen Abschiedsempfang bereitet hatte. Zuvor hatte Mobutu den Nuntius als Doyen des Diplomatischen Corps in Zaire für abgesetzt erklärt mit der

Begründung, der zairische Botschafter beim Vatikan sei dort auch nicht Doyen. Trotz dieser schon damals bevorstehenden diplomatischen Konsequenzen waren, wie die „Stimme von Zaire" am 10. Februar 1973 bekannt gab, Kardinal Malula und Bischof *Eugène Moké*, einer der beiden Weihbischöfe von Kinshasa, von Präsident Mobutu persönlich empfangen worden. Die Initiative zu diesem Treffen war von den Bischöfen ausgegangen. Es soll noch in einer „Atmosphäre der Verständigung" stattgefunden haben (Internationaler Fidesdienst, 24. Februar 73). Am 16. Februar 1973 veröffentlichte die zairische Presseagentur AZAP ein Kommuniqué, aus dem hervorging, daß der Staatskommissar für Information am Tag vorher Weihbischof Moké empfangen hatte. Die Unterredung dauerte eine halbe Stunde und war die Fortsetzung des vorher erwähnten Gesprächs zwischen Moké, Kardinal Malula und dem zairischen Präsidenten. Im Verlaufe der Unterredung zwischen Moké und dem Staatskommissar erklärte letzterer, daß es zwischen Staat und Kirche in Zaire keine Mißverständnisse geben könne. An dem Tag, an dem die Priester und Bischöfe einsehen würden, daß sie in erster Linie Bürger Zaires seien und nicht kirchliche Beauftragte und Würdenträger, werde es keine Meinungsverschiedenheiten mehr im Hinblick auf die zairische Revolution und die Mission der Kirche geben. Er unterstrich besonders, daß auch Priester und Bischöfe Mitglieder der Einheitspartei MPR (Le Mouvement Populaire de la Révolution) seien und daher auch an den Diskussionen und Konferenzen, die die Partei regelmäßig veranstaltet, teilnehmen sollen, um dort ihre Standpunkte über die nationalen Angelegenheiten darzulegen, und zwar im Einklang mit den staatlichen Interessen. Die Entfremdung sowie die Wiederanerkennung traditioneller nationaler Werte und die „nationale Aufwertung" als politisches Programm soll allen „Kindern Zaires" zugute kommen, auch den Vertretern der Kirche. Beide Gesprächsteilnehmer hätten, so hieß es in dem Kommuniqué, darin übereingestimmt, daß materielles und geistiges Wohlergehen der Bürger Zaires von Kirche und Staat innerhalb der Staatspartei verwirklicht werden könnten. Außerdem versprach Weihbischof Moké, mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz Kontakt aufzunehmen, der dann in einem offiziellen Schreiben an den Staatskommissar um die Aufhebung des Verbotes der 31 kirchlichen Zeitschriften nachsuchen werde (vgl. DIA, 16. 2. 1973).

Doch von solchem Entgegenkommen scheint man weit entfernt zu sein. Denn neueren Meldungen zufolge nimmt sich das Regime vor, auch inner- und zwischenkirchliche Probleme auf seine Weise zu lösen. Nach einer Meldung von La Croix (8. 3. 73) wurde die Zahl von 72 gesetzlich anerkannten protestantischen Gemeinschaften von der Regierung auf 53 reduziert. Aber es wurde auch ein neuer, noch heftigerer Schlag gegen die katholische Kirche geführt, indem trotz aller vorausgegangenen und hier berichteten Gespräche alle Zusammenkünfte der *Bischofskonferenz* und der ihr angeschlossenen Gremien verboten und dem Sekretariat der Bischofskonferenz alle Aktivitäten untersagt wurden. Die Regierung ist allem Anschein nach entschlossen, nach und nach alle nichtstaatlichen Einrichtungen und Organisationen für sich zu vereinnahmen, damit diese ausschließlich „nationalen Interessen" dienen. Dieser Prozeß kündigte sich bereits deutlich an, als Ende vorigen Jahres alle konfessionellen *Jugendorganisationen* verboten wurden.

Ein Paradox mit großen Folgen

Auffallend an den Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat, sind nicht nur ihr Ausmaß, sondern auch die Tatsache, daß sich nicht mehr nur ausländisches Kirchenpersonal und einheimische Regierungsmitglieder gegenüberstehen, sondern Landsleute. Europäische Missionare und Schwestern stellen keine so große „Gefahr" mehr dar, da man sie jederzeit ausweisen kann. Die Aktionen von seiten der Regierung richten sich mittlerweile vor allem gegen *afrikanische* Kirchenführer. Sie kann man nicht dadurch außer Gefecht setzen, daß man sie einfach abschiebt. Bemerkenswert ist außerdem, daß die Schwierigkeiten paradoxerweise zu einem Zeitpunkt auftreten, an dem sich die Kirche in Afrika fortschreitend von der geistigen und geistlichen Vorherrschaft des Westens zu emanzipieren bemüht, d. h. sich selber entkolonialisiert. Außerdem war sie nie zuvor so sehr bereit, den jungen Staaten bei ihren Programmen der „Nation-Building" beizustehen und ihre Dienste dem Staat zur Verfügung zu stellen, wie heute. Das gilt vor allem für den Bereich der Entwicklungshilfe, von der nicht mehr nur in erster Linie die Getauften profitieren, sondern alle Menschen. Afrikanisierung und afrikanische Authentizität sind nicht nur Schlagworte, mit denen politische Parteien operieren, sondern die Kirche hat ihre nachkonziliaren Evangelisationsmethoden unter dieses Motto gestellt. Jedoch sind sich Kirche und Staat hinsichtlich des Verständnisses und der Verwirklichung der Afrikanisierung nicht immer einig. Die Kirche wehrt sich besonders gegen einen *Staatsabsolutismus*, der keine Gegenposition, ja nicht einmal Kritik duldet und zudem dazu neigt, dem Staat und seinen Führern göttliche Kräfte und Unfehlbarkeit zuzuschreiben, damit sich die Afrikaner, ohne die nötige Distanz gewinnen zu können, bedenkenlos mit ihm identifizieren. So werden Regierungs- und Parteiprogramme leicht zu einer Form von *Ersatzreligion*, die lediglich um den nationalen Fortschritt und den Ruhm der Nation kreist.

Es ist immer noch sehr leicht, der Kirche als „importierter Größe" ihre Existenz streitig machen zu wollen, wobei allerdings die Tatsache, daß die Beziehungen der Kirche zu den ehemaligen Kolonialmächten keineswegs immer rosig waren, übersehen wird. Das gleiche gilt für die Lage der Kirche in den afrikanischen Ländern, die auch heute noch von *Weißen* be-

herrscht werden. Auch aus Südafrika, Rhodesien, Mozambique und Angola werden laufend Missionare ausgewiesen, weil sie sich offen gegen die dortigen Regime gewandt haben. Solange in den unabhängigen Staaten Afrikas die afrikanischen Kirchenführer die Geschicke der Kirche in ihre Hand nehmen und ihre Anliegen verteidigen, wird es schwer sein, die Kirche vollständig zum Schweigen zu bringen. So beunruhigend die Lage der Kirche in Afrika zunächst scheint, es gibt genug Stimmen, die in dieser veränderten Lage die Chance sehen, daß die Kirche, wenn die Last so vieler fragwürdiger politischer Rücksichten von ihr genommen ist, ihrer Dienerfunktion in besserer Weise gerecht wird. Ihre Tätigkeit wird vorerst hauptsächlich in viel Geduld und Ausdauer erfordernder Kleinarbeit, d. h. bislang vernachlässigter Basisarbeit bestehen, nämlich im Bemühen, die afrikanischen Christen zu verselbständigen. Sie sind möglicherweise in Zukunft die einzige Stütze der einheimischen Hierarchien und die Garanten für den Fortbestand des kirchlichen Lebens in ihren jeweiligen Ländern.

Gesellschaftliche Entwicklungen

Die SED und der Westen

Aufweichungsangst in der DDR?

Die letzten Monate waren in der Perspektive der DDR, genauer in den Augen ihrer Einheitspartei, überaus erfolgreich. Die Ostverträge der Bundesrepublik, das Vier-Mächte-Abkommen über Berlin und der Verkehrsvertrag sind in Kraft getreten. Der Grundvertrag zwischen der Bundesrepublik und der DDR ist unterzeichnet, seiner Ratifizierung steht nach dem Wahlausgang vom November 1972 nichts mehr im Wege. Der kommunistische Teil Deutschlands fährt auf einer internationalen Anerkennungswelle. Noch dieses Jahr wird die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit den meisten Staaten der Welt und vermutlich die Aufnahme in die UN folgen.

Diese *außenpolitische Erfolgswelle* stellt das DDR-Regime aber vor die schwierige Aufgabe, die damit zusammenhängenden Zugeständnisse im Verkehr mit dem Westen, insbesondere mit der Bundesrepublik, auch *innen- und ideologiepolitisch* zu verkraften. Kommunistische Führungen haben gegen die „Normalisierung" staatlicher bzw. zwischenstaatlicher Beziehungen bekanntlich selten etwas einzuwenden, solange sich diese Normalisierung im Rahmen einer klaren Abgrenzung von Machtsphären vollzieht. Sobald aber eine verstärkte Begegnung von Menschen unterschiedlicher Machtblöcke ins Spiel kommt, wächst die Infiltrations- und Aufweichungsangst. Die Aufrechterhaltung politisch-ideologischer Spannungen zwischen Ost und West, insbesondere zwischen der DDR und der Bundesrepublik, ist für sie lebenswichtig. Die Distanz zwischen den Bürgern beider Welten soll deshalb, wo der eigene Systemvorteil gefährdet ist, unbedingt erhalten bleiben.

Seit Monaten bemüht sich nun die SED-Führung um Maßnahmen, die sie gegenüber dem Westen einerseits attraktiver und konkurrenzfähiger, anderseits *weniger verwundbar* machen sollen. An drei Vorgängen läßt sich dies deutlich ablesen: Erstens unternimmt das Regime verstärkte Anstrengungen, um die Versorgungslage der Bevölkerung durch Produktionssteigerung, durch erhöhte Einfuhren und durch die Abwehr wild wuchernder Hamstereinkäufe aus Polen zu verbessern. Nur bei verbesserter Versorgungslage bleibt die DDR westbegegnungsfähig. Eine nicht ständig mit Versorgungsschwierigkeiten kämpfende Bevölkerung wird eher bereit sein, dem System Lichtseiten abzugewinnen und sich den Besuchern gegenüber mit diesem zu identifizieren. Zweitens versucht man gegenüber der Bundesrepublik die in den Verträgen vorgesehenen menschlichen Erleichterungen durch repressive Verwaltungsmaßnahmen zu unterlaufen. Drittens bemüht man sich um eine gründliche *ideologische Selbstzurüstung*, die negativ sichtbar wird in einer teils recht heftigen Kampagne gegen den sogenannten *„Sozialdemokratismus"*, mit der man den Sympathien für die politische Führung in der Bundesrepublik, insbesondere für den Bundeskanzler, in der eigenen Bevölkerung entgegenwirken will.

Zuflucht zu den „überlegenen geistigen Waffen"

Während die ersten beiden Gruppen von Maßnahmen mehr tagespolitisches Gewicht haben, läßt sich in den Bemühungen um eine striktere ideologische Abgrenzung gegenüber dem Westen eine *langfristige Strategie* erkennen. Dies läßt sich durch eine Reihe von politischen Verlautbarungen und Kampagnen der letzten Zeit untermauern. An erster Stelle ist der Beschluß des SED-Politbüros vom

7. November 1972 über „Die Aufgaben der Agitation und Propaganda bei der Verwirklichung der Beschlüsse des VIII. Parteitages der SED" zu nennen. Wenige Tage später (vom 16. bis 17. November) tagte eine zweitägige Konferenz des Zentralkomitees mit 900 leitenden Propagandisten, an der die meisten Mitglieder der SED-Führung teilnahmen. Um diese Konferenz gruppierten sich zahlreiche öffentliche Stellungnahmen und Publikationen, in denen in erkennbar defensiver Form ideologische Aufrüstung propagiert wird.

Im umfangreichen *Beschluß des Politbüros* (zwei volle große Zeitungsseiten) wird betont, daß es zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik nur Beziehungen auf der Grundlage der friedlichen Koexistenz geben kann. Den Menschen in der DDR soll die Überzeugung vermittelt werden, daß der Untergang des Kapitalismus und der Sieg des Sozialismus im Weltmaßstab gesetzmäßig sei und daß die DDR unwiderruflich der sozialistischen Völkerfamilie angehöre. Das *sozialistische Bewußtsein* der DDR-Bürger soll gehoben werden. Sie sollen sich einen festen Klassenstandpunkt aneignen. So heißt es im Politbüro-Beschluß unter anderem:

„Agitation und Propaganda haben die Aufgabe, den Antikommunismus, dieses politisch-ideologische Hauptinstrument der imperialistischen Bourgeoisie, den bürgerlichen Nationalismus, den Sozialdemokratismus, den Revisionismus und den ‚linken' Opportunismus mit unseren überlegenen geistigen Waffen aus dem Feld zu schlagen. Die Einheit und Reinheit des Marxismus-Leninismus ist gegen alle Angriffe konsequent zu verteidigen."

Unter den heutigen Bedingungen tobe der Kampf zwischen Sozialismus und Imperialismus besonders scharf und erbittert an der ideologischen Front. Hier gebe es keine Koexistenz. Sozialistische und bürgerliche Ideologie seien unversöhnlich. Angesichts „des Voranschreitens der Politik der friedlichen Koexistenz zwischen Staaten unterschiedlicher Gesellschaftsordnung und der gleichzeitigen Zuspitzung der ideologischen Konfrontation" seien höchste Klassenwachsamkeit und größte Aktivität geboten.

„Das Scheitern der imperialistischen Doktrin vom ‚Zurückrollen des Sozialismus' mittels ‚atomarer Vergeltung', der Überlebtheit der Methoden des Kalten Krieges erschwert es den Ideologen der Bourgeoisie, den Antikommunismus auf alte Weise zu betreiben. Agitation und Propaganda haben darzustellen, daß es die gewachsene Kraft des Sozialismus ist, die seine Feinde zwingt, sich demagogisch als seine ‚Verbesserer' auszugeben. Sie haben nachzuweisen, daß das Wesen des ‚demokratischen' oder ‚menschlichen' Sozialismus ebenso wie die Theorien von der ‚Industriegesellschaft' und der ‚Konvergenz der gesellschaftlichen Systeme' in der Feindschaft gegenüber der Macht der Arbeiter und Bauern, in der Feindschaft gegenüber dem real existierenden Sozialismus besteht. Zum wissenschaftlichen Kommunismus gibt es und kann es keine Alternative geben, weil er Ausdruck der objektiven Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung ist und voll mit den Interessen der werktätigen Menschen übereinstimmt" („Neues Deutschland", 11. 11. 72).

Abwehr des Sozialdemokratismus

In der Agitation der SED steht gegenwärtig die *Auseinandersetzung mit dem „Sozialdemokratismus"* an der Spitze. Dies hat folgende Ursachen:

a) Im Gebiet der DDR ist der *sozialdemokratische Einfluß* traditionell stark verwurzelt. Berlin, Magdeburg und die sächsischen Großstädte waren einst Hochburgen der SPD.
b) In der aus der Vereinigung von KPD und SPD hervorgegangenen SED konnten bis auf den heutigen Tag *sozialdemokratische Traditionselemente* nicht völlig ausgemerzt werden.
c) Viel stärker aber als historisch bedingte Traditionselemente wirkt die Tatsache, daß *Willy Brandt* durch sein langjähriges Wirken als Regierender Bürgermeister von Berlin und jetzt als Bundeskanzler hohes Ansehen genießt. Die zugesicherten menschlichen Erleichterungen und die sich anbahnende Normalisierung der Beziehungen zwischen beiden deutschen Staaten ist aus der Sicht der Mehrheit der DDR-Bürger kein Ergebnis kommunistischer Friedenspolitik, sondern vor allem eines der Brandtschen Ostpolitik. Brandt ist in der DDR zum Symbol einer neuen menschlicheren Deutschlandpolitik geworden. Der eindeutige Wahlsieg Brandts wurde in der DDR als eigener Erfolg mit weitverbreiteter Zustimmung, zum Teil sogar mit spontaner Begeisterung, aufgenommen.

Angesichts dieser Faktoren sieht die SED-Führung im Sozialdemokratismus den Hauptfeind. Er wird als eine besonders raffinierte und darum gefährliche *Variante der bürgerlichen Ideologie* ausgegeben. Auf vielerlei Weise soll der Bevölkerung eingehämmert werden, daß Sozialdemokraten keine wirklichen Sozialisten sind. Immer wieder wird hervorgehoben, daß es auch gegenüber dem Sozialdemokratismus keine Annäherung, keine Versöhnung, keine Kompromisse, sondern nur gnadenlosen Kampf geben kann.

Gegenstand besonderer Polemik ist die Idee vom demokratischen Sozialismus und die in der BRD weitverbreitete These von der „Linksentwicklung der SPD". Honecker hob Anfang November vor Jugendfunktionären hervor: „daß die Führer der westdeutschen Sozialdemokratie in ihrer dreijährigen Regierungszeit eine Politik betrieben haben, die . . . zur Stärkung des Monopolkapitals geführt hat". Im Artikel von Prof. *W. Pfaff*

(Ost-Berlin) „Was verbirgt sich hinter dem ‚demokratischen Sozialismus'?" („Neues Deutschland", 8. 11. 72) heißt es, der „demokratische Sozialismus" sei nichts anderes als „ein Konzept, mit dem die kapitalistische Ausbeuterordnung scheinbar ‚demokratisiert' werden soll". Pfaff bezeichnete diesen als *Garantieerklärung für den Kapitalismus* und als Täuschungskonzept für die Arbeiterschaft. Er sei bisher auch in keinem Land der Welt verwirklicht worden. Die unter dieser Losung praktizierte Politik habe „die Grundfesten der kapitalistischen Gesellschaft nicht einmal angekratzt".

Am 5. November 1972 veröffentlichte *I. Petrow* in der „Prawda" den Artikel „SPD ohne Illusionen". Dieser wurde bereits einen Tag später in allen großen Zeitungen der DDR abgedruckt. Nachdem der Autor Petrow den Realismus der SPD bei der Gestaltung einer „konstruktiven" Ostpolitik begrüßt hatte, zog er klare ideologische Grenzen. Er machte auf Kommentatoren in der Bundesrepublik aufmerksam, die unter Hinweis auf die außenpolitischen Schritte Brandts davon sprachen, daß die SPD sich „völlig verändert" habe und „stark nach links gerutscht" sei. Die Kommunisten, so Petrow, beurteilten die Entwicklung der SPD indessen völlig anders. Die „Linksorientierung" sei eine Legende. In dem heute noch gültigen *Godesberger Programm* werde mit äußerster Klarheit hervorgehoben, „daß die SPD eine Verfechterin des kapitalistischen Systems ist". In dem Artikel wird ferner betont, daß die Übernahme der Regierungsgewalt durch die SPD im Jahre 1969 „keinerlei prinzipielle Veränderungen im Klassenwesen der BRD und ihrer Politik zur Folge" gehabt habe („Berliner Zeitung", 6. 11. 72).

Abgrenzungsstrategie auch für die Kirchen

Neben der Abwehr des Sozialdemokratismus wird auch versucht, unter den *Christen* in der DDR stabilisierend zu wirken. Die *Ost-CDU* hat — wie es auf ihrem 13. Parteitag (Mitte Oktober 1972) deutlich wurde — die Aufgabe erhalten, unter den Christen in der DDR den konsequenten Abgrenzungskurs zu unterstützen und verstärkt für ihr „positives" Engagement zugunsten des sozialistischen Staates zu wirken.

Der Vorsitzende der CDU und Präsident der Volkskammer der DDR, *Gerald Götting*, ging auf dem Erfurter Parteitag von der Hypothese aus, daß der sozialistische Staat die Interessen aller seiner Bürger vollstreckt, und folgert daraus:

„Die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen diesen humanistischen Zielen des Sozialismus und dem Auftrag des Christen, für andere dazusein, schließt eine Haltung sogenannter ‚kritischer Distanz' oder einer bloß ‚kritischen Assistenz' gegenüber der sozialistischen Gesellschaft aus. Mit solchen Begriffen soll Bürgern christlichen Glaubens eingeredet werden, sie stünden außerhalb der sozialistischen Gesellschaft und könnten ihr gegenüber eine Art Beobachterposition einnehmen. Das aber widerspräche sowohl dem Auftrag des Christen als auch dem Wesen des Sozialismus. Christen sind gehalten, der Stadt Bestes zu suchen. Das können sie umfassend in unserer Gesellschaft tun. Sie umschließt *alle* ihre Glieder; die weitere Vervollkommnung des Sozialismus beruht auf der Mitarbeit aller Bürger" („Neue Zeit", 12. 10. 72).

Dem uneingeschränkten Engagement für die Ziele des Sozialismus steht die konsequente *Abgrenzung von allen Westeinflüssen* gegenüber. Zwischen „Sozialismus" und „Imperialismus" soll es auch im kirchlichen Bereich weder „Annäherung noch Versöhnung" geben. Dazu Götting:

„Zwischen zwei Staaten mit so gegensätzlichen gesellschaftlichem Charakter kann es ein ‚inneres Verhältnis' zueinander, kann es ‚Beziehungen besonderer Art' nicht geben. Die Abgrenzung zwischen ihnen ist ein objektiver Prozeß, der mit historischer Zwangsläufigkeit fortschreitet. Das einzig denkbare, aber auch das bestmögliche Verhältnis zwischen ihnen sind normale Beziehungen der friedlichen Koexistenz, entsprechend den Regeln des Völkerrechts."

Auch für die evangelischen Kirchen in der DDR und in der BRD könne von einer spezifischen Gemeinschaft untereinander nicht die Rede sein: „Beziehungen der evangelischen Kirchen der DDR zu evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und in West-Berlin sind Beziehungen ökumenischer Art wie zu Kirchen in anderen Staaten auch. Wenn schon von ‚Beziehungen besonderer Art' im zwischenkirchlichen Bereich gesprochen werden soll, dann werden sie sich mit den Kirchen und Glaubensgemeinschaften in der Sowjetunion und in anderen uns befreundeten sozialistischen Ländern entwickeln. Wir begrüßen die Anstrengungen, die auf diesem Gebiet gerade in letzter Zeit unternommen wurden, und die ersten Ergebnisse, die dabei zu verzeichnen sind."

Auch der katholischen Kirche gab er einen deutlichen Hinweis für die Zukunft. Die Kirche werde im Hinblick auf ihre Struktur die politischen Realitäten in Europa und den völkerrechtlichen Charakter der Beziehungen zwischen der DDR und der BRD berücksichtigen müssen. Götting hatte auch schon konkrete Wünsche: „Die Einrichtung selbständiger Bistumsgebiete für das Territorium unseres Staates würde den Interessen der katholischen Bürger unserer Republik nur dienlich sein." Götting wandte sich von neuem gegen die „reaktionäre Illusion über die ‚Kirchen als Klammern der deutschen Einheit', die der längst gescheiterten Hallstein-Doktrin entsprechen,

und gegen neue Illusionen über eine angebliche „spezifische Gemeinschaft zwischen den Kirchen in beiden Staaten".

Argwohn gegen Theologie

Die SED und die Regierung überlassen die Abgrenzungskampagne im kirchlichen Bereich aber nicht allein der CDU. Partei und Staat sind gegenwärtig verstärkt daran interessiert, daß die Kirchen in der DDR völlig isoliert gegenüber westdeutschen Gremien wirken und sie sich auch nicht von westdeutschen Theologen beeinflussen lassen. Hinsichtlich der katholischen Kirche läßt sich feststellen, daß alle Verbindungen zu Rom gebilligt bzw. als natürlich hingenommen werden, daß dagegen aber alle Verflechtungen, Verbindungen, Beeinflussungen mit bzw. aus Westdeutschland mit größtem Argwohn betrachtet und zum Teil auch mit administrativen Mitteln unterbunden werden. Neuere theologische Literatur aus der Bundesrepublik ist in der DDR unerwünscht. Selbst in rein innerkirchlichen Fragen, wie in der Liturgie, können westdeutsche Entscheidungen, Ausarbeitungen etc. nicht einfach übernommen werden.

Das Bestreben der Regierung, beim Vatikan die Errichtung von Ordentlichen Diözesen in den Westgebieten der DDR zu erwirken und damit die Kommissariate Schwerin, Magdeburg, Erfurt und Meiningen endgültig aus den westdeutschen Diözesen Osnabrück, Paderborn, Fulda und Würzburg herauszulösen, soll auch der konsequenten Abgrenzung dienen (vgl. HK, März 1973, 114 und ds. Heft, S. 210).

Es ist nicht zu übersehen, daß der gegenwärtige weltweite Anerkennungsdurchbruch der DDR auch *elementare Auswirkungen auf die Katholiken* hat. Die letzten Hoffnungselemente vom Provisorium der DDR werden zerstört. Unausweichlich stellt sich die Frage, wie man sich auf lange Sicht als Katholik in der DDR einrichtet und sich verstärkt. Die SED-Kirchenpolitiker versuchen, diesen zwangsläufigen Trend zu einer bewußten Abgrenzung von westdeutschen Einflüssen weiterzutreiben.

Herbert Preuß

Die erweiterte EWG als Entwicklungspartner

Integrationstendenzen und Störungen

Die Entwicklungsländer profitieren vom ständig steigenden Welthandel nicht oder nur in ungenügendem Maße, denn die Wachstumsrate des Exporthandels der Entwicklungsländer ist nach wie vor kleiner als diejenige der Industrieländer, wenngleich sich der Abstand zwischen den Wachstumsraten in den letzten Jahren verringert hat. Daher ist auch der *Anteil der Entwicklungsländer am Weltexport weiterhin rückläufig*. Die Industrieländer vergrößern also vor allem den Handel unter sich. Der Anteil des Handels der Industrieländer an den Gesamtexporten der Industrieländer (die sogenannte Eigenhandelsquote) stieg von 68,1 % im Jahre 1957 auf 75,7 % im Jahre 1968. Die Eigenhandelsquote der Entwicklungsländer fiel im gleichen Zeitraum von 24,4 % auf 19,9 %. Der Welthandel entwickelt sich also vor allem als Handel der Industrieländer unter sich, während der Handel zwischen Industrie- und Entwicklungsländern sowie der Handel der Entwicklungsländer unter sich praktisch stagnieren.

Tendenz zur Blockbildung

Diese unerfreuliche Entwicklung hat verschiedene Ursachen. Der in den Industrieländern eher zunehmende *Agrarprotektionismus* erhöht den Selbstversorgungsgrad bei den Agrarprodukten und vermindert die Exportchancen der Entwicklungsländer. Im Exportsortiment der Entwicklungsländer nehmen die Primärgüter einen besonders breiten Raum ein. Da die Primärgüter meist eine geringe Einkommenselastizität der Nachfrage besitzen, d. h. eine Einkommenserhöhung in den Industrieländern hat nur eine geringe Erhöhung der Nachfrage nach Primärgütern zur Folge, werden die Exportmöglichkeiten der Entwicklungsländer weiter erschwert. Ein Hauptgrund für die Handelsprobleme der Entwicklungsländer liegt aber in der im Westen vorhandenen Tendenz zur wirtschaftlichen Blockbildung.

Wirtschaftszusammenschlüsse wie die EWG oder die EFTA haben den *Handel der Industrieländer unter sich* weiter angeregt. Besonders der Handel innerhalb der EWG und der EFTA hat deutlich zugenommen, was eine Folge des innergemeinschaftlichen Abbaus der Handelshemmnisse ist. So ist innerhalb von zehn Jahren die Eigenhandelsquote der EWG von 34 % auf 45 %, diejenige der EFTA von 18 % auf 24 % gestiegen. Der Handel mit Drittländern, insbesondere aber mit Ländern der Dritten Welt, scheint eher beeinträchtigt worden zu sein (vgl. *A. Wagner*, EWG und Dritte Welt, Zürich und Fribourg 1971, 25 ff. und Anhang).

Dies ist nur eine Bestätigung der Theorie, wonach Wirtschaftsgemeinschaften sowohl einen *handelsschaffenden*, als auch einen *handelsablenkenden* Effekt haben. Durch den Abbau interner Handelshemmnisse und durch die Erleichterung des Binnenhandels kommt es zu einer Ersetzung bisheriger Inlandprodukte durch Importe aus Partnerländern. Zu dieser Handelsschöpfung kommt aber noch ein handelsablenkender Effekt hinzu. Die Bevorzugung der Partnerländer und die Errichtung von Handelshemmnissen gegenüber Drittländern hat nämlich eine Substitu-

tion bisheriger Importe aus Drittländern durch Importe aus Partnerländern zur Folge. Wir haben es also mit zwei verschiedenen Integrationseffekten zu tun: Die Vergrößerung des Handels innerhalb der Gemeinschaft wird als Präferenzeffekt, die Beeinträchtigung des Handels mit Drittländern als Protektionseffekt bezeichnet.

Es ist daher verständlich, daß an der dritten Welthandels- und Entwicklungskonferenz in Santiago de Chile im letzten Jahr (vgl. HK, März 1972, 122 ff. und Juli 1972, 330 ff.) die Entwicklungsländer ihre Bedenken gegenüber der EWG anmeldeten. Die *erweiterte EWG* (EG) und die mit ihr durch Freihandelsverträge verbundenen Rest-EFTA-Länder werden künftig einen Wirtschaftsblock bilden, der *mit Abstand der größte Handelspartner der Entwicklungsländer* ist. Die zukünftige Politik der EG ist daher für die Entwicklungsländer von großer Bedeutung.

Die Handelspolitik der EWG

Die EWG verbindet ein *Assoziationsabkommen* — das sogenannte Abkommen von Jaunde — mit den ehemaligen französischen Kolonien Dahomey, Elfenbeinküste, Gabun, Kamerun, Volksrepublik Kongo, Mali, Mauretanien, Niger, Obervolta, Senegal, Tschad, Togo, der Zentralafrikanischen Republik und Madagaskar, den drei früher belgischen Gebieten Rwanda, Burundi und Zaire sowie dem einst italienischen Somalia. Dieses zweite Abkommen von Jaunde ist seit dem 1. Januar 1971 in Kraft und gilt bis zum 31. Januar 1975. Es ersetzt das erste Jaunde-Abkommen, das am 1. Juni 1964 in Kraft getreten war. Die EWG-Einfuhrregelung für Produkte aus den assoziierten afrikanischen Staaten und Madagaskar sieht vor, daß industrielle und gewerbliche Erzeugnisse — Grundstoffe, Halbfertigwaren, Fertigerzeugnisse, Textilerzeugnisse eingeschlossen — sowie tropische landwirtschaftliche Produkte und Verarbeitungserzeugnisse zollfrei ohne mengenmäßige Beschränkungen in die Gemeinschaft eingeführt werden können. Eine Ausnahme gilt allerdings für Agrarerzeugnisse, die mit europäischen Agrarerzeugnissen konkurrieren. Diese Zollpräferenzen gelten aber gegenseitig. Damit haben auch EWG-Produkte — allerdings mit wenigen vorübergehenden Ausnahmen — freien Zugang zu den Märkten der assoziierten afrikanischen Staaten und Madagaskar (AASM).

Ein weiterer Assoziationsvertrag besteht zwischen der EWG und den ostafrikanischen Commonwealth-Mitgliedern Kenia, Uganda und Tansania, das sogenannte Arusha-Abkommen. Es wurde ebenfalls am 1. Januar 1971 in Kraft gesetzt und gilt bis am 31. Januar 1975. Es entspricht im wesentlichen dem handelspolitischen Teil des Jaunde-Abkommens.

Im Mittelmeerraum will die EWG, wie dem Schlußkommuniqué der Gipfelkonferenz der erweiterten EWG vom vergangenen Herbst zu entnehmen ist, ihre Politik der gesonderten Abkommen fortsetzen. Mit allen Mittelmeerländern, mit denen noch kein Abkommen besteht, sollen Verhandlungen aufgenommen werden. Am 1. März 1973 treten die Präferenzabkommen mit Ägypten und Libanon in Kraft. Die Verhandlungen mit Algerien sind noch im Gang.

Den übrigen Entwicklungsländern hat die EWG im Rahmen der UNCTAD *allgemeine Zollpräferenzen* eingeräumt. Sie gelten jedoch nur für industrielle Halbfertig- und Fertigwaren im Rahmen eines Gemeinschaftszollkontingents. Dies bedeutet, daß nach Erschöpfung des zollfreien Kontingents der normale EWG-Außenzoll angewendet wird. Für Grunderzeugnisse und Agrarprodukte, die einen Großteil der Exporte der Entwicklungsländer bilden, gelten die Präferenzen nicht.

Neben der oben beschriebenen „Außenwirtschaftspolitik" der EWG ist auch ihre Agrarpolitik für die Entwicklungsländer von erheblicher Bedeutung. Die EWG hat zum Schutz ihrer Landwirtschaft ein Abschöpfungssystem entwickelt. Danach wird auf Agrarprodukten aus Drittländern eine *Abschöpfung* erhoben, die bewirkt, daß das jeweilige Weltmarktpreisniveau auf das innergemeinschaftliche Preisniveau angehoben wird. Das Gegenstück zu den Abschöpfungen stellen die sogenannten *Erstattungen* dar. Es handelt sich dabei um Subventionen, die das Binnenpreisniveau auf das Weltmarktpreisniveau herabschleusen. Dadurch wird der Export von Agrarerzeugnissen ermöglicht, die innerhalb der EWG nicht abgesetzt werden können. Diese Politik führte zu einer starken Ausweitung der Agrarproduktion innerhalb der EWG. Dadurch werden die Entwicklungsländer in zweifacher Weise getroffen: einmal werden ihre Exporte in die EWG erschwert, und zum anderen treffen sie auf dem Weltmarkt auf die Konkurrenz der subventionierten EWG-Überschüsse.

In diesem Zusammenhang muß auf die einstige *englische Agrarpolitik* verwiesen werden, die in gewissem Sinn eine Alternative zur Agrarpolitik der EWG darstellt. Die Importe aus den Commonwealth-Ländern konnten den britischen Agrarmarkt frei betreten und mit den inländischen Produkten konkurrieren. Der Einkommensausgleich für die britischen Landwirte wurde nicht über den Preis, sondern mit Hilfe von „deficiency payments" gesichert. Großbritannien muß nun allerdings schrittweise die EWG-Agrarpolitik übernehmen.

Widersprüche und Fragezeichen

Die oben skizzierte Handels- und Wirtschaftspolitik läßt sich nur teilweise mit dem in der Schlußerklärung der Pariser Gipfelkonferenz formulierten Ziel einer weltweiten Handels- und Entwicklungspolitik vereinbaren. Außerdem ist diese Politik widersprüchlich:

— erstens wird im Rahmen der GATT-Verhandlungen eine weltweite Liberalisierung des Handels angestrebt;
— zweitens stellen die EWG und die mit ihr durch ein Assoziationsabkommen oder durch einen Freihandelsvertrag verbundenen Länder ein Präferenzsystem dar, das auf den Grundsätzen der Gegenseitigkeit innerhalb des Systems und der Diskriminierung nach außen beruht;
— dazu kommen drittens die im Rahmen der UNCTAD gewährten allgemeinen und nicht-reziproken Zollpräferenzen.

Die *Liberalisierungspolitik im Rahmen des GATT* beruht auf den Grundsätzen der Meistbegünstigung und der Gegenseitigkeit. Dadurch wird eine Bevorzugung aller Entwicklungsländer zusammen unmöglich gemacht. Einseitige Zollvergünstigungen und andere einseitige Vergünstigungen können im Rahmen des GATT nicht erlassen werden. Für die Entwicklungsländer kann aber die Aufrechterhaltung von Zollmauern wichtig sein, etwa um durch den Schutz gewisser inländischer Industriezweige eine Diversifizierung der Produktionsstruktur zu erreichen. Vor allem *Myrdal* hat gezeigt, daß mit Freihandel, wie ihn das GATT anstrebt, den Entwicklungsländern nicht gedient ist. Im Gegenteil: „Der entwickelte Kern zieht aus der unterentwickelten Peripherie ständig Arbeit und Kapital an sich, weil in den Kernländern höhere Erträge erwirtschaftet werden können. Die Reichen werden immer reicher und die Armen immer ärmer." (Vgl. Wagner, a. a. O. S. 42.) Die Erfahrung hat gezeigt, daß von der im Rahmen des GATT durchgeführten sogenannten Kennedy-Runde praktisch nur die Industrieländer profitiert haben. Der EWG scheinen diese Mängel seit ihrer Gründung bekannt gewesen zu sein, weshalb sie sich auch noch zu einer *Präferenzpolitik* entschloß. Die Präferenzpolitik der EWG ist nun aber zweigleisig. Die den assoziierten Ländern gewährten gegenseitigen Präferenzen bevorzugen diese Länder gegenüber den anderen Ländern der Dritten Welt. Außerdem stehen sie in Widerspruch zu den im Rahmen der UNCTAD erlassenen einseitigen und allgemeinen Zollpräferenzen. Die den AASM gewährten Präferenzen haben sich infolge ihrer Gegenseitigkeit vor allem zugunsten der EWG-Länder ausgewirkt. Zudem hat diese Politik die Bildung neuer regionaler Interessengruppen innerhalb der Entwicklungsländer zur Folge.

Trotzdem scheint die EWG diese Politik weiter zu verfolgen. Den Commonwealth-Mitgliedern wird durch den britischen EWG-Beitritt der bis dahin freie Zugang zum britischen Markt durch die Zollmauern der EWG versperrt. Zum Ausgleich sollen die afrikanischen Commonwealth-Mitglieder nach dem Muster des Arusha-Abkommens mit der EWG assoziiert werden. Dagegen wehren sich, allerdings ohne Erfolg, die Mitglieder des Jaunde-Abkommens. Ebenso fühlen sich die asiatischen und die lateinamerikanischen Länder benachteiligt. So werden etwa die Hälfte der indischen Exporte nach Großbritannien von den Zollpräferenzen ausgeschlossen. Dies ist für Indien ein harter Brocken, hat es doch im Jahre 1970/71 mit England einen Überschuß von 61 Mill. US-$ erzielt. In einer ähnlichen Lage befinden sich Pakistan, Sri Lanka (Ceylon), Malaysia und Singapore. So wird ein beträchtlicher Teil der Einnahmen Malaysias aus dem Export von Ananaskonserven, Palmöl und Kokosnußöl erzielt. Diese Produkte genießen aber keine oder nur begrenzte Zollvergünstigungen seitens der EWG.

Es ist leicht einzusehen, daß eine derartige *Beeinträchtigung der Exportmöglichkeiten* diesen volksreichen Ländern die Lösung ihrer großen Probleme nicht gerade erleichtert. Der Anteil von Süd- und Südostasien am Markt der Sechser-EWG ist in den letzten 10 Jahren ohnehin von 3 % auf 1,6 % gefallen. (Vgl. Financial Times, 18. 4. 72 und 28. 9. 72.)

Die Entwicklungshilfe der EG

Die Hauptlast der Entwicklungshilfe der EWG wird vom Europäischen Entwicklungsfonds (EEF) getragen. Der EEF wurde von den Haushaltzuschüssen der bisherigen sechs Mitgliedstaaten gespeist. Deutschland und Frankreich stellten je ein Drittel. Der Rest wurde unter Italien und den Beneluxstaaten aufgeteilt. Für die ersten fünf Jahre (1958 bis 1962) standen dem EEF 581 Mill. Rechnungseinheiten (1 RE = 1 „alter" US-$ = 4 DM) zur Verfügung. Davon wurden 44 % für Infrastrukturprojekte (Hafenbau, Straßen, Brücken, Eisenbahnen) verwendet. Für die zweite Periode von 1964 bis 1969 wurde der EEF mit 730 Mill. RE ausgestattet. Für die Zeit von 1971 bis 1975 sind 900 Mill. RE vorgesehen (vgl. Informationsdienst 3. Welt [i3w] Bulletin Nr. 13/72, 11). Allein für das Jahr 1971 wurden dem EEF 253 Mill. RE zugesagt. Dieser Betrag setzt sich wie folgt zusammen: 87,4 % nicht rückzahlbare Zuschüsse, 0,9 % Zinsvergünstigungen für Darlehen der Europäischen Investitionsbank (EIB), 2,8 % Kredite zu Vorzugsbedingungen (d. h. 1—3 % Zins, Laufzeit bis 40 Jahre), 8,9 % normale Darlehen der EIB.

Von diesem Betrag wurden u. a. 51,6 % für Infrastrukturprojekte, 27,4 % für landwirtschaftliche und industrielle Projekte sowie für Handelsförderung und 12,9 % für Projekte der sozialen Entwicklung und für das Erziehungswesen aufgewendet (Internationales Afrika-Forum 11/12, 1972, 619).

Der EEF hat bei der Verwirklichung einiger sehr wichtiger Projekte mitgeholfen. Für die Empfängerländer hat der EEF den großen Vorteil, daß er eine risikofreie Planung ermöglicht, da diese gegenüber anderen bilateralen Hilfen auf einer Fünfjahresperiode basiert. Von Kritikern wird eingeworfen, daß die an sich zu sehr günstigen Bedingungen gewährten Kredite gebunden sind. Außerdem

ist der EEF praktisch ausschließlich auf die AASM ausgerichtet. Davon profitiert vor allem Frankreich. So gingen bis Ende 1971 42,9 % der Aufträge aus Mitteln des EEF an französische Firmen. Bei den Bauaufträgen beträgt der französische Anteil gar 72,5 % (vgl. NZZ, 30. 4. 72).

Die Entwicklungshilfe der drei großen Geberländer

Die Entwicklungshilfe Großbritanniens, der Bundesrepublik und Frankreichs *korrigieren* bis zu einem gewissen Grad die einseitige Ausrichtung der gemeinschaftlichen Hilfe. Aus historischen Gründen, aber auch bedingt durch ökonomische und außenpolitische Interessen, fließen 80 bis 90 % der britischen bilateralen öffentlichen Hilfe an abhängige oder ehemals abhängige Territorien. Der EWG-Beitritt wird keinen direkten Einfluß auf die bilaterale britische Hilfe haben. Hingegen wird der EEF für die multilaterale Hilfe einen neuen Schwerpunkt bilden. Der Anteil der multilateralen Hilfe liegt bei etwa 15 % und dürfte noch für einige Zeit in dieser Größenordnung bleiben. Die deutsche Entwicklungshilfe hat glücklicherweise keine eindeutigen regionalen Bevorzugungen. Der Anteil der multilateralen Hilfe ist in den letzten Jahren ständig gewachsen und betrug 1971 bereits etwa 28 %. Davon profitierte natürlich in erster Linie der EEF.

Von den französischen Gesamtleistungen (Privatinvestitionen und öffentliche Hilfe) gehen rund 60 % — von den öffentlichen Leistungen gar 80—90 % — in die Franc-Zone, mit besonderer Konzentration auf die ehemaligen Kolonialgebiete in West- und Nordafrika. Die multilaterale Hilfe kommt fast ausschließlich dem EEF zugute. (Entwicklung und Zusammenarbeit, E + Z, 10/72, 3f.) So bleibt vorerst nur die Hoffnung auf eine weltweite Handels- und Entwicklungspolitik der EWG im Sinne einer echten Partnerschaft mit der Dritten Welt. Die Entwicklungspolitik der Gemeinschaft sollte ja gerade versuchen, gewisse historisch bedingte Einseitigkeiten einiger Mitgliedsländer zu korrigieren. Bis jetzt hat sie genau das Gegenteil getan: sie hat die einseitige Bevorzugung Afrikas durch Frankreich noch massiv unterstützt.

Peter Keppeler

Diskussion und Kontroverse

Zur Bevölkerungssituation in der BRD

Über die in den letzten Jahren erkennbar gewordenen Trends in der Bevölkerungsentwicklung in der Bundesrepublik zirkulieren zur Zeit allerhand Schlagworte. Die einen begrüßen den Geburtenrückgang als ein Stück sozialer „Selbstbefreiung" und fordern seine Forcierung nicht nur etwa in den überbevölkerten Regionen der Entwicklungsländer, sondern auch in den Industriestaaten — nicht selten mit der Forderung nach einer „besseren Lebensqualität". Andere sehen in dem Geburtenrückgang einen „alarmierenden Trend" oder sprechen gar vom „Aussterben auf Raten". Angesichts dieser Situation erscheint vor allem zweierlei wichtig: 1. eine genaue Kenntnis der statistischen Grunddaten mit ihren Ursachen im Felde des sozialen Wandels der Zeit und der unmittelbaren gesellschaftlichen (wirtschaftlichen) und gesellschaftspolitischen Auswirkungen. Darüber berichtet Hermann Schubnell, Abteilungsleiter beim Statistischen Bundesamt in Wiesbaden, aus der Sicht des Statistikers und Sozialökonomen. 2. die Frage, welche sittlichen Einflüsse und Wirkungen, möglicherweise als Mangelerscheinungen, mit im Spiel sind. Aus der Blickrichtung des Sozialethikers stellt deshalb Josef Rief, Professor für christliche Gesellschaftslehre an der Universität Regensburg, einige Anfragen, die sich vor allem mit den Folgen des Geburtenrückgangs für die veränderte gesellschaftliche Situation der Familie beziehen

Hermann Schubnell

Der Geburtenrückgang als statistisches und gesellschaftspolitisches Problem

Schubnell befaßt sich vor allem mit den Ursachen und den Auswirkungen des seit 1964 deutlich, ja fast abrupt erkennbaren Geburtenrückgangs. Als Statistiker stellt er klar, daß sich keine Erklärungstheorie aufrechterhalten läßt, die nur von einer Ursache ausgeht. Er kommt zu

dem Schluß, daß auch der vermehrte Gebrauch von Mitteln hormonaler Geburtenregelung („Pillenknick") nur eine Ursache unter mehreren ist und daß das generative Verhalten von zahlreichen wirtschaftlichen und sozialen Umweltfaktoren abhängt. Hinsichtlich der Auswirkungen trägt er einige beachtenswerte statistische Elemente vor, die zeigen, daß zumindest die ökonomische Seite des Problems meist überschätzt wird.

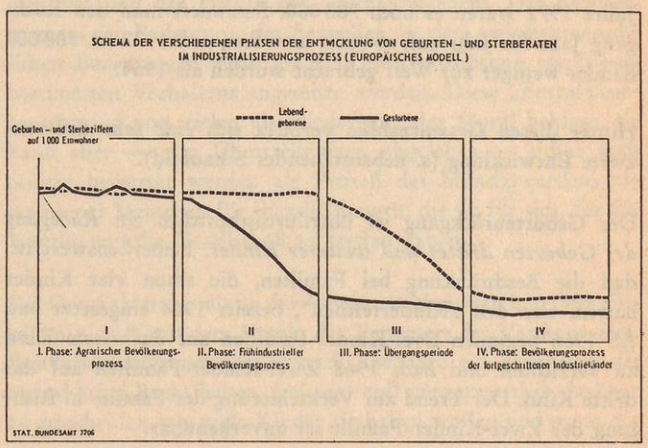
Die Entwicklung einer Bevölkerung und die Veränderungen ihrer Struktur gehören zu den Grundtatbeständen von Staat und Gesellschaft. Vielleicht ist es diese Selbstverständlichkeit, die dazu verführt, die Bevölkerung als ein festes Datum im Kranz gesellschaftlicher Daten anzusehen, mit dem man sich nur gelegentlich zu befassen habe. Gestützt wird eine solche Vorstellung durch die gängige Meinung, Veränderungen in der Größe der Bevölkerung und in ihrer Zusammensetzung nach Geschlecht, Alter und anderen Merkmalen würden sich nur allmählich vollziehen, die Verhältnisse blieben über lange Zeitabschnitte relativ konstant. Diese Vorstellung ist falsch, und sie ist gefährlich. Sie ist falsch, weil sich innerhalb der Bevölkerung, ausgelöst durch Änderungen der Lebenssituation der Menschen und dadurch bedingten Änderungen auch ihres Verhaltens, ständig Verschiebungen vollziehen. Das geschieht gewissermaßen lautlos. Ein Teil der Veränderungen wird zwar amtlich registriert, z. B. Geburten, Sterbefälle, Wechsel des Wohnsitzes. Solche Verwaltungsakte, in vielen Dienststellen vollzogen, ergeben aber noch keine Vorstellung vom Umfang und der Art der Veränderungen. Wer sich ein Bild von den demographischen Vorgängen machen will, ist auf die Statistik angewiesen. Mit Statistiken zu arbeiten ist aber nicht jedermanns Sache. Nicht zuletzt rühren daher Unkenntnis und falsche Beurteilung der Fakten. Die Vorstellung von der Bevölkerung als Datum großer Konstanz ist aber auch gefährlich. Was im Bevölkerungsbereich geschieht, wirkt in die Zukunft. Der Politiker, der sich nicht nur für die Lösung von Gegenwartsfragen verantwortlich fühlt, muß den Trend der Bevölkerungsentwicklung zur Kenntnis nehmen. Er liefe sonst Gefahr, schon in der allernächsten Zukunft an den Fakten vorbeizuplanen.

Der Zusammenhang zwischen der Entwicklung einer Bevölkerung und dem Schicksal der einzelnen Person oder der Familie ist den eigentlichen Akteuren vielfach nicht bewußt. Der Mensch betrachtet sich meist als das Produkt des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses. In Wirklichkeit ist er durch sein Dasein und durch sein Verhalten die den Prozeß mitbewirkende Kraft. Das persönliche Verhalten, das Geschehen im intimsten Bereich des Zusammenlebens der Menschen, bestimmt die Entwicklung einer Bevölkerung, ihr Gefüge und damit auch Bevölkerungsgeschichte. Die Vorstellungen der Menschen vor ein oder zwei Generationen über die Zahl ihrer Kinder, die Entscheidung, welche die Ehepaare damals getroffen haben, ob, wann und wieviel Kinder sie haben wollten, welche Ausbildung sie ihnen geben wollten, diese Entscheidung bestimmt quantitativ und qualitativ die Bevölkerung der Gegenwart. Entsprechend werden die heute in den Ehen getroffenen Entscheidungen das Bild der Gesellschaft der nächsten Generation prägen. So sind zu jedem Zeitpunkt die Familie, der einzelne mitbestimmend, damit aber auch mitverantwortlich für eine Entwicklung, die über Generationen verläuft.

Voreilige Schlüsse

Die Vorstellung vom „normalen", über lange Zeit *konstanten* Ablauf der Bevölkerungsentwicklung ist durchbrochen worden mit dem Bekanntwerden des Geburtenrückgangs. Er hat die Bürger aufgeschreckt, Schlagzeilen gemacht und das Interesse an demographischen Ereignissen geweckt. Es gibt kaum ein Gebiet des Gesellschaftslebens, in dem man zur Erklärung der Phänomene und Prozesse so rasch zur Hand ist mit ideologischen Erklärungen wie gerade beim Geburtenrückgang. Noch ehe der Statistik hinreichendes Zahlenmaterial zur Verfügung stand und Untersuchungen darüber vorlagen, wie der Rückgang der Geburten zeitlich, regional oder nach sozialen Schichten verläuft, wurden ideologisch unterbaute Erklärungen über die Ursachen abgegeben und zweckorientierte Prophezeiungen verkündet wie die, daß der „alarmierende" Geburtenrückgang den sozialen Wohlstand in Frage stelle, der Wohlstand bei den deutschen Ehepaaren eine Kinderfeindlichkeit hervorgerufen habe, die Pille den „Rentenberg" verursache und die Bundesrepublik künftig vom Geburtenüberschuß des Balkans leben müsse. Alle diese Aussagen wie auch die, der Bestand der Deutschen sei gefährdet und die Nation drohe auszusterben, halten einer sachlichen Nachprüfung nicht stand. Schwierige Zusammenhänge werden primitiv vereinfachend zu erklären gesucht, damit aber wird die Diskussion auf Negativformeln festgelegt. Seit der Geburtenrückgang gegen Ende des 19. Jahrhunderts statistisch nachzuweisen war, gab es Propheten und Mahner, die den Untergang der Nation, des Abendlandes, des Christentums oder der Menschheit vorhersagten, die den Niedergang von Sitte und Moral beklagten und zur „Besinnung" aufriefen oder den staatlichen Eingriff forderten, alles mit der Zielsetzung einer Steigerung der Geburtenzahl und einer Zunahme des Bevölkerungswachstums.

Der in der Bundesrepublik Deutschland seit 1964 zu beobachtende Geburtenrückgang ist zeitlich Teil einer längerfristigen Entwicklung, räumlich Teil eines sich mit gewissen Phasenverschiebungen in fast allen europäischen Ländern abspielenden Vorgangs. Der langfristige Trend, der durch den internationalen Vergleich ermittelter und geschätzter Werte statistisch festgestellt wurde, ist die Grundlage der „Theorie des demographischen Übergangs". Sie läßt sich an einem einfachen Kurvenbild verdeutlichen:



Hohe Kinderzahlen, aber auch eine hohe Sterblichkeit kennzeichnen den Bevölkerungsprozeß in einer agrarischen Gesellschaft. Mit den medizinisch-hygienischen Errungenschaften und der Industrialisierung mit steigendem Lebensstandard sinkt die Sterblichkeit, während die Geburtenzahl noch hoch bleibt und, dank der Bekämpfung der Säuglingssterblichkeit, mehr Kinder überleben und das Alter erreichen, in dem sie selbst eine Familie gründen können. Mit fortschreitender Industrialisierung, und das heißt einer immer stärkeren Veränderung der Lebensweise, sinkt in allen Industrieländern dann aber auch die Kinderzahl. Die Familien passen sich mit dem Geburtenrückgang, der in Deutschland in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts einsetzte, den neuen Lebensverhältnissen an. Typisch für die Bevölkerungsweise fortgeschrittener Industrieländer ist die niedrige Sterblichkeit und die Kleinhaltung der Zahl der Kinder. Das Schema zeigt in der zweiten Phase das progressive Bevölkerungswachstum, in der dritten das abnehmende, in der vierten eine auf niedrigem Niveau sich einpendelnde Entwicklung, die in allen europäischen Ländern festzustellen ist, unabhängig von der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Diese Entwicklung weist in der Sowjetunion, in Ungarn und Rumänien — mit gewissen Phasenverschiebungen — langfristig den gleichen Trend auf wie in Deutschland, Schweden, Italien oder Frankreich. Inwieweit paßt nun der seit 1965 zu beobachtende Geburtenrückgang in dieses Schema?

Einige Fakten

Wenige Zahlen verdeutlichen die Entwicklung, die nach 1964 in der Bundesrepublik eingetreten ist.

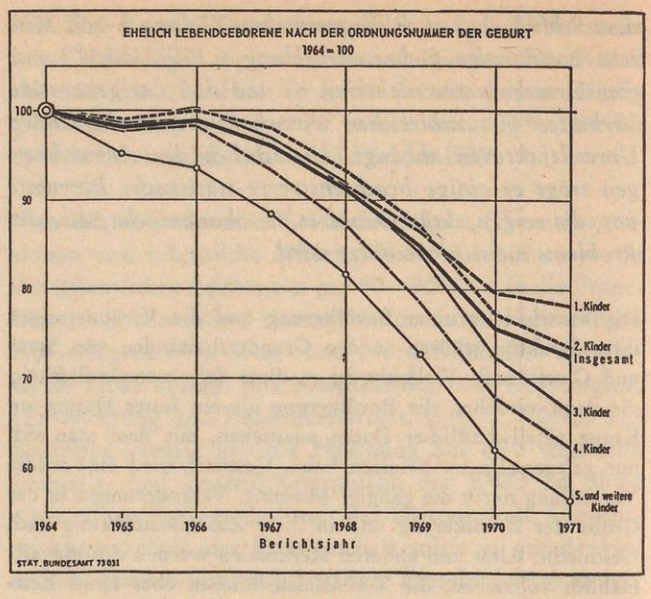
Lebendgeborene 1964 bis 1972

Jahr	Anzahl	Meßziffern 1964 = 100	Absolute Veränderung gegenüber d. Vorjahr
1964	1 065 437	100	—
1965	1 044 328	98,0	— 21 109
1966	1 050 345	98,6	+ 6 017
1967	1 019 459	95,7	— 30 886
1968	969 825	91,0	— 49 634
1969	903 456	84,8	— 66 369
1970	810 808	76,1	— 92 648
1971	778 526	73,1	— 32 282
1972	697 830	65,5	— 80 696

Im Jahre 1964 wurden 1,07 Mill. Kinder lebend geboren, im Jahre 1972 waren es noch 700 000. Summiert man den Rückgang Jahr für Jahr auf, so stellt man fest, daß 1972 rd. 368 000 Kinder weniger zur Welt gebracht wurden als 1964.

Hinter diesen Gesamtzahlen verbirgt sich eine sehr differenzierte Entwicklung (s. nebenstehendes Schaubild).

Der Geburtenrückgang ist überdurchschnittlich ein *Rückgang der Geburten dritter und weiterer Kinder.* Bemerkenswert ist, daß die Beschränkung bei Familien, die schon vier Kinder hatten, also den „Kinderreichen", bereits 1964 eingesetzt hat. Ab 1966 beginnen Drei-Kinder-Familien auf das vierte Kind zu verzichten und nach 1968 Zwei-Kinder-Familien auf das dritte Kind. Der Trend zur Verkleinerung der Familie in Richtung der Zwei-Kinder-Familie ist unverkennbar.



Im gleichen Zeitraum wurde die Familienbildung verzögert, das heißt, die Geburt des ersten Kindes erfolgte 1971, wenn auch geringfügig, nach etwas längerer Dauer der Ehe als 1964, beim zweiten und dritten Kind lassen sich die Eheleute schon merklich mehr Zeit, beim dritten Kind 1971 ein Jahr länger als 1964, beim vierten etwas mehr als ein Jahr; fünfte, sechste und weitere Kinder werden 1971 nach einer um etwa eineinhalb Jahre längeren Ehedauer als 1964 zur Welt gebracht. Der Zeitpunkt der Geburt eines Kindes wird weitgehend geplant.

Der differenziert verlaufenden Entwicklung des Geburtenrückgangs zweiter, dritter, vierter oder weiterer Kinder entspricht die differenzierte Entwicklung der Fruchtbarkeit nach dem Alter der Mütter. In allen Altersgruppen verheirateter Mütter ist die Fruchtbarkeit im letzten Jahrzehnt zurückgegangen, am stärksten jedoch bei den 40- bis 44jährigen Frauen mit mehr als zwei Fünfteln, bei den 25- bis 29jährigen mit etwa einem Drittel. In der jüngsten Gruppe von Müttern, den 16- bis 19jährigen, ist die Fruchtbarkeit, auf das ganze Jahrzehnt bezogen, sogar etwas angestiegen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß bei den ehelich erstgeborenen Kindern der Anteil derjenigen, die vor der Eheschließung empfangen wurden, damit aber sicher nur zu einem kleinen Teil „gewollt" waren, von 33,5 % im Jahre 1963 auf 39,4 % im Jahre 1969 gestiegen ist. Da die ehelich erstgeborenen Kinder überwiegend von jüngeren und jüngsten Müttern geboren werden, läßt sich aus der Tatsache, daß zwei Fünftel dieser Kinder vorehelich empfangen wurden, schließen, daß in den jungen Altersgruppen die „Absicherung" durch die Pille nicht sehr verbreitet, spontanes Handeln dagegen noch häufiger ist.

Die Ursachen des Geburtenrückgangs

Für die Erklärung der Bevölkerungsentwicklung und vor allem des Geburtenrückgangs hat jedermann seine, wie er glaubt, beweisbare *Ursache* parat. Im Laufe der bald hundertjährigen Diskussion sind eine Reihe von Theorien entwickelt worden, die Wohlstandstheorie und die Notstandstheorie, die Verstädterungstheorie und die Präventivmitteltheorie, die Emanzipations-

theorie und die Entkirchlichungstheorie. Keine dieser Theorien aber ist in der Lage, den Geburtenrückgang wirklich zu erklären. Es gibt für diesen historischen Prozeß keine Hauptursache, keine causa causans. Die Bevölkerungsentwicklung ist auch nicht, wie man im 19. Jahrhundert und noch zu Beginn des 20. meinte beweisen zu können, naturgesetzlich bestimmt. Karl Marx hat bereits darauf hingewiesen, daß es für den Menschen keine allgemeingültigen Populationsgesetze gäbe, sondern nur historisch bedingte. Diese Erkenntnisse waren hundert Jahre später die Basis der Theorie des demographischen Übergangs, die die Bevölkerungsentwicklung als das Ergebnis komplexer Vorgänge gesellschaftlicher, vor allem sozio-ökonomischer und kultureller Art sieht, die interdependent sind. Man sollte daher statt von Ursachen oder gar *der* Ursache von einem dichten und komplizierten Geflecht von Einflüssen und Bedingungen sprechen, die je nach der historischen Situation, nach der Gesellschafts- und Wirtschaftsstruktur mit unterschiedlichem Gewicht wirksam sind. Die Entscheidungen, die im Mikrobereich der Familie und des Individuums getroffen werden, sind beeinflußt von den Daten des Makrobereichs, der Gesellschaft, der sozialen, politischen und ökonomischen Situation. Der starke Geburtenrückgang in der Zeit der Weltwirtschaftskrise 1928 bis 1931 z. B. ist ohne die Anwendung moderner Kontrazeptiva, der Pille, und ohne Kenntnis der Rhythmus-Methode bewirkt worden. Entscheidend ist in erster Linie der Wille zur Kleinhaltung der Familie und nicht die zur Verfügung stehenden Mittel. Daher vermag auch die Präventivmitteltheorie den Geburtenrückgang nicht zu erklären.

Einflüsse, die in früherer Zeit von größerem Gewicht waren, haben ihre Bedeutung verloren. So zeigen sich in der Bundesrepublik, aber auch in anderen europäischen Ländern, keine wesentlichen Unterschiede mehr in der Kinderzahl bei katholischen oder evangelischen Ehen. Auch die regionalen Unterschiede zwischen Land und Stadt sind geringer geworden. Gebiete, in denen zu einem bestimmten Zeitpunkt die Zahl der Geburten noch sehr hoch war, wie z. B. vor einigen Jahren im Saarland, zeigen einen akzelerierten Trend, das heißt, sie vollziehen die allgemeine Entwicklung beschleunigt nach.

Der *Erwerbstätigkeit der Frau* wird in der internationalen Diskussion, die u. a. bei der Zweiten Europäischen Bevölkerungskonferenz des Europarats in Straßfurg 1971 geführt wurde, ein großes Gewicht als Einflußfaktor beigemessen. Die Demographen waren jedoch so ehrlich, zuzugeben, daß es sich auch hier weniger um eindeutig beweisbare Zusammenhänge als um Spekulationen handelt. Von Einfluß auf die Entscheidung der Ehepartner, keine Kinder oder nur eine bestimmte Anzahl haben zu wollen, sind zweifellos auch die Wohnverhältnisse. Aber auch hier gibt es keinen einfachen Kausalzusammenhang, die Wohnung ist nur *ein Faktor* unter vielen, die sich auf die Entscheidung über die Zahl der Kinder auswirken können. Der Nachweis, daß in neuerer Zeit nicht mehr die Ärmsten die kinderreichsten sind, wurde Anfang der sechziger Jahre für die Bundesrepublik erbracht. Es wurde festgestellt, daß nicht die Familien mit den niedrigsten, sondern die Familien mit den höchsten Einkommen am größten sind. Das trifft für alle nichtbäuerlichen Schichten zu, für die Selbständigen, die Beamten, Angestellten und Arbeiter. Unter städtischen Lebensverhältnissen scheint das Einkommen den größten Einfluß auf die Kinderzahl zu haben[1]. Den Forschungsberichten der Straßburger Konferenz 1971 war zu entnehmen, daß in den meisten europäischen Ländern, auch den hochindustrialisierten, der Zusammenhang zwischen Einkommen, Ausbildung und Fruchtbarkeit den einer U-förmigen Kurve hat: Hohe Fruchtbarkeit bei den zurückgebliebenen Sozialschichten der Landarbeiter, einem Teil der kleinen Landwirte sowie bei den ungelernten Arbeitern, niedrigste Fruchtbarkeit bei mittleren Einkommen und in den mittleren Sozialschichten der kleinen Kaufleute, kleinen Gewerbetreibenden und kleinen Angestellten, hohe Fruchtbarkeit — der zweite Gipfel der U-Kurve — in höheren Einkommensgruppen und der Sozialschicht des führenden Managements. — Diese sehr allgemeinen Aussagen bedürften der Differenzierung unter dem Aspekt des Zusammenhangs der Kinderzahl mit dem verfügbaren Familieneinkommen, damit aber über die Chancen der Kinder in Familien unterschiedlicher Größe und Sozialschicht.

In diesem Geflecht interdependenter Einflußfaktoren sind die *immateriellen* Einflüsse vermutlich von nicht geringerer Bedeutung. Hierzu gehört das Bewußtwerden der Möglichkeit eines differenzierten Verhaltens hinsichtlich der Zahl der Kinder und die Kenntnis der Mittel, Zahl und Zeitpunkt der Geburt eines Kindes zu steuern. Die öffentliche Diskussion der Fragen der *Empfängnisverhütung* und der Sexualmoral hat mittels der Massenmedien alle Bevölkerungsschichten erreicht.

In der katholischen Kirche erhielt die Auseinandersetzung einen ersten Anstoß durch die päpstliche Enzyklika „Casti connubii" (1930). Die Diskussion darüber ist in Deutschland überdeckt worden durch die Ereignisse nach 1933. Erst die Enzyklika „Humanae vitae" (1968) hat die Verantwortlichkeit der Eheleute auch bei der nichtkatholischen Bevölkerung bewußt gemacht und zur Stellungnahme im individuellen Bereich herausgefordert. Die durch die Enzyklika und die dadurch veranlaßten Hirtenbriefe in den Kirchen, am Stammtisch und in den Familien auch des kleinsten Dorfes ausgelösten Diskussionen haben das verschämte Schweigen um Fragen des Geschlechtslebens durchbrochen. Wobei zu bemerken ist, daß die Enzyklika „Humanae vitae" sich nicht generell gegen eine Geburtenregelung ausspricht, wohl aber die meisten üblichen und darunter die wirksamsten Methoden ablehnt, damit aber diejenigen gläubigen Katholiken, die diese Methoden praktizierten, in Gewissensnot brachte.

Mit der nach dem Zweiten Weltkrieg eingetretenen Liberalisierung des Denkens und der Wahrnehmung und Ausnutzung der im Grundgesetz verankerten Meinungsfreiheit vollzog sich auch eine „Enttabuisierung" des Verhältnisses der Geschlechter zueinander und der Fragen des Geschlechtslebens. Das Bewußtmachen der Bedeutung des Sexuellen in den zwischenmenschlichen Beziehungen kann als Teil einer Auflösung traditionsbestimmten Verhaltens angesehen werden. Diese „Enttabuisierung" wird von vielen als Niedergang der Moral beklagt, sie kann aber — von Übertreibungen abgesehen — sicher auch positiv bewertet werden als Prozeß des Mündigwerdens erwachsener Menschen für Entscheidungen, die sie für sich, für die Familie und die Gesellschaft zu treffen haben.

Die Generalversammlung der Vereinten Nationen hat 1969 einstimmig, auch mit dem Votum des Vertreters des Vatikans, eine Resolution angenommen, wonach Ehepaare ein *grundlegendes* menschliches Recht haben, frei und voll verantwortlich darüber zu entscheiden, wie viele Kinder sie haben wollen und wann die

Kinder geboren werden sollen. Um diese Entscheidung verwirklichen zu können, hätten, so wurde argumentiert, die Ehepaare auch ein Recht auf entsprechende Unterweisung. Weder die Pille noch die Diskussion um die Fragen der Familienplanung sind demnach *die* Ursache des Geburtenrückgangs, wohl aber eine unter vielen Bedingungen.

Auswirkungen des Geburtenrückgangs

Sind schon Aussagen über die „Ursachen" des Geburtenrückgangs schwierig — es fehlt in Deutschland auf diesem Gebiet an Motivationsuntersuchungen —, so bewegt man sich in der Frage der *Auswirkungen*, zumal auf lange Sicht, weitgehend im Bereich von Spekulationen. Fest steht, daß Veränderungen der Geburtenzahl sich infolge ihres Einflusses auf die *Altersstruktur* über einen sehr langen Zeitraum auswirken. Unmittelbar, weil die betroffenen Jahrgänge im Kontinuum des Durchlaufens der Jahre ihrer Lebensdauer zu jedem Zeitpunkt das Profil des Altersaufbaus der Bevölkerung bestimmen, mittelbar, weil Bevölkerungswellen, hervorgerufen durch ein plötzliches Ansteigen oder Absinken der Geburtenzahl sich — wenn auch abgeschwächt — dann wiederholen, wenn die davon betroffenen Jahrgänge in das Alter der Heiratsfähigkeit eintreten und sich selbst wieder reproduzieren. Dieser „natürliche" Ablauf wird durch Wanderungen beeinflußt, verstärkt oder abgeschwächt. Kurzfristige Auswirkungen sind relativ leicht abzuschätzen. Wenn, wie wir festgestellt haben, 1972 81 000 Kinder weniger geboren worden sind als 1971, so läßt sich die Zahl der im Jahre 1978 einzuschulenden Erstkläßler, damit aber auch die Zahl der benötigten Klassenräume und Lehrer recht genau berechnen. (Ob die Kultusminister dann bei gleichem finanziellem Aufwand die vielbeklagte große Klassenstärke vermindern mit dem Ziel eines effizienteren Unterrichts oder den Geburtenrückgang verwenden, um Geld einzusparen, ist eine nicht unwichtige bildungspolitische Entscheidung.)

Je kurzfristiger Schätzungen der künftigen Entwicklung durchgeführt werden, desto genauer werden ihre Ergebnisse sein. Bei Vorausschätzungen, die über ein Jahrzehnt hinausgehen, kommt es entscheidend auf die Annahmen an, die man über die künftige Entwicklung der Geburtenzahl und der Sterblichkeit macht. Schließlich ist zu unterscheiden zwischen Auswirkungen im *Mikrobereich der Familie*, der Veränderung ihrer Struktur und ihrer Aufgaben und dem *Makrobereich der Gesellschaft*. Hier kommen zahlreiche andere Variable als nur die demographischen ins Spiel, die wiederum das Verhalten der Ehepaare und damit die Entscheidung über die Zahl der Kinder beeinflussen können. Andererseits ist es für jede Planungsmaßnahme unerläßlich, sich eine Vorstellung über die mögliche künftige Entwicklung zu verschaffen. Die amtliche Statistik hat daher, unter Berücksichtigung der Entwicklung der letzten Jahre, Vorausschätzungen durchgeführt, deren wichtigste Ergebnisse kurz skizziert werden sollen. Zugrunde gelegt werden im folgenden die Ergebnisse der sogenannten zweiten Variante, bei der angenommen wurde, daß die Sterbeziffern für 1970/71 konstant bleiben, die altersspezifische Fruchtbarkeit von 1972 sich bis 1975 um 9 % reduziert und von dann ab konstant bleibt. Mit dieser Annahme wird die künftige Geburtenentwicklung sehr negativ beurteilt, es spricht einiges dafür, daß die Geburtenzahl auf längere Dauer nicht ganz so niedrig liegen wird.

Für einige wichtige Bevölkerungsgruppen ist, unter diesen Annahmen, die Entwicklung 1972 bis zum Jahre 2000 aus folgenden Zahlen ersichtlich:

Entwicklung der wichtigsten Bevölkerungsgruppen und der „Belastungsquoten" 1972 bis 2000 in Prozenten

Bevölkerungsgruppe	1. 1. 1972	1. 1. 1980	1. 1. 1985	1. 1. 1990	1. 1. 2000
Anteil der ... an der Gesamtbevölkerung					
unter 6jährigen	8,8	6,2	6,5	6,9	6,2
unter 20jährigen	29,6	27,2	24,6	22,4	22,3
65jährigen und älteren Männer	5,2	5,5	4,7	4,8	5,8
60jährigen und älteren Frauen	11,8	11,8	12,2	12,2	12,6
20- bis unter 65jährigen Männer	27,4	28,6	30,9	32,3	31,8
20- bis unter 60jährigen Frauen	26,0	27,0	27,5	28,4	27,5
Anteil der 15- bis unter 45jährigen Frauen an den Frauen insgesamt	38,1	40,9	41,6	40,7	39,8
„Belastungsquote"					
Anteil der unter 20jährigen an den Männern im Alter von 20 bis unter 65 Jahren und den Frauen im Alter von 20 bis unter 60 Jahren	55,5	48,9	42,0	36,9	37,6
Anteil der 65 Jahre alten und älteren Männer und der 60 Jahre alten und älteren Frauen an den Männern im Alter von 20 bis unter 65 Jahren und den Frauen im Alter von 20 bis unter 60 Jahren	31,8	31,2	29,1	27,9	30,9
„Gesamtbelastungsquote"	87,3	80,1	71,1	64,8	68,5

Der Anteil der Kinder und Jugendlichen sinkt, der der älteren Menschen steigt an. Eine prozentuale Zunahme weisen die Altersgruppen auf, die im erwerbsfähigen Alter stehen wie auch die Frauen im Alter der Gebärfähigkeit. Sozialpolitisch und wirtschaftlich entscheidend sind die „Belastungsquoten". Die Quote der „Belastung", die durch Kinder und Jugendliche verursacht wird, nimmt infolge des Geburtenrückgangs stark ab, die Quote der „Belastung" durch ältere Menschen vermindert sich in den nächsten drei Jahrzehnten ebenfalls, wenn auch geringfügig. Die „Gesamtbelastungsquote" sinkt deutlich ab.

Daraus lassen sich thesenartig einige Schlußfolgerungen ziehen: Es gibt bisher keine Untersuchung, die den Nachweis bringt, daß die Voraussetzung für wirtschaftliches Wachstum ein ständiges Bevölkerungswachstum sei. Selbstverständlich ist in einigen Bereichen der Wirtschaft, die abhängig sind vom Konsum bestimmter Altersschichten, eine Umstellung und Anpassung erforderlich. Andere als demographische Faktoren sind aber für solche Anpassungsprozesse von weit größerer Bedeutung,

es sei nur an Veränderungen der Konsumgewohnheiten, an Mode, an technische Entwicklung, an die Technisierung der Haushalte erinnert. Die Veränderungen im Bereich der erwerbsfähigen Bevölkerung sind mittelfristig geringfügig. Auf dem Arbeitsmarkt können nichtdemographische Faktoren von weit größerem Einfluß sein, z. B. die Verkürzung der Arbeitszeit, die Flexibilität der Altersgrenze, die längere Ausbildung und damit die Senkung der Erwerbsquoten bei Jugendlichen. Schließlich gibt es bei einem Rückgang der Erwerbstätigen andere Alternativen: die weitere Aufnahme ausländischer Arbeitskräfte (in der Vorausschätzung wurden nur die 1972 in der BRD lebenden Ausländer, aber keine zusätzlichen Wanderungen berücksichtigt) oder die Substitution von Arbeitskraft durch höhere Kapitalausstattung des Arbeitsplatzes, also Investition. Die prozentuale Entwicklung zeigt auch, welch ein Unsinn es ist, von einer Überalterung oder Vergreisung der deutschen Bevölkerung zu sprechen. Der vielbeschworene „Rentenberg" besteht in einer Zunahme älterer Menschen, die im ungünstigsten Fall noch 1 % unterschreitet. In diesem Zusammenhang sollte man sich auch die Frage stellen, ob eine Volkswirtschaft, die mit einem jährlichen Wachstum des Sozialprodukts von 3 bis 5 % rechnet, in einigen Jahrzehnten nicht in der Lage sein sollte, ein leicht anwachsende Zahl älterer Menschen zu unterhalten und die notwendigen Einrichtungen dafür zu schaffen. Auch hier können nichtdemographische Faktoren, wie die Einführung einer flexiblen Altersgrenze, stärkere Auswirkungen haben. Unter der erwähnten Annahme wird sich die Bevölkerung der Bundesrepublik (einschließlich der Ausländer) von 61,5 Mill. im Jahre 1972 auf rd. 57 Mill. im Jahre 2000, also um 4,5 Mill. oder 7 % vermindern. Wir hätten in 28 Jahren dann wieder eine Bevölkerungszahl, die genau derjenigen des Jahres 1962 entspricht.

Ist ein *langfristiger* Rückgang der Bevölkerung in diesem Ausmaß wirklich als „nationale Katastrophe" zu betrachten, ist es nicht eher eine Chance, mit den uns bedrängenden Sozial- und Umweltproblemen leichter fertig werden zu können? Die Vorstellung, daß eine große Zahl von Menschen Macht und Reichtum sei, war in einer Agrargesellschaft bei extensiven Wirtschaftsmethoden vielleicht richtig. Heute ist sie antiquiert. Wachstumsideologien sollten im demographischen Bereich noch kritischer geprüft werden als im ökonomischen.

Man sollte sich auf wenige Grundtatsachen einigen können: Das Bevölkerungswachstum hat auf lange Sicht eine obere Grenze, gleichgültig wie groß die gegenwärtige jährliche Wachstumsrate ist. Bevölkerungswachstum führt zu immer größerer Bevölkerungsdichte. Die Grenze der Bevölkerungsdichte, die zweckmäßig oder wünschenswert oder noch erträglich ist, hängt ab vom Lebensstandard, vom Lebensstil, vom Klima, von der Mentalität der Menschen, von ihrer Fähigkeit und ihrem Willen, eine wachsende Verdichtung hinzunehmen. Der Mensch braucht, um sich persönlich entfalten zu können, ein Mindestmaß freien, individuell gestaltbaren Raumes. Dabei gibt es Toleranzgrenzen, die, wenn sie überschritten werden, zu Schädigungen und Verhaltensstörungen führen. Zwischen der Dichte des Zusammenlebens und dem Maß an Aggressivität bestehen unmittelbare Zusammenhänge. Die Grenze des Bevölkerungswachstums ist somit gesellschaftlich und nicht ökonomisch bedingt. Selbstverständlich muß die Entscheidung über die Zahl der Kinder, als ein Grundrecht, den Eltern überlassen bleiben. Ebenso selbstverständlich sollte aber auch bewußt gemacht werden, welche Verantwortung Eltern mit dieser Entscheidung nicht nur für ihre Kinder, sondern auch für die künftige Generation übernehmen. Es könnte die große Leistung der Menschen in den nächsten Jahrzehnten sein — und nicht nur in Europa —, sich der Verantwortung für ihre zahlenmäßige Entwicklung bewußt zu werden, die Verminderung des Bevölkerungswachstums als ein ernsthaftes und notwendiges Ziel zu erkennen und damit zu beginnen, ihre Lebensverhältnisse mit dem begrenzten Raum in Einklang zu bringen. Das würde zwar noch nicht die vielzitierte Lebensqualität verbessern, wäre aber eine der Voraussetzungen dafür.

[1] Das Material einer Mikrozensus-Erhebung von 1962 wurde von *K. Schwarz* analysiert: „Die Kinderzahlen in den Ehen nach Bevölkerungsgruppen", Wirtschaft und Statistik, Heft 2, 1964, S. 71 ff. Eine neuere Untersuchung für die Bundesrepublik ist in Vorbereitung.

Josef Rief

Fragen aus der Sicht der Sozialethik

Trotz der Feststellung Schubnells, die Verminderung des Bevölkerungswachstums könnte die große Leistung der Menschen für die nächsten Jahrzehnte sein, ist fraglich, ob diese Perspektive zu den „Grundtatsachen" gehört, auf die sich alle Gesprächspartner einigen können. Für die Entwicklungsländer trifft Schubnells Feststellung sicher zu, der Umweltstreß in den Industrieländern rührt aber wohl kaum von der Überbevölkerung, sondern vom Grad gesellschaftlicher Verdichtung her. Schubnell selbst gibt das zu erkennen, wenn er auf Aggressionsstauungen infolge gesellschaftlicher Verdichtung hinweist. Doch nicht dieser Gesichtspunkt steht im Mittelpunkt der folgenden Anfragen des Sozialethikers, sondern die Frage, ob mit dem Bevölkerungsrückgang und dem Zug zur Kleinstfamilie sich nicht auch die Struktur und damit die Leistungsfähigkeit der Familie so wandelt, daß die Familie als Träger elementarer sozialer, kultureller und pädagogischer Aufgaben weitgehend ausfällt.

In ihrer Ausgabe vom 1. Dezember 1972 hat die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" über eine Tagung der Katholischen Akademie Bayerns in Regensburg berichtet, auf der das Thema Geburtenrückgang zur Diskussion gestellt war. Obwohl in diesem Bericht von der Atmosphäre, die auf der Tagung geherrscht hat, nicht ausdrücklich die Rede ist, kommt diese gleichwohl in der Überschrift mit einer Präzision ohnegleichen zum Ausdruck. Die Überschrift lautete: „Vom Aussterben keine Rede." Tatsächlich waren die mit dem Thema „Geburtenrückgang" aufgeworfenen Fragen für den überwiegenden Teil derer, die sich zu der Tagung eingefunden hatten, im wesentlichen bereits durch den Nachweis der Statistiker beantwortet, daß die Deutschen — wie die FAZ formuliert — vorläufig nicht aussterben werden. Für eine Gesellschaft, die ihr Geschick nach allen Seiten hin in Freiheit und Ver-

antwortung selbst zu bestimmen entschlossen ist, hat es zweifellos große Bedeutung, dieses zu wissen. Allein das Thema „Geburtenrückgang" weist noch andere Aspekte auf, die deswegen, weil sie für den Statistiker nicht zur Sache gehören und deswegen auch in Regensburg kaum zur Sprache kamen, für die Gesellschaft nicht weniger bedeutungsvoll zu sein brauchen: Gemeint sind die Aspekte, auf die namens der Sozialethik aufmerksam gemacht werden muß.

Vom Marktprinzip beherrscht

Das Wort „Geburtenrückgang" hat herkömmlicherweise etwas Alarmierendes an sich. Unter den Händen des Bevölkerungsstatistikers aber nimmt der als Geburtenrückgang bezeichnete Sachverhalt die Gestalt des Selbstverständlichen an. Das Wort, das den Geburtenrückgang als etwas ganz Natürliches und geradezu Notwendiges erscheinen läßt und für viele aufklärend und beruhigend wirkt, heißt *„generatives Verhalten"*.

Insbesondere die Forschungen des im Jahre 1955 verstorbenen *Gerhard Mackenroth* haben zur Erkenntnis geführt, daß das generative Verhalten der Menschen aus einzelnen isolierten Faktoren nicht erklärt werden kann. Während die seit dem 18. Jahrhundert in rascher Folge entstandenen und einander verdrängenden Bevölkerungstheorien das generative Verhalten auf eine einzige Ursache zurückführen und damit ein allgemeines Gesetz formulieren wollten, hat Mackenroth nachgewiesen, daß Heiraten, Kinderzeugung und Kinderaufzucht vom sozialen Dasein des Menschen und von seiner sozialen Lebensform, also vom jeweiligen Sozialsystem, in das er eingefügt ist, nicht zu trennen sind. „Alle generativen Verhaltensweisen bilden ein in sich gefügtes Ganzes, haben eine Gestalt." [1] Wenn man demnach über das Wachsen oder Abnehmen von Bevölkerungszahlen eine Aussage machen will, die einen Wissensfortschritt darstellt, muß man die Struktur des generativen Verhaltens begriffen haben.

Auf die gegenwärtige Situation etwa der Bundesrepublik Deutschland angewendet, bedeutet diese Erkenntnis, daß der allgemein feststellbare Geburtenrückgang jene Bewegung darstellt, mit der sich das durch die vorindustrielle Epoche bestimmte generative Verhalten nach und nach auf die soziale Lebensform des Industriezeitalters einpendelt und den Prinzipien des Marktes folgt. Die Großfamilie, für die das Haus Mittelpunkt ist, weicht der sogenannten Gattenfamilie, die im Normalfall nicht mehr als zwei Kinder aufweist und nur noch insofern eine Mitte hat, als die Gemeinschaft der Ehegatten besteht und funktionstüchtig ist.

Die *soziale Lebensform des Industriezeitalters* nötigt die Ehegatten, die ihren Kindern in diesem Sozialsystem zu einem angemessenen Dasein verhelfen und zugleich ihrer Verantwortung für die nächste Generation gerecht werden wollen, die Zahl der Kinder, die aus ihrer Ehe hervorgehen sollen, zu beschränken und zugleich den Zeitpunkt zu bestimmen, zu dem diese Kinder geboren werden sollen. Das Industriezeitalter mit seinen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zwängen nötigt die verantwortlichen Ehegatten zur Familienplanung. Diese Verantwortung betrachten die Ehegatten als ihre ureigene Angelegenheit. Jeden Versuch, ihr generatives Verhalten — aus welchen Gründen auch immer — von außen her zu normieren oder zu manipulieren, werten sie als unrechtmäßigen Eingriff in ihren Freiheitsraum. Mit Recht! Die Entscheidung über die Zahl der Kinder fällt ursprünglich und unveräußerlich in die Kompetenz derer, die als Ehegatten die Kinder zeugen. Zum andern wird niemand bestreiten, daß die durch die Begrenzung der Kinderzahl erreichbare Verminderung des Bevölkerungswachtums in der gegenwärtigen Situation zur Entlastung des Zusammenlebens beitragen kann. Denn „zwischen der Dichte des Zusammenlebens und dem Maß der Aggressivität bestehen unmittelbare Zusammenhänge" (Hermann Schubnell). Zumal kinderreiche Familien in Mietwohnungen müssen gegenwärtig in dieser Hinsicht bittere Erfahrungen machen. So scheint das dem *Marktprinzip folgende generative Verhalten* tatsächlich in die Zukunft zu weisen. Aber was ist nun eigentlich das in die Zukunft Weisende? Das Marktprinzip oder die Familie?

Die Chancen der Familie

Der Markt hat die Struktur des Kreislaufs. „Ein Kreislauf aber hat keine Mitte", schreibt *Hans Freyer* im Blick auf den als Kreislauf gedachten und gewollten Markt des Liberalismus. Der Kreislauf „hat nur lauter Durchgangspunkte und einige Schlüsselpunkte. Die Mächte der neuen Art (die Manager und die staatliche Verwaltung) besetzen die Schlüsselpunkte des Kreislaufs, um ihn als ganzen (oder große Strecken von ihm) unter ihren Einfluß zu nehmen. Daher ihre Unruhe, ihr technisches Raffinement, ihre Bedenkenlosigkeit im Zugriff, ihr Zug zum Totalitären" [2] (*Vance Packard* spricht von den geheimen Verführern [3]).

Für die primären Ordnungen oder Systeme, zu denen in erster Linie die Familie zu zählen ist, kann in einem von der Kreislaufstruktur des Marktes bestimmten Sozialsystem kein adäquater Platz gefunden werden. Für die Familie ist deswegen kein Platz, weil sie ob ihrer Sozialstruktur mit der marktbestimmten Struktur der Industriegesellschaft nichts gemein hat; man hat sie darum auch schon als marktfremden Faktor bezeichnet. *Carl C. Zimmermann* wertet die Familie, die sich als unabhängige Kernfamilie bis in die Gegenwart erhalten hat, lediglich noch als „Begleiterscheinung sterbender Kulturen" [4]. Und *Pitirim A. Sorokin* hat 1962 die Meinung geäußert, daß die „wichtigste gesellschaftlich-kulturelle Funktion der

Familie immer mehr in den Hintergrund treten wird, bis die Familie die Form einer wilden Ehe angenommen hat und das Heim zu einem Nachtparkplatz für vornehmlich geschlechtliche Beziehungen herabgesunken ist“ [5].

Gewiß, diese düsteren *Prognosen* sind nicht unwidersprochen hingenommen worden. Neuerdings beginnt sich die Meinung durchzusetzen, daß die Familie unausrottbar ist und daß man deswegen für sie nicht zu fürchten brauche. *Helmut Schelsky* konnte im Blick auf die Bundesrepublik Deutschland sogar den Nachweis erbringen, daß sich die in den Jahren von 1933 bis 1945 bedrohte, mißbrauchte und dezimierte Familie gerade in der Zeit nach 1945 — also in der Epoche schwerster Krisen und tiefster Erschütterungen — „als die einzig wirksame Stabilisierungs- und Wiederbelebungsgruppe überhaupt“ [6] bewährt hat. Auch kann niemand darüber hinwegsehen, daß die Familie im Bewußtsein der Menschen immer noch einen hohen Wert darstellt.

Gleichwohl bleibt die Frage bestehen, welche Chance zumal die *Kleinstfamilie* in der industriellen Welt auf die Dauer haben wird; sie bleibt deswegen bestehen, weil die Kleinstfamilie ihr Weiterleben in der vom Markt bestimmten Industriekultur mit einem Höchstmaß an Funktionsverlust erkaufen muß und weil darüber hinaus die Glieder der Familie fortwährend vor die Wahl zwischen ihrem von der Gesellschaft gewährten individuellen Glück und dem Glück der Familiengemeinschaft gestellt sind. Der viel beklagte Funktionsverlust bedeutet immer auch Ablenkung der Familienglieder nach außen. Die Tatsache, daß die Ehegatten in der BRD sich zunächst im Durchschnitt 2,5 Kinder wünschen und daß nach der ersten Geburt die Wunschzahl auf 1,8 sinkt, hat sicherlich nicht nur wirtschaftliche Gründe. Im *marktbestimmten Sozialsystem* rangiert die Familie nicht als primäres Zielgut. Wer sich in der Gegenwart für die Ehe entscheidet, hat sich damit noch nicht für die Familie entschieden. Die Entscheidung für die Ehe bringt durchaus gesteigerte wirtschaftliche Möglichkeiten mit sich, nicht aber die Entscheidung für die Familie, d. h. für die Geburt eines Kindes.

Trennung von Familie und Ehe

Die Tatsache, daß sich für den verheirateten Mann durch die Berufstätigkeit der Frau neue wirtschaftliche Möglichkeiten eröffnen, während die Gründung einer Familie im Sozialsystem der Industriekultur sich als *Engpaß* darstellt, und zwar vor allem in wirtschaftlicher Hinsicht, hat sich längst auch im allgemeinen Bewußtsein niedergeschlagen. Ehe und Familie treten mehr und mehr auseinander. Hinzu kommt die Emanzipation der Geschlechtsliebe von der Ehe. „Die sexuellen Beziehungen lassen sich heute beschreiben als ihre Vergesellschaftung auf Grund der Selbstnormierung der Gesellschaft.“ [7] Geschlechtsliebe, Ehe und Familie gehören nicht mehr selbstverständlicherweise zusammen. Obgleich der Beginn einer Ehe an sich nichts mit der Gründung einer Familie zu tun hat, weil zur Familie außer den Ehegatten mindestens noch ein Kind gehört, so waren doch Ehe und Familie in der Wirklichkeit normalerweise nie voneinander getrennt: Wer eine Ehe geschlossen hat, hat sie geschlossen im Blick auf die Familie. In der Familie fanden nicht nur die Kinder, die aus der Ehe hervorgingen, ihren Stand, sondern auch die Ehegatten. Dieses Verständnis von Ehe und Familie kann in der Gegenwart nicht mehr vorausgesetzt werden. „Die moderne Individualkultur hat sich . . . ein ausgesprochenes individualistisches Eheideal geschaffen. Dies muß aber unvermeidlich in einen gewissen Gegensatz zur Familie rücken.“ [8]

Das Auseinandertreten von Ehe und Familie ist durchaus auch bereits statistisch erfaßbar: Im Zeitraum von 1964 bis 1971 „wurde die Familienbildung verzögert, das heißt, die Geburt des ersten Kindes erfolgte 1971, wenn auch geringfügig, nach etwas längerer Dauer der Ehe als 1964 . . .“ (Hermann Schubnell). Charakteristisch ist die zunehmende Emanzipation der Ehe von der Familie insbesondere für die moderne Großstadtkultur.

Man kann diesen Trend unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Man kann mit René König dafür plädieren, daß man den tiefen Unterschied zwischen Familie und Ehe erkennt und bewußtmacht, um dadurch zu verhindern, „daß der überspitzte individualistische Geist der Moderne, wie er sich unter anderem auch in ihrem Eheideal ausspricht, in die Familie eindringt, wo er nur negative Wirkungen erzielen kann“ [9]. Man kann aber auch die Frage stellen, ob Ehegatten, die über die emanzipierte Geschlechtsliebe und über die für alle modischen Strömungen anfällige Ehe den Weg zur Familie finden müssen, die Kräfte in die Familie einbringen werden, die ohne weiteres über eine egoistische Familienplanung hinausführen. Man muß so fragen, weil nach dem übereinstimmenden Urteil der Fachleute eine intakte Familie mehr denn je not tut — im Interesse der zweiten Geburt des Menschen.

Die Familie und die zweite Geburt des Menschen

„. . . Zeugung und Aufzucht der Nachkommenschaft ist bei der Menschenfamilie nicht das Ganze, wie man allein daraus ersehen kann, daß beides prinzipiell auch außerhalb der Familie möglich ist. Wohl aber bildet die Familiengruppe die erste Stufe, auf der sich der Aufbau der sozial-kulturellen Persönlichkeit des Menschen vollzieht.“ [10] Das spezifische Werk der Familie ist die Entfaltung des Menschen zum sittlichen Wesen, zur Persönlichkeit. Gegenüber der bloß physischen Existenz ist die sittliche Existenz so sehr etwas Neues, daß man die Entfaltung des Menschen zum sittlichen Wesen nicht mit Unrecht als zweite Geburt bezeichnet hat. Sie wird bewirkt durch

die der Familie eigene Gruppensolidarität, die die Glieder der Familie in den letzten Tiefen ihres Menschseins beansprucht und dadurch formt.

Es gibt keinen Grund, diese *Familiensolidarität*, die *Helmut Schelsky* eindrucksvoll aufgewiesen hat[11], in ihrer Bedeutung *für das Werden des Menschen zur sittlichen Persönlichkeit* abzuschwächen. Wohl aber muß bezweifelt werden, daß die bis in die letzten Tiefen des Menschseins hinabreichende Familiensolidarität durch die zunehmende Desintegration der Familie nicht beeinträchtigt wird. Als besonders desintegrierend muß die fortschreitende Einbeziehung der Frau in die moderne Arbeitswelt angesehen werden. Negative Auswirkungen auf die Familiensolidarität sind von der Berufstätigkeit der Frau vor allem deswegen zu erwarten, weil das dem Marktprinzip folgende generative Verhalten der Ehegatten einerseits zu einer konsequenten Begrenzung der Kinderzahl führt, anderseits aber diese sehr begrenzte Kinderzahl den Frauen die Möglichkeit eröffnet, sich neben den familiären Aufgaben noch einer Aufgabe außerhalb der Familie zuzuwenden und berufstätig zu sein. Mit anderen Worten: Durch die Berufstätigkeit der verheirateten Frau wird die Familie schutzlos dem Marktprinzip ausgeliefert.

Zunächst ist auf die physische Mehrbelastung der Frau hinzuweisen. Man darf nicht erwarten, daß sie der Eigenart der Familie, die als primäres System den ganzen Menschen beansprucht, förderlich ist. Mehr Beachtung freilich verdient die *Konkurrenz der Ethosformen*, der die Frau im Beruf ausgesetzt ist. Zum Verständnis dessen, was damit gemeint ist, muß von der Erkenntnis ausgegangen werden, daß alle Ethosformen der praktischen Geltung des Prinzips der Gegenseitigkeit unterworfen sind, wie *A. Vierkandt* einsichtig gemacht hat[12]. Das bedeutet: Sobald sich herausstellt, daß die verheiratete Frau, die im Dienst an ihrer Familie aufgeht, gegenüber der verheirateten Frau, die ganz im Berufsleben steht, gesellschaftlich ins Hintertreffen gerät, verliert notwendig auch das Familienethos an Anziehungs- und Überzeugungskraft — in der Gruppe der verheirateten Frauen sowohl als auch in der gesamten Gesellschaft. Das Familienethos mit dem ihm eigenen Interesse am Menschen und seiner Entfaltung weicht dem Ethos der Leistung. Gemäß diesem Ethos entscheidet nicht der Dienst am Leben über das gesellschaftliche Prestige der Frau, sondern ihre Tüchtigkeit in dem vom Marktprinzip geprägten Sozialsystem. Wie insbesondere die Diskussion um den § 218 StGB gezeigt hat, ist das Interesse auch der verheirateten Frauen an dem durch Berufstätigkeit erreichbaren Prestige bereits so ausgeprägt, daß es als Argument gegen die Beibehaltung der geltenden Abtreibungsverbote ins Feld geführt werden konnte.

Zeitlich gesehen, wird der Dienst am Leben im Dasein der berufstätigen Frau notwendig zur bloßen Episode; zufolge dem allgemeinen Bewußtsein wird er vom Wesen der Frau genauso getrennt, wie die Ehe von der Familie losgelöst wird. Wer von der Frau noch erwartet, daß sie Mutter wird, ergeht sich in Vorstellungen, die aus einer vergangenen Epoche stammen, und mutet ihr etwas zu, was ihr unter den gegebenen Verhältnissen nicht mehr selbstverständlicherweise zugemutet werden darf. Denn „jede Zeit", so schrieb vor nicht allzu langer Zeit *Liselotte Funke*, „hat ihre Gegebenheiten. Die unsrige ist anders als alle früheren gekennzeichnet von der Isolierung des Menschen, von seiner wachsenden Anonymität, einer Gesellschaft, die von Kindern nichts wissen will, von Rationalität, Leistungsdruck und wachsenden Erkenntnissen der Kleinkindforschung. Dies alles ist vor einer Frau aufgetürmt, wenn sie ein Kind erwartet."[13] Unter der Last solcher Sorgen habe die Frau im Lauf der Diskussion um den Abtreibungsparagraphen zu dem Slogan „Mein Bauch gehört mir" ihre Zuflucht genommen. „Wenn Frauen", so interpretieren *Walter* und *Ruth-Eva Schulz*, „sich heutzutage so ausdrücken müssen, als ob sie über ihren Bauch entscheiden wollen, so ist das eine Reduktion aller Konditionen des Lebens auf den Mutterleib, in der sich bereits die katastrophale Verlassenheit vieler werdender Mütter rückspiegelt"[14].

An eben diese werdenden Mütter richtet sich nun aber vor allem der Anspruch, sich um der Familiensolidarität willen in den letzten Tiefen ihres Menschseins zu engagieren. Zwar obliegt die Elementargestaltung des Menschen zur sozial-kulturellen Persönlichkeit der ganzen Familie, aber der überwiegende Teil dieser Aufgabe fällt doch der Mutter zu, wenn es richtig ist, daß „in der frühen Kindheit Lebensvertrauen und innere Sicherheit"[15] gestiftet werden müssen, wenn sie überhaupt eingeübt werden können. Es drängt sich der Gedanke auf, daß die Frau, die um ihrer Identität willen beruflich etwas zu leisten sich genötigt sieht, durch das, was die zweite Geburt des Menschen von ihr fordert, überfordert ist.

Das geschrumpfte Erfahrungsfeld der Kleinfamilie

Um die Belastung der Frau in verantwortlichen Grenzen zu halten, werden ihr im Normalfall nur zwei Kinder zugemutet, aber diese begreifliche Maßnahme geht zu Lasten der Leistungsfähigkeit der Familie als jener Gruppe, der primär die Entfaltung des Menschen zur sozial-kulturellen Persönlichkeit aufgetragen ist. „Wo mehr Personen in einer Familiengruppe zusammenleben, da vervielfachen und verdichten sich die Beziehungen. Zugleich ist auch der materielle Aufwand im Haushalt ein größerer, so daß sich die Festigkeit der Gruppe durch die Festigkeit des Betriebes verdoppelt, der zu ihrer Erhaltung notwendig ist. Schließlich bauen sich Familientraditionen auf mit gemeinsamem Erinnerungsschatz, gemeinsamen Gewohnheiten, gemeinsamen Wertvorstellungen und gemeinsamen Sprechweisen, . . . die allesamt zur Verfestigung der Gruppe beitragen. Und von dieser Festigung wird dann

auch der einzelne profitieren, indem ihm aus dem Gruppenleben der Familie Verhaltensregeln zuwachsen, die ihm die Orientierung selbst in schwierigen Situationen erleichtern." [16]

Selbstverständlich kann der Hinweis auf diese soziologische Einsicht nicht bedeuten, daß die Möglichkeiten der Familie auf die Elementargestaltung des Menschen zur sittlichen Persönlichkeit in Quantitäten angebbar sind, aber es darf doch auch nicht der Vorstellung Raum gegeben werden, als ob die Qualität der Familiensolidarität von der Größe der Familie gänzlich unabhängig wäre. Die Größe der Familie wird nur dann bedeutungslos, wenn man die Entfaltung des Menschen zum sittlichen Wesen auch ohne Erfahrung von Krankheit, Schuld, Leid, Sorge, Entfremdung, Enttäuschung und Tod für möglich hält. In der Kleinstfamilie sind solchen notwendigen Erfahrungen nicht nur insofern Grenzen gesetzt, als sich mit der geringen Zahl der Familienglieder auch die realen Möglichkeiten, die Brüchigkeit menschlicher Existenz zu erfahren, verringern, sondern auch insofern, als nur ganz wenige menschliche Reaktions- und Verhaltensweisen in das Ganze der Familiensolidarität integriert zu werden brauchen, was gewiß nicht zu ihrer Festigung beiträgt. Ob dieser Mangel durch den Vorgang der Entinnerlichung des Familienlebens, wozu auch das Verschwinden der religiösen Atmosphäre zu zählen wäre [17], ausgeglichen wird, muß angesichts der keineswegs im Abnehmen begriffenen Zahl derer, die durch die Familie nicht mehr reparable psychische und moralische Schädigungen erleiden, bezweifelt werden. Dazu kommt die unbestreitbare Tatsache, daß die durch das Marktprinzip erzwungene Kleinstfamilie die menschliche Lösung nicht weniger Probleme unmöglich macht. „Ein Beispiel dafür ist der ungeklärte Platz des alten Menschen in Familie und Gesellschaft." [18]

Spärliche Bedingungen für eine anspruchsvolle Zukunft

Die These vom generativen Verhalten der Ehegatten im Industriezeitalter wird durch die Fragen der Sozialethik nicht erschüttert. Deswegen sind aber die Fragen der Sozialethik nicht ohne Berechtigung. Ihre Berechtigung leitet sich ab aus der Erkenntnis, daß das feststellbare generative Verhalten der Ehegatten — auch in der BRD — Symptom einer Bewegung ist, von der das ganze soziale System, in dem wir leben, betroffen ist, vor allem die Familie. Aber nicht diese Bewegung als solche ist es, der die Sozialethik ihre Aufmerksamkeit zuwenden muß, sondern die Tatsache, daß diese Bewegung im Zeichen des totalitären Marktprinzips geschieht. Die soziologische Feststellung, daß das so ist, ist noch nicht die Rechtfertigung dafür, daß das so sein muß.

Es scheint, daß diese Tatsache zu wenig Beachtung findet, sonst würde man wohl dem Marktprinzip nicht einfach nur die isolierte, weil gesellschaftlich desintegrierte, Person entgegensetzen und im übrigen hoffen, daß unter dem Einfluß des individualistischen Prinzips aus der Ehe, die bisher als „gesetzlich geregelte Vereinigung der Ehegatten zum Zweck der Kinderzeugung und Kinderaufzucht" verstanden wurde, eine „zwischen selbstverantwortlichen Personen *wirkliche* Gemeinschaft" entstehen würde, der, weil „auf den Selbstwert der Person im Sinne des Christentums" begründet, „alle Einrichtungen der Ehe wie auch der Familie dienstbar gemacht werden". Was berechtigt eigentlich zu dieser Hoffnung? Man muß diese Frage deswegen stellen, weil die Bedingungen für diese ganz und gar sittliche Gemeinschaft doch recht spärlich sind. Ist es noch realistisch, das Entstehen dieser sittlichen Gemeinschaft, die „den Menschen voll und ganz umfaßt", „von den biologischen Funktionen über die seelischen Tiefenstrukturen . . . bis in die höchsten geistigen Ordnungen" reicht, „im strengen Sinn eine Gemeinschaft des ganzen Lebens ist" und „sich vor allem als ‚einträchtiges Zusammenwirken' mit gegenseitiger Treue und Beistandspflicht ausdrückt" [19], von der Wirksamkeit des individualistischen Prinzips und vom Gesetz des Marktes zu erwarten, nachdem doch Individualismus und Markt die sekundären Systeme fördern?

Die Familie der Zukunft, wie René König sie beschreibt und wie sie allenthalben für notwendig erachtet wird, bedarf zu ihrer Entstehung und Existenz 1. eines *Sinnhorizontes,* in dem die Entfaltung des Menschen zur sittlichen Persönlichkeit als sittliche Grundforderung plausibel wird, und 2. eines *Sozialsystems mit subsidiärer Struktur,* das familienpolitische Maßnahmen nach Maßgabe des Subsidiaritätsprinzips vorsieht und ermöglicht. Diese Forderungen sind nicht im Namen des Geburtenrückgangs zu erheben, sondern im Namen des Menschen, der nicht so sehr den Sachzwängen des Marktgeschehens ausgeliefert werden darf, daß ihm als Raum für die Entfaltung seiner selbst zur sozial-kulturellen Persönlichkeit nur noch die Kleinstfamilie zur Verfügung steht und verantwortbar erscheint.

[1] *G. Mackenroth,* Bevölkerungslehre, in: Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde. Düssedorf - Köln 1964, 71. [2] Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1967, 115 f. [3] Vgl. Die geheimen Verführer. Der Griff nach dem Unbewußten in jedermann. Frankfurt - Berlin - Wien 1971. [4] Family and Civilization. London 1947. [5] Zit. nach *P. Juviler,* Art. Familie, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft II 394. [6] Ebd. 398. [7] *K. Dörner,* Sexuelle Partnerschaft in der Industriegesellschaft, in: Die Sexualität des Menschen. Handbuch der medizinischen Sexualforschung. Stuttgart 1971, 174. [8] *René König,* Soziologie der Familie, in: Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde. Düsseldorf - Köln 1964, 125. [9] *René König,* a. a. O. 126. [10] *René König,* a. a. O. 145. [11] Siehe *H. Schelsky,* Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Stuttgart 1955. [12] Vgl. *Werner Schöllgen,* Art. Grenzmoral, in: StL[6] III 1016. [13] Die Möglichkeiten einer rechtlichen Regelung, in: Das Abtreibungsverbot des § 218 StGB. Eine Vorschrift, die mehr schadet als nützt. Neuwied und Berlin 1971, 145 f. [14] Ebd. 158. [15] *Liselotte Nold,* Die Stellung der Familie in der heutigen Gesellschaft, in: Das neue Bild der Ehe. München 1969, 119 [16] *René König,* a. a. O. 149. [17] Vgl. *H. Schelsky,* a. a. O. 266 ff. [18] *Liselotte Nold,* a. a O. 119. [19] *René König,* a. a. O. 141.

Die Kirche und die politische Ordnung

Ein Arbeitspapier aus der Gemeinsamen Synode

Am 27. Februar 1973 wurde in München seitens des Sekretariates der Synode und der zuständigen Sachkommission das Arbeitspapier der Synodenkommission V über „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft" der Öffentlichkeit übergeben. Es handelt sich um das bisher erste veröffentlichte Arbeitspapier der Synode, sein Wortlaut findet sich in „Synode" 1/1973. Das Papier behandelt in vier Hauptstücken und in einem kurzen Schlußteil über die einschlägigen Konzilsaussagen über das Verhältnis Kirche und Staat die wesentlichen Grundfragen, die heute im Bezug auf Kirche, Staat und Gesellschaft diskutiert werden, und erläutert und präzisiert in der Hauptsache den politischen Auftrag der Kirche als Beitrag zum Gesamtwohl der staatlich geordneten Gesellschaft. Teil A enthält einige grundsätzliche Ausführungen über die Kirche als politischen Faktor und über den Inhalt und Umfang des politischen Auftrags der Kirche und ihrer Glieder. Teil B ist speziell dem Verhältnis Kirche, Staat und Gesellschaft in der Bundesrepublik gewidmet. Teil C befaßt sich mit dem Verhältnis der Kirche und der Christen gegenüber den politischen Parteien und begründet das Prinzip der Eigenständigkeit kirchlichen Wirkens im heutigen Staat. Teil D handelt von der Finanzierung der kirchlichen Aufgaben. Die Kirchensteuer bzw. das Eintreibungsverfahren der Kirchenbeiträge durch den Staat, seine Rechtfertigung durch Gegenüberstellung von Vor- und Nachteilen, ist das Kernthema dieses Teiles. Während es sich hier nur mit Einschränkung um Fragen des Gesellschaftsbezuges der Kirche bzw. um deren politische Aufgaben handelt (in der Hauptsache sind dies eher innerkirchliche Probleme mit staatskirchenrechtlicher Komponente), scheinen uns die aktuellen Fragen mit politisch-gesellschaftlichem Bezug vornehmlich in den Teilen B und C zu liegen. Wir dokumentieren deshalb diese beiden Mittelstücke im Wortlaut. Auf das Dokument als Ganzes werden wir noch zurückkommen.

Das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland

Das Verhältnis von Staat und Gesellschaft zueinander hat sich seit der Gründung der Bundesrepublik erheblich gewandelt und bildet auch heute noch den Gegenstand einer breiten öffentlichen Erörterung. In sie wird auch die Stellung der Kirche einbezogen.

Daher sollen nachstehend einige Überlegungen angestellt werden

— über die Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft (Abschnitt I) und
— über die verfassungsrechtliche Stellung der Kirchen (Abschnitt II).

Vorweg kann festgestellt werden:
Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland sind freie Kirchen in einem demokratischen Gemeinwesen und in einer pluralen Gesellschaft.

I. Zum Verhältnis von Staat und Gesellschaft

1. Eine wirklichkeitsgerechte Lagebeschreibung darf nicht nur in überkommener Weise „Staat" — Bund, Länder und Gemeinden — und „Kirche" in den Blick nehmen. Sie muß vielmehr Staat und Kirche auch in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft sehen.
Weder das vordemokratische Modell einer scharfen Trennung von Staat und Gesellschaft noch die Vorstellung von einer Identität von Staat und Gesellschaft entsprechen der heutigen politischen Realität.

2. Es wird heute stärker gesehen, daß der Staat nicht um seiner selbst willen da ist, sondern um der Menschen und ihrer Gruppierungen willen. Unser Staat ist Sozialstaat, den die Aufgabe der allgemeinen Daseinsvorsorge für seine Bürger kennzeichnet, bei deren Erfüllung er auf die gesellschaftlichen Kräfte angewiesen ist. Diese Daseinsvorsorge umfaßt vom Staat her gesehen nicht nur die materielle Daseinsvorsorge. Sie umfaßt auch die geistige Daseinsvorsorge, also Erziehung, Bildung und Kunstpflege bis hin zur Ermöglichung und Förderung der Verwirklichung des „religiösen Interesses" der Bürger, das in den Kirchen und Religionsgemeinschaften seine gesellschaftliche Gestalt angenommen hat.

3. Der Staat unseres Grundgesetzes ist ein freiheitlicher Rechtsstaat. Dieser schützt neben der Freiheit seiner Bürger und den Gruppierungen in besonderem Maße durch Art. 4 und Art. 140 des Grundgesetzes das Grundrecht des einzelnen und der Religionsgemeinschaften auf Religionsfreiheit sowie das kirchliche Recht auf Eigenständigkeit und Selbstbestimmung.

4. Die sozialstaatliche und freiheitlich-rechtsstaatliche Grundordnung unserer Verfassung ist kein für alle Zeiten gesicherter Besitz. Sie muß sich stets von neuem in der Wirklichkeit bewähren und weiterentwickelt werden. Sie wird gefährdet sowohl durch mangelnde Bereitschaft zu notwendigen Reformen als auch durch gesellschaftliche Gruppen, die sie beseitigen und durch extremistisch-utopische Lösungen ersetzen wollen.

II. Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Grundgesetz

1. Vor dem Hintergrund des heutigen Demokratie-, Gesellschafts- und Freiheitsverständnisses erweist sich das Staat-

Kirche-Verhältnis des Grundgesetzes als ein Ergebnis historisch-praktischer Vernunft, das durchaus moderne Züge trägt. Es vermeidet aufgrund eines langen Ausgleichsprozesses extreme Lösungen. Es verbindet grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche mit öffentlich-rechtlicher Anerkennung und sachorientierter Zusammenarbeit. Es ist gekennzeichnet durch weltanschauliche Neutralität des Staates im Sinne der „Nichtidentifikation" mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft, ebenso aber auch durch staatliche Förderung der Religionsgemeinschaften auf verschiedenen Gebieten in Anerkennung ihres Dienstes an der Gesellschaft. Jede Überbetonung einer dieser zahlreichen Komponenten verzerrt das System und zerstört seine Ausgewogenheit.

2. Daß dieses Staat-Kirche-System des Grundgesetzes den Erfordernissen eines freiheitlichen und geordneten Zusammenlebens in einem demokratischen und sozialen Gemeinwesen weitgehend gerecht wird und insbesondere einem gelegentlich geforderten System der kompletten Trennung von Staat und Kirche vorzuziehen ist, zeigt sich auch an neueren Parallelentwicklungen in anderen Ländern der westlichen Welt.

Angesichts der Realitäten schwächt sich die radikale Trennung von Staat und Kirche in den USA zu einem „kooperativen Separatismus der Kirche und des Staates" (Murray) ab und in Frankreich zu einer „vertrauensvollen Zusammenarbeit des Staates und der Kirche innerhalb der Trennung" (Chélini). Diese Entwicklung ist ein Beweis für die Richtigkeit der schon vor dem 1. Weltkrieg ausgesprochenen Kennzeichnung der extremen Trennungsideologie als einer „Zauberformel der Theorie", die sich in der Praxis nicht durchhalten läßt; und zwar vor allem deshalb nicht, weil derselbe Mensch in der Regel zugleich Staatsbürger und Kirchenmitglied ist.
Aber nicht nur in diesen „Trennungsländern" zeigt sich eine Abschwächung extremer Positionen; auch in Ländern des sog. Staatskirchentums — wie etwa in Skandinavien und Spanien — beginnt man die enge institutionelle Verflechtung von Staat und Kirche abzubauen.

Im Blick auf diese „Erosion der Extreme" kann man demnach feststellen, daß das System des Grundgesetzes als ein System der Mitte im wesentlichen vernünftig ist.

3. Die Parallelentwicklungen des Staat-Kirche-Systems in anderen Ländern der westlichen Welt sind nicht nur „atmosphärischer" Natur, sondern zeigen sich in Lösungen bestimmter Sachfragen, die den in der Bundesrepublik bestehenden vergleichbar sind.

a) In der Bundesrepublik ist die Freiheit kirchlichen Wirkens nicht nur durch die grundgesetzliche Garantie der Religionsfreiheit und der kirchlichen Selbstbestimmung gewährleistet, sondern auch durch eine Reihe konkreter verfassungsrechtlicher, staatskirchenvertraglicher und gesetzlicher Bestimmungen (z. B. institutionelle Garantie des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen; Qualifizierung der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts; Besteuerungsrecht; Zulassung der Seelsorge in Bundeswehr, Krankenhäusern, Strafanstalten und anderen öffentlichen Anstalten; Garantie der katholisch-theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten; Recht der Kirche, philosophische und theologische Hochschulen, Priesterseminare und Konvikte zu errichten; Repräsentanz der Kirchen in Rundfunk und Fernsehen).

b) In den Ländern, die ursprünglich durch eine krasse Trennung von Staat und Kirche oder durch das System des Staatskirchentums gekennzeichnet waren, zeigt sich eine vielfältige, aber nur beispielhaft aufzuzeichnende Entwicklung in Richtung auf das Staat-Kirche-System der Bundesrepublik. So kam man in Frankreich schon bald nach den „Trennungsgesetzen" von 1904 zu der Erkenntnis, daß die Einführung der Militär- und Anstaltsseelsorge ein Postulat der Religionsfreiheit sei. In jüngster Zeit wurde aus den gleichen Erwägungen der Religionsunterricht an den staatlichen Grundschulen zugelassen. Das sog. „Gesetz Debré" fand einen Modus für die Finanzierung der Privatschulen, die zum weit überwiegenden Teil in der Trägerschaft der katholischen Kirche sind.
In der Schweiz und in Österreich — die ebensowenig wie die Bundesrepublik ein radikales Trennungssystem oder ein Staatskirchentum kennen — zeigen sich zahlreiche Parallelen zur Lage in der Bundesrepublik. Man sieht auch dort die Bereitstellung einer das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften hinreichend berücksichtigenden Rechtsordnung — eben das „Staatskirchenrecht" — nicht lediglich als „Komfort" an, auf den man verzichten kann, sondern angesichts des religiösen Bedürfnisses der Menschen als zwingendes Erfordernis einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung.

Mittel und Wege zur Erfüllung des politischen Auftrags der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland

Wie sich Inhalt und Umfang des politischen Auftrags der Kirche nicht für alle Zeiten und alle Länder einheitlich bestimmen lassen, so sind auch die Möglichkeiten zu seiner Verwirklichung verschieden.
Von den Wegen und Mitteln, die heute für die Wahrnehmung der politischen Verantwortung durch die ganze Kirche und den einzelnen Christen bestehen, sind einige Gegenstand einer verbreiteten öffentlichen Diskussion.
Dabei geht es
— um das Verhältnis der Kirche und der Christen zu politischen Parteien (Abschnitt I) und
— um das eigenständige Wirken der Kirche im heutigen Staat (Abschnitt II).

I. Zum Verhältnis der Kirche und der Christen zu den politischen Parteien

Für den politischen Auftrag der Kirche ist von besonderem Gewicht ihr Verhältnis zu den politischen Parteien, denen das Grundgesetz eine bedeutende Funktion im Leben des Staates ausdrücklich zuweist.

1. Parteien haben im demokratischen Prozeß vor allem die Aufgabe, gesellschaftliche Bedürfnisse aufzugreifen, Ideen zur Gestaltung des sozialen Lebens zu entwickeln und bei der politischen Willensbildung des Volkes und der staatlichen Organe sowie der Auswahl der politischen Führungskräfte mitzuwirken. So nehmen sie eine Vermittlungsfunktion zwischen ge-

sellschaftlicher Wirklichkeit und staatlichen Entscheidungsorganen wahr.

2. Im Lauf der Geschichte war die Haltung der Parteien zur Kirche und zu ihrem Öffentlichkeitsauftrag unterschiedlich. Wenn in Programm und Praxis der Parteien in Bund, Ländern und Gemeinden die religiöse und die gesellschaftliche Legitimation der Kirche von allen Parteien gleichermaßen anerkannt wäre und Übereinstimmung in den Grundwerten bestünde, könnte die Kirche zu den konkurrierenden politischen Richtungen ein gleich nahes Verhältnis haben (Äquidistanz).
Ist die gesellschaftliche Legitimation der Kirche selbst Gegenstand des Parteienkampfes oder besteht mit einzelnen Parteien keine Übereinstimmung in den von der Kirche für grundlegend gehaltenen Anliegen, dann ergibt sich von selbst eine differenzierte Nähe oder Ferne zu den Parteien. Deshalb haben es die Parteien weitgehend auch selbst in der Hand, ihr Verhältnis zur Kirche zu bestimmen.

3. Da die Kirche ihre politischen Aufgaben heute im Detail zurückhaltender umschreibt und seltener „Rezepte" anbietet, hat sie den Weg zu einer Äquidistanz erleichtert. Trotzdem wird sich diese Äquidistanz nicht ein für allemal herstellen lassen. Das Verhältnis von Kirche und politischen Parteien bleibt variabel: Es ist abhängig vom Grad der Gemeinsamkeit im Erstreben humaner Grundwerte und vom Maß der Verwirklichung des kirchlichen Freiheitsraumes.

4. Nach 1945 sind in Deutschland Parteien entstanden, die in ihr Programm die Verwirklichung christlicher Grundsätze aufnahmen und in denen sich überwiegend Christen organisierten. Daher bestehen auch engere Beziehungen der Kirche zu diesen als zu anderen Parteien.
Seit Gründung christlicher Parteien im 19. Jahrhundert hat sich zwar das Band zwischen Kirche und Partei gelockert. Das hängt einerseits mit dem gewandelten Selbstverständnis und der größeren Anerkennung der Kirche im demokratisch verfaßten Staat zusammen. Es ist andererseits die Folge der programmatischen Breite der christlichen Parteien, die heute — stärker als die früheren Konfessionsparteien — ihre Aufgabe in der umfassenden Gestaltung aller politischen Bereiche sehen und nicht mehr überwiegend in Kirchen-, Kultur- und Sozialpolitik. Die heutigen christlich-demokratischen Parteien unterscheiden sich von ihren Vorläufern auch durch ihre Zusammensetzung aus Mitgliedern verschiedener Konfessionen und ihre Offenheit für Nichtchristen.
Die Breite des politischen Engagements christlicher Parteien entspricht auch den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, das dem einzelnen Christen seine größere Eigenverantwortung neu bewußtgemacht und seine Berufung zur Gestaltung der Welt in der ganzen Vielfalt der Sachbereiche besonders betont hat.

5. Wie sich die Aussagen der Kirche über die gesellschaftliche Ordnung grundsätzlich an alle richten, so muß die Kirche auch im Politischen die Zusammenarbeit mit allen Kräften suchen, die unsere demokratisch-rechtsstaatliche Ordnung tragen und weiterentwickeln wollen. Diese Zusammenarbeit kann es für die Christen notwendig machen, die Verfolgung legitimer kirchlicher Interessen zurückzustellen, wenn sonst durch Zersplitterung der Kräfte die Demokratie gefährdet oder das Gemeinwohl beeinträchtigt würde. Denn je mehr Freiheit und Recht in Gefahr sind, desto weniger Gewicht haben Differenzen zwischen solchen politischen und gesellschaftlichen Gruppierungen, die selbst noch auf dem Boden der Demokratie stehen. Es geht der Kirche und dem Christen in der Politik um gesamtgesellschaftliche Diakonie und nicht um eine enge Interessenvertretung.

6. Die doppelte Bewegung kirchlicher Weltzuwendung und zunehmender allgemeinpolitischer Breite der Programme überkonfessioneller christlicher Parteien bedeutet nicht, daß die wechselseitige Verbindung zwischen Kirche und christlicher Partei verlorengeht. Sie verlagert sich jedoch aus dem Verhältnis zweier Institutionen zueinander stärker in die Sphäre eines beratenden, helfenden und mahnenden Zwiegesprächs zwischen Vertretern der Kirche und christlichen Politikern. Gerade eine Partei, die sich christlich nennt, muß das Wächter- und Hüteramt der Kirche gegenüber dem politischen Leben im ganzen und dem Verhalten des christlichen Politikers im einzelnen anerkennen, auch wenn es nicht bequeme Unterstützung politischer Ziele verheißt, sondern kritisches Messen von Programm, Persönlichkeit und Praxis an den Normen christlicher Ethik einschließt und daher auch als Belastung empfunden werden kann.

7. Die Kirche ist zur Zusammenarbeit mit Parteien bereit, die nicht die christliche Selbstverpflichtung im Parteinamen zum Ausdruck bringen. Auch in den Programmen dieser Parteien finden sich Aussagen und Ziele, die auf menschlichen Grundwerten beruhen, in denen Übereinstimmung mit den Lehren der Kirche besteht.

Einmal bedeutet das Führen der Bezeichnung „christlich" im Parteinamen nicht, daß nur eine solche Partei christliche Grundsätze berücksichtigt. Ebensowenig bedeutet ja das Wort „sozial" oder „demokratisch" im Parteinamen, daß nicht auch andere Parteien soziale oder demokratische Ideen zu verwirklichen suchen. Zum anderen besteht eine Pflicht der Kirche, auch diesen Parteien gegenüber ihr politisches Mandat wahrzunehmen. Sie muß allen Parteien, die das wünschen, ihr beratendes, helfendes und mahnendes Zwiegespräch anbieten. Dies macht gegebenenfalls auch Kritik an einer ganzen Partei erforderlich, die der Kirche nicht mit dem Argument verwehrt werden darf, sie bevorzuge dadurch andere Parteien.

8. Es gibt auch Parteien, denen die Kirche ablehnend gegenüberstehen und vor denen sie warnen muß. Das sind solche, die ihr Parteiprogramm auf antichristliche, inhumane ideologische Grundsätze stellen und den politischen Auftrag der Kirche als Ganzes bekämpfen sowie die verfassungsrechtliche Grundordnung gewaltsam beseitigen wollen.

9. Angesichts der Bedeutung der Parteien für die Gestaltung des politischen und staatlichen Lebens sowie der Pflicht des Christen zum Dienst an der Welt sind ein größeres parteipolitisches Engagement der Gläubigen und die Bereitschaft erforderlich, Verantwortung in Staat und Kommune zu übernehmen. Mitgliedschaft und Mitarbeit in einer Partei können im demokratischen Staat zur Pflicht werden, wenn eine Lage eingetreten ist, in der außerhalb der Parteien die Weltverantwortung des Christen im politischen Bereich nicht wirksam wahrgenommen werden kann. Bei der Entscheidung über den Parteibeitritt wird sich der Christ nach dem Maß der Offenheit

einer Partei für christliche Wertvorstellungen richten und danach, ob er eine Chance hat, das Handeln der Partei im christlichen Sinn zu beeinflussen.

10. Ein Christ darf aber auch als Parteimitglied nie das Machtinteresse und die Funktionsfähigkeit seiner Partei über die Interessen des Gemeinwohls stellen. Neben seiner sachlichen Mitarbeit ist er daher auch zu parteiinterner und notfalls öffentlicher Kritik an Personen, Programmen und Praktiken verpflichtet.
Die Christen in allen Parteien haben außerdem die Pflicht, für Toleranz, Mäßigung und Kompromißbereitschaft einzutreten, da ohne diese Tugenden das Fundament des Staates gefährdet und radikalen, undemokratischen Kräften Vorschub geleistet wird.
Die Kirche ihrerseits muß sich bemühen, die im politischen Leben tätigen Christen zu selbstloser, gerechter und maßvoller Machtausübung anzuhalten, gleichgültig, welcher Partei sie sich angeschlossen haben.

11. Auch eine stärkere Mitarbeit der Christen in politisch und gesellschaftlich bedeutsamen Verbänden und Vereinigungen sowie den Massenmedien ist dringend erforderlich. Diesen Gruppen und Einrichtungen kommt im Bereich der Meinungsbildung und der Einflußnahme auf die staatlichen Entscheidungsorgane eine ähnliche Funktion zu wie den Parteien.
Da die Mitglieder der Verbände und Vereinigungen zum Teil in dieser, zum Teil in jener Partei mitwirken, können sie über ihre sonstigen Aufgaben hinaus auch eine wichtige Vermittlerrolle übernehmen, die angesichts der zunehmenden Polarisierung der konkurrierenden Parteien ein besonderes Anliegen des Christen ist.

II. Eigenständiges Wirken der Kirche im heutigen Staat

1. Aus dem Auftrag der Kirche ergibt sich für sie die Verpflichtung zu starkem sozialem Engagement. Die darauf beruhende Arbeit der Kirche erfaßt etwa den Bildungssektor ebenso wie die vielfältigen sozialen Aufgaben in unserer Gesellschaft. Die Frage, die sich angesichts der unübersehbaren Entwicklung zum modernen Wohlfahrtsstaat, zur ständig zunehmenden staatlichen Verantwortung für alle menschlichen Lebensbereiche damit aber aufdrängt, ist die, wie das Verhältnis des modernen Staates und der sich ihrer Mitverantwortung für die Gestaltung dieser Welt bewußten Kirche zu bestimmen ist.

2. Der Staat des 20. Jahrhunderts kann sich nicht mehr zufriedengeben mit der Rolle des liberalen „Nachtwächterstaates", der sich auf seine Aufgaben im eigentlich politischen Raum konzentriert und damit im gesellschaftlichen Bereich der nichtstaatlichen Initiative die Szene völlig überläßt. Der moderne Staat ist Sozialstaat, ist Wohlfahrtsstaat, ist Kulturstaat. Er ist dem einzelnen Bürger nicht nur verantwortlich für Ruhe und Ordnung im Inneren und Schutz gegen äußere Feinde, sondern er ist darüber hinaus zur allgemeinen Daseinsvorsorge verpflichtet. Von dieser umfassenden staatlichen Verpflichtung her ergibt sich auch die Notwendigkeit einer entsprechend umfassenden staatlichen Kompetenz.

3. Die Anerkennung einer derart ausgestalteten staatlichen Verantwortung und Kompetenz bedeutet, daß sich der Staat aller derjenigen Lebensbereiche annehmen kann und anzunehmen hat, in denen das Gemeinwohl — dem der Staat ganz besonders verpflichtet ist — ein staatliches Engagement fordert. Sie bedeutet dagegen nicht, daß der Staat selbst gleichzeitig und überall zugunsten des Wohls des einzelnen und der Gemeinschaft eingreifen muß. Im Gegenteil, in einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung wie der der Bundesrepublik ist der Staat gehalten, vorrangig die Aktivitäten der gesellschaftlichen Kräfte, zu denen die Kirche ebenso gehört wie die vielfältigen anderen Gruppierungen und Verbände, anzuerkennen und zu fördern; denn totales staatliches Engagement führt zwangsläufig zum totalen Staat. Der totale Staat aber ist nicht nur unvereinbar mit der geltenden Verfassungsordnung des Grundgesetzes, er steht auch in striktem Widerspruch zu der Auffassung vom Staat, die sich gleichermaßen an Freiheit und Würde des einzelnen orientiert.

4. Die umfassende Zuständigkeit des Staates wird außerdem schon aus rein tatsächlichen Gründen zwangsläufig in vielen Bereichen zu einer Auffangkompetenz. Der Staat ist nämlich gar nicht imstande, sich überall und gleichzeitig zu engagieren. Er ist finanziell und personell nicht einmal in der Lage, überall da einzugreifen, wo das Wirken der gesellschaftlichen Kräfte eindeutig unzureichend ist.

5. In bezug auf das Wirken der Kirche kommt für den Geltungsbereich des Grundgesetzes hinzu, daß der Staat durch dieses Grundgesetz zur religiösen und weltanschaulichen Neutralität verpflichtet ist, wobei Neutralität durchaus nicht gleichbedeutend ist mit Indifferenz. Im Gegenteil, die Kirchen finden in der Verfassung ausdrücklich Erwähnung als wichtige Bestandteile des Gemeinwesens. Nicht nur ihr Heilsauftrag als solcher, sondern auch und gerade ihr soziales Wirken wird außerdem durch die Verleihung des öffentlich-rechtlichen Status anerkannt. Die Bereitschaft zum Abschluß von Konkordaten und Kirchenverträgen deutet in die gleiche Richtung. Daraus folgt, daß nach dieser Verfassungsordnung der Staat zusätzlich verpflichtet ist, den Kirchen einen freien Aktionsbereich zu belassen.

6. Damit aber ist die Vereinbarkeit des Neben- und Miteinanders der eigenständig wirkenden Kirche und des modernen Sozial- und Wohlfahrtsstaates in einem demokratisch verfaßten Gemeinwesen wie dem der Bundesrepublik dargetan: Der Staat sollte trotz seiner umfassenden Kompetenz nur dort eingreifen, wo die gesellschaftlichen, die den Staat begründenden und ihn tragenden Kräfte selbst die Aufgabe nicht in einer befriedigenden Weise bewältigen. Er hat deshalb ein eigenständiges Wirken der Kirche nicht nur zu respektieren, soweit die Kirche im religiösen Bereich eine Aufgabe erfüllt. Auch im sozialen und kulturellen Bereich hat er der Kirche die Gelegenheit zu eigener, selbständiger Arbeit zu belassen und sie darin zu unterstützen, es sei denn, es bestünde Einverständnis darüber, daß er diese Aufgaben wirksamer ausführen könnte, ohne den Freiheitsanspruch des einzelnen und der gesellschaftlichen Kräfte einzuschränken.

7. Eine solche Förderung kirchlichen Wirkens durch den Staat liegt in der Konsequenz des modernen Demokratie-, Gesellschafts- und Freiheitsverständnisses. Unsere Demokratie kann

nämlich die grundrechtlich gewährten Freiheiten nicht völlig sich selbst überlassen. Sie muß um ihrer Freiheitlichkeit willen insbesondere die Freiheiten im geistig-kulturellen Sektor schützen und ihre Entfaltung fördern, zumal diese Freiheiten in der Regel wirtschaftlich nicht abgesichert sind. Es ist deshalb nicht nur durch die positive Verfassung gedeckt, sondern auch sachlich gerechtfertigt, wenn der Staat gerade geistige Kräfte fördert und dabei die Kirchen als Träger eines geistigen Auftrags am Menschen besonders berücksichtigt.

8. Eine solche Förderung kann nicht mit dem Hinweis darauf abgelehnt werden, die Mitglieder gesellschaftlicher Gruppierungen sollten freiwillig alle Kosten selbst bestreiten, die die von ihnen getragene Daseinsvorsorge mit sich bringt. Das wäre angesichts der Steuerbelastung des einzelnen Bürgers im Sozialstaat ein Anachronismus. Dies gilt auch für die kirchlich getragene Daseinsvorsorge: Im Zeitalter des Sozialstaates und angesichts der Entwicklung der Praxis der staatlichen Subventionierung in den letzten zwanzig Jahren wäre eine Aussparung der Kirchen aus der staatlichen Förderung eine Verletzung der staatlichen Neutralität; denn heute ist die staatliche Förderung nicht mehr die Ausnahme, sondern die Regel. Die staatliche Förderung ist keine Privilegierung, sondern die Zubilligung normaler, üblicher Behandlung.

Problembericht

Rolf Baumann

Was heißt Auferstehung Jesu?

Zum Stand ihrer theologischen Interpretation

In den vergangenen Jahren haben vor allem die „Ergebnisse" der historisch-kritischen Auslegung des Neuen Testaments, zumal der Osterberichte der Evangelien, und — im Zusammenhang damit — die „positiven" Neuumschreibungen der Ostererfahrung der ersten Jünger durch *Rudolf Bultmann* und *Willi Marxsen* die Diskussion und oft auch die Predigt über die Auferstehung Jesu bestimmt. Die fachwissenschaftliche Auseinandersetzung mit den bekannten, zu Schlagworten erstarrten und zu Freund-Feind-Parolen vergröberten Formulierungen, Jesus sei „ins Kerygma auferstanden" und Ostern bedeute: „Die ‚Sache Jesu' geht weiter"[1], scheint fürs erste ausgestanden zu sein[2].

Bei dieser ganzen mehr und auch weniger sachlich ausgetragenen Debatte haben sich fundamentale Neueinsichten in die Eigenart und spezifische Erfahrung des Osterereignisses herausgeschält, die hier zusammenfassend vorgestellt werden sollen (I). Darüber hinaus ist das gegenwärtige Bemühen der Theologie aufzuzeigen, das Osterereignis stärker als bisher mit dem Tod Jesu und der vor Ostern von ihm bezeugten „Sache" zu verklammern und den möglichen „Ort" einer Auferstehungsverkündigung im Daseinsverständnis des Menschen aufzudecken, die gerade so einem Grundanliegen Bultmanns und Marxsens entspricht (II).

Ostern — endzeitliches Geschehen

Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu bedeutet für das Neue Testament weder die Rückkehr eines Toten in das frühere Leben noch einfach die Fortsetzung dieses Lebens in der zukünftigen Welt Gottes. Es ist vielmehr von der Aussage auszugehen, „daß Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn" (Röm 6, 9); er als „der Lebendige" schlechthin besitzt jetzt „die Schlüssel des Todes und der Welt des Todes" (Offb 1, 18).

Seine Auferstehung steht im Horizont der damals erhofften endzeitlichen Totenauferweckung, die — wenigstens für die apokalyptische Richtung des Judentums — den Anbruch des zukünftigen Äons voraussetzte. Sie durchbrach zugleich diese jüdische Erwartung und erzwang eine „Neuaussage", wenn hier über Einen gesagt wird, an ihm habe sich die endzeitliche, zumindest eine Mehrheit von Menschen betreffende Auferweckung vorwegereignet[3]. Christus erscheint als „der Erste der Entschlafenen", der Mensch, durch den die Auferstehung der Toten kommt, der „Letzte Adam", der „lebendigmachender Geist" wurde (1 Kor 15, 20f. 45). Weil durch Christus die Auferstehung der Toten kommt, wird für Paulus dort faktisch auch die Auferstehung Jesu geleugnet, wo die

zukünftige Auferstehung der Toten bestritten oder enthusiastisch vorweggenommen wird (1 Kor 15, 13.16).

Für die Auferstehung Jesu erweist sich daher der Begriff „historisches Faktum" als *unangemessen*. In ihr handelt es sich um „endzeitliches Geschehen", „ein Geschehen und Ereignis, das in Beziehung zu unserer Geschichte steht, aber die Kategorie ‚historisches Ereignis' sprengt"[4]. Sie berührt in den „Erscheinungen" des Auferstandenen die irdische Geschichte; ihre eigentliche Dimension übersteigt aber den Raum der Geschichte. Es ist daher sachgemäß, daß die Evangelien — im Gegensatz zum apokryphen Petrusevangelium und zu Darstellungen der Kunst — nicht den „Vorgang" der Auferstehung zu schildern vermögen, sondern „nur" Erscheinungen des Auferstandenen.

Hieraus folgt einerseits, daß sich das Osterereignis in den Horizont des modernen, rein innerweltlich-anthropologisch orientierten Geschichtsbewußtseins „nicht einordnen" läßt und „diese Verlegenheit" der Historie gegenüber „von der Sache her in Kauf zu nehmen" ist, was letzten Endes darauf hinauslaufen kann, das historische Wirklichkeitsverständnis vom Glauben her in Frage zu stellen[5]. Andererseits stellt das Thema der Auferstehung Jesu auch umgekehrt ein Grenzproblem und damit einen Testfall für die mit den Methoden der historischen Wissenschaft arbeitende Exegese dar: „Was unseren Gegenstand betrifft, so stellt er, auf dem üblichen methodisch kontrollierbaren und wiederholbaren Weg entdeckt, sofort vor die Wahl, ihn entweder nach den Kriterien, die die Historie als Weltanschauung impliziert, umzuinterpretieren und auf das im ‚historischen' Zeitalter Verständliche zu reduzieren, oder jenes Verfahren aufzugeben, um mit Martin Heidegger zu reden, ‚Angebotenes so vorzustellen, daß es im Bekannten gleichsam untergestellt und dadurch gesichert' ist." Entscheidet man sich für den letzteren Weg — und der Theologe hat nach *Heinrich Schlier* keine andere Wahl —, „dann ist die Evidenz der Sache freilich nicht eine ‚historisch gesicherte', wohl aber, was doch mehr ist, eine sich geschichtlich überzeugend aufdrängende. Es ist die Evidenz eines sich unbefangen von sich selbst her zeigenden Phänomens."[6]

Eine einmalige Erkenntnissituation

Die Auferstehung Jesu in eine die Geschichte vollendende Endgültigkeit des menschlichen Daseins hinein ist von ihrem Wesen her „ein Erkenntnisgegenstand absolut einmaliger Art". Es handelt sich um keinen gewöhnlichen Erfahrungsgegenstand, dessen Erkenntnis unter die sonstige Erfahrung, ihre Bedingungen und Möglichkeiten, subsumiert werden könnte. Hinsichtlich dieses Ereignisses liegt „eine einmalige Erkenntnissituation" vor. Es ist hier — so *Karl Rahner* — „der radikalste Fall des *gegenseitigen* Bedingungsverhältnisses von Glaube und Glaubensmotiv" gegeben: Als grundlegendes endzeitlich-endgültiges Heilsereignis ist diese „Auferstehung" wesentlich Glaubensgegenstand und wird daher nur im Glauben erreicht; aber zugleich findet der Glaube in diesem Heilsereignis „seinen ihn ermächtigenden geschichtlichen Grund", die Legitimation seiner selbst. „Glaube und Erfahrung, Bezeugung und Bezeugtes liegen hier vom Wesen der Sache her in einer einmaligen Weise ineinander, ohne daß deshalb diese Einheit eine undifferenzierte Einerleiheit würde und man so sagen dürfte, wir erreichten nichts als das Zeugnis selber und allein und nicht seine eigene Struktur, in der die Differenz zwischen Erfahrung und ‚objektiv' Erfahrenem erkennbar ist."[7]

Folglich ist für uns die Ostererfahrung der Jünger „nie nur die bloß äußere Vermittlung (wie Telefondraht oder ein Fernrohr)", die gleichsam wegfallen kann, wenn wir das Ereignis selbst in den Griff bekommen haben. „Osterglaube und Ostererfahrung (Glaube und sein Grund) sind schon bei Jesu Jüngern voneinander unlöslich; der Grund des Glaubens (der Auferstandene) wird erst als glaubensgründend im Glauben selbst machtvoll und zwingend erfahren." Damit hängt zusammen, daß der auferstandene Jesus nach dem Zeugnis des Neuen Testaments nur solchen Menschen „erschien", die nicht in der objektivierenden Beobachterrolle blieben[8].

Nach *Karl Rahner* gibt es zwar auch sonst Erfahrenes, das wirklich und doch nur in der Erfahrung eines anderen zugänglich ist, und dies um so mehr, je bedeutsamer und existentiell zentraler etwas ist. Aber zweifellos ist es hier anders, als wenn ein zuverlässiger Zeuge z. B. berichtet, er habe jemanden ins Wasser springen sehen. Denn in einem solchen Fall ist uns die Möglichkeit solcher Erfahrung unabhängig von dem Bericht schon aus der eigenen Erfahrung bekannt und verständlich, so daß durch den vermittelnden Bericht ein gewissermaßen unmittelbares Verhältnis zum Ereignis selbst entstehen kann. „Im Falle von Ostern ist es anders. Diese Erfahrung ist aus der Natur der Sache sui generis. Denn die Erfahrung eines Jenseitigen, der sich ‚zeigen' muß, unserer Raumzeitlichkeit nicht mehr angehört, einem Zugriff von unserer Seite nicht von vornherein schutzlos offensteht, ist gewiß kein Ereignis, das wir aus unserer Erfahrung her ‚verstehen', in seinen Möglichkeiten und Voraussetzungen von uns her schon übersehen, so daß wir von uns aus die alltäglichen Kriterien verwenden könnten zur Beurteilung der Frage, ob wir, als hier und jetzt geschehen und erlebt, es akzeptieren können." Angesichts der Auferstehung Jesu sind wir somit „auf das Zeugnis der Jünger in einem wesentlich radikaleren Sinn verwiesen als bei der Annahme sonstiger Augenzeugenschaften"[9].

Erscheinungen und leeres Grab

Der besonderen Eigenart der Erkenntnissituation angesichts der Auferstehung Jesu tragen die Exegeten Rech-

nung, wenn sie in der Frage der vom Neuen Testament berichteten Ostererscheinungen gegenwärtig stärker als vor wenigen Jahren auf die „Person" des hier Erscheinenden abheben. Schlier beschreibt das in den Erscheinungen Sich-Ereignende als „unmittelbare Erfahrung des gekreuzigten Jesus als des Auferstandenen und Erhöhten", als „unmittelbare Wahrnehmung des sich wahrnehmen lassenden auferweckten und erhöhten Jesus Christus" und betont, daß sich die Auferstehung Jesu Christi in der Geschichte als „Begegnis" ereigne: „Die Begegnung, die den Zeugen widerfährt, geht von ihm aus. Und sie ist in Wort und Zeichen, in Gruß und Segen, in Anruf, Anrede und Belehrung, in Trost und Weisung und Sendung, in Stiftung neuer Gemeinschaft reine Gabe. Sie ist, könnte man auch sagen, das endgültige Gewähren seiner vollen Zuneigung und die Erfüllung des Wesens seiner Hingabe." [10] Aus dem Zeugnis derer, die den Auferstandenen sahen, spricht „Überwältigung": „Es ist das Wort der auf solche Begegnung zunächst mit Bestürzung, Furcht, Nichterkennen, Zweifel, Unglaube reagierenden und also zunächst verschlossenen Zeugen, die dann aber durch die Selbstkundgabe des Auferstandenen ergriffen, aufgebrochen und in das Ereignis der Auferstehung hineingerissen wurden." [11]

Für *Hans Urs von Balthasar* zeigt sich in vielen Einzelzügen der Osterberichte, zumal im Motiv des Zweifels seitens der Jünger, „nicht nur die Freiheit des Auferstandenen, sich zu geben, wann und wie er will, sondern eine Freilassung des Menschen (als Aspekt der Ostergnade), zu reagieren, wie er will." Das heißt freilich nicht, daß der Auferstandene nicht „machtvoll genug" sei, „um sich als evident durchzusetzen"; eher wird man sagen müssen: „der Auferstandene hat solche Freiheitsmacht, daß er dem begegnenden Menschen von dieser Freiheit zur Begegnung mitteilt." Aus demselben Grund will Hans Urs von Balthasar auch der Kritik am sogenannten „massiven Realismus" mancher Auferstehungsgeschichten, wie er sich ausdrückt, „nochmals skeptischer" gegenüberstehen [12].

Während die Exegeten gewöhnlich das vierfache „er erschien" in 1 Kor 15, 5—8 mit der theologisch reflektierten Selbstdarstellung des Paulus in Gal 1, 15 f. zu füllen suchen, unternimmt *Franz Mußner* den gegenläufigen Versuch, das Wie der „Erscheinung" von dem massiv realistisch geschilderten „Sichtbarwerden" des Auferstandenen in Apg 10, 40 f. her zu deuten, das Essen und Trinken einbegreift [13]. Nach Rahner kann aber ruhig zugegeben werden, daß die auf den ersten Blick für uns sich als historische Details der Auferstehungs- bzw. Erscheinungsereignisse darbietenden Berichte eher zu deuten sind als plastische und dramatisierende Einkleidungen sekundärer Art der ursprünglichen Erfahrung: Jesus lebt, als daß sie diese selbst in ihrem ursprünglichen Wesen beschreiben; dieses sei, soweit uns zugänglich, „eher nach unserer Erfahrung des machtvollen Geistes des lebendigen Herrn zu deuten" als nach Art mystischer Visionen oder fast massiv sinnlicher Erfahrung [14].

Die ältesten Zusammenstellungen von „Erscheinungen" in 1 Kor 15 sind nach *Ulrich Wilckens* als „Legitimationsformeln" zu verstehen. Das heißt, sie werden unter dem Gesichtspunkt überliefert, daß durch sie die urchristlichen Führer vom Himmel her ihre Berufung und Vollmachtstellung empfangen haben (26). Dieses „Sendungsmotiv" hat ursprünglich die Erscheinungen als ganze beherrscht. Erst später ist das „Motiv des Identitätsnachweises", verbunden mit einem Interesse an den Erscheinungen als solchen, hinzugewachsen, das in vielen der anschaulichen Ostergeschichten der Evangelien zu finden ist (76 f.). Da es „der Himmlische" ist, der jeweils erscheint, macht es für das Neue Testament auch „keinen grundlegenden Unterschied", ob Paulus seinen Auftrag vom Himmel her erfährt oder ob die Erscheinungsgeschichten des Matthäus- und Johannes-Evangeliums den Auferstandenen umgekehrt auf Erden auftreten lassen (91). In der besonderen Hervorhebung der Leiblichkeit des Auferstandenen bei Lk meldet sich eine Erweiterung des Identitätsmotivs: Es geht darum, „im Blick auf Jesus die Auferstehung der Toten zu verkündigen" (Apg 4, 2) und zu sichern (23, 6 ff.), auf die die Christen auch für sich hoffen (96). Als historisch möchte Wilckens wenigstens die Erscheinung vor Petrus und jene vor Jakobus festhalten; eine Vision einer ganzen Gruppe sei dagegen nicht ohne Schwierigkeiten vorzustellen (146 f.).

Was das leere Grab betrifft, verteidigt Wilckens dessen historische Wahrscheinlichkeit — zumal durch den Hinweis auf die Funktion der Ostergeschichte im Erzählungszusammenhang der bereits vormarkinischen Passionsgeschichte: die Antwort Gottes auf das frevelhafte Tun der Menschen an seinem Repräsentanten und zugleich die Antwort auf die Frage nach Gott angesichts seines Leidens zu geben. In solchem Zusammenhang dient das leere Grab geradezu als „Siegestrophäe" denen gegenüber, die Jesus zu vernichten trachteten (63 f.).

Stellvertretend für viele seiner Kollegen kann Wilckens zusammenfassen: „Wie man die Auferstehung Jesu als Ursache für die Entdeckung des leeren Grabes durch kein historisches Argument *beweisen* kann, so kann man sie auch umgekehrt durch keine andersartige Erklärung des leeren Grabes *bestreiten*. Der Historiker steht in dieser Hinsicht vor einem Vorgang, der schlechterdings nicht mehr zu erhellen ist und nach der Vorstellung der urchristlichen Überlieferung auch nicht erhellt werden *kann*. Denn die Auferstehung selbst ist ja als ein endzeitliches Ereignis verkündigt und geglaubt worden, das sich als solches grundsätzlich jedem gegenwärtigen Erkennen entzieht. So war das leere Grab für die Alten nichts anderes als gleichsam die irdische Spur, die Jesu Auferweckung hinterlassen hatte, und darum der Ort, den Auferstandenen zu preisen, nicht aber seine Auferstehung zu beweisen" (153 f.) [15].

Auferstehung und „Sache Jesu"

Ausgehend vom Interesse des Neuen Testaments an der Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten bzw. dem irdischen Jesus, unterstreichen gegenwärtig viele Interpreten diese Identität und versuchen darüber hinaus auch sachliche Brücken zur Verkündigung des historischen Jesus zu schlagen.

Schon vor Jahren hat *Gerhard Ebeling* darauf aufmerksam gemacht, daß „die vorwitzig klingende Frage": Warum ist nicht Johannes der Täufer auferstanden? „außerordentlich hilfreich" sein könne. Er leitete hieraus die Folgerung ab: „Nicht nur aus dem Zusammenhang mit dem Kreuz, sondern darum auch aus dem Zusammenhang mit der Ganzheit der Erscheinung Jesu will die Aussage ‚Er ist auferstanden' verantwortet werden. Allein so läßt sich die doch naheliegende Frage anders als positivistisch abtun, warum eigentlich nicht Johannes der Täufer von den Toten auferstanden sei — eine Möglichkeit, die Herodes mit einigem Gruseln erwog, als er von Jesu Taten hörte (Mt 14, 2). Nur im Kontext dessen, wer Jesus ist, läßt sich sagen: Er lebt." [16]

Bei Schlier spiegelt sich dieses Interesse in der Formulierung: „Nicht irgendein beliebiger Toter ist von den Toten auferweckt worden. Nicht ein beliebiger Tod hat sich als Auferweckung erwiesen. Sondern dieser Tote am Kreuz ist in das Leben eingegangen, und dieser sein Tod, der Tod seiner gehorsamen Liebe, ist der Tod des Todes geworden" (35). Nach Wilckens war Jesu Predigt des nahen Gottesreiches der Sache nach Predigt der Liebe als der letzten, entscheidenden Macht; dementsprechend war das Gewahren dieses Jesus als Auferstandenen und von Gott endzeitlich ins Recht Gesetzten der Sache nach „die ewige Rechtfertigung der Liebe als der letzten entscheidenden Macht", die die Jünger in ihrem auferstandenen Meister gesehen haben (166). Mußner schlägt den umgekehrten Weg ein, indem er aufzuzeigen sucht, daß die „Sache Jesu" sich bereits auf die Überwindung der Todesherrschaft in der Auferweckung der Toten zu ewigem Leben richtete: Ostern, das heißt Jesu eigene Auferstehung von den Toten, liegt somit „ganz auf der Linie seiner ‚Sache'", wenngleich „in unerhörter Überbietung" (56 f.). Auch nach J. Blank kann man nicht kräftig genug unterstreichen, daß die christliche Gemeinde den Gekreuzigten Jesus Christus als den Auferstandenen verkündigt. Damit ist schon im Ansatz gegeben, daß sie die Osterbotschaft und die Osterwirklichkeit „nicht als eine Flucht aus der Geschichte" verstand, sondern „als neues Ja zur Geschichte und damit zum irdischen Jesus, dem Gekreuzigten". „Die Urkirche hat letzten Endes nicht trotz Ostern am Kreuz Jesu und an der Jesus-Geschichte festgehalten, sondern gerade wegen Ostern und aufgrund von Ostern." [17]

So richtig und hilfreich diese Akzente sind, es besteht trotzdem nicht sehr rasch wieder die Gefahr, daß die Auferstehung Jesu zu einer besonderen, isoliert erscheinenden Glaubenswahrheit aufgebaut wird — wenn in ihr mit *Joseph Blank* „jener ausgesprochene Sonderfall des Handelns Gottes" gesehen wird, „woran das, was ‚Handeln Gottes' besagt, erst in letzter Radikalität abzulesen ist, weil jede andere Deutungsmöglichkeit, die vielleicht noch in Frage käme, durch den besonderen Charakter dieses Ereignisses selbst ausgeschlossen und kritisch in Frage gestellt wird" (179)? Wenn es sich hier für Schlier um „die alles entscheidende Tat Gottes" handelt, mit der die Gottesfrage unausweichlich gestellt ist (16)? Wenn Mußner als letztes Kapitel seines Buches über die Auferstehung (fast) offenbarungspositivistisch nur 1 Kor 15, 14—19.32 zitiert: „Ist Christus nicht auferweckt worden, ist folglich leer unsere Predigt, leer auch euer Glaube . . ." und die Bemerkung dazusetzt: „Dem ist nichts mehr hinzuzufügen" (200)?

Die „ursprüngliche" Theologie der Auferstehung

Dieses auch für die Verkündigung schwerwiegende Problem scheint *Karl Rahner* in der Quaestio disputata „Christologie — systematisch und exegetisch gesehen" einen großen Schritt einer Aufhellung näherzubringen, indem er nach jenem „Kern ursprünglicher Erfahrung an Jesus als dem Christus" frägt, „die die ursprüngliche, unableitbare erste Offenbarung der christlichen Christologie ist und sich dann später im ‚späten' Neuen Testament und in der kirchenamtlichen Lehre reflexer und artikulierter auslegt" (35).

Grundlegend ist dabei die Erkenntnis der *Einheit von Tod und Auferstehung Jesu:* „Der Tod Jesu ist ein solcher, der von seinem eigensten Wesen aus in die Auferstehung sich aufhebt, in *diese* hineinstirbt. Und die Auferstehung bedeutet nicht den Beginn einer neuen, mit anderem Neuen erfüllten, die Zeit weiterführenden Lebensperiode Jesu, sondern gerade die bleibende, gerettete Endgültigkeit des einen, einmaligen Lebens Jesu, der gerade auch durch den freien Tod im Gehorsam diese bleibende Endgültigkeit seines Lebens gewann" (36).

Für Rahner ist von diesem Ansatz bei der Einheit von Tod und Auferstehung Jesu her auch klar, „daß Person und ‚Sache' (des irdischen Lebens der Person) nicht getrennt werden dürfen", wenn von Auferstehung und von der Interpretation dieses Wortes die Rede ist: „Die wirkliche ‚Sache' ist, wird sie nicht idealistisch ideologisiert, die im konkreten Dasein der Person vollzogene Sache, ist also als bleibend gültige die Gültigkeit der Person selbst."

Ferner ergibt sich aus diesem Ansatz: „Wenn die Auferstehung die gültige Bleibendheit seiner Person und Sache ist und wenn diese Person-Sache nicht die Bleibendheit irgendeines Menschen und seiner Geschichte meint, son-

dern die *Sieghaftigkeit* seines Anspruchs bedeutet, der absolute Heilsmittler zu sein, dann ist der *Glaube* an seine Auferstehung ein inneres Moment dieser Auferstehung selbst und nicht die Kenntnisnahme einer Tatsache, die von ihrem Wesen her ebensogut ohne diese Kenntnisnahme bestehen könnte ... In *diesem* Sinn kann man ruhig und muß man sagen, daß Jesus in den Glauben seiner Jünger hinein aufersteht. Aber dieser Glaube, in den Jesus hinein aufersteht, ist nicht eigentlich und direkt der Glaube an diese Auferstehung, sondern jener Glaube, der sich als göttlich gewirkte Befreitheit über alle Mächte der Endlichkeit, der Schuld und des Todes weiß und sich dafür ermächtigt weiß dadurch, daß diese Freiheit in Jesus selbst sich ereignet hat und für uns offenbar geworden ist." [18]

Damit ist indirekt die „ursprüngliche" Theologie der Auferstehung bereits angedeutet. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen stellt Rahner die Frage ausdrücklich, „was eigentlich mit der Auferstehung dieses Jesus erfahren, bezeugt und geglaubt wird". Er greift dabei auf das bisher Dargelegte zurück: „*Dieser* Jesus mit seinem *konkreten* Anspruch und seiner Geschichte wird in der Auferstehungserfahrung als bleibend gültig und von Gott angenommen erfahren." Frage: „Welcher reale, von ihm selbst unablösbare Anspruch wird dadurch als gültig erfahren?" Antwort: „*Derjenige, den er in seinem Leben erhoben hat*", „der Anspruch, daß mit ihm eine neue, unüberholbare, endgültige, von sich aus siegreich sich durchsetzende, von ihm nicht ablösbare Nähe Gottes gegeben ist, die er das gekommene-kommende Reich Gottes nennt, das den Menschen zu der expliziten Entscheidung zwingt, ob er diesen *so* nahegekommenen Gott annimmt oder nicht" [19].

Transzendentale Auferstehungshoffnung

Durch die Auferstehung ist Jesus somit als der absolute Heilbringer oder — vorsichtiger formuliert — als der *letzte* Prophet „bestätigt". Sein Wort erweist sich als „das letzte Wort Gottes, das in Jesus da ist, weil darüber hinaus nichts mehr zu sagen ist, weil Gott wirklich streng sich *selbst* in Jesus zugesagt hat". Jesus ist „die geschichtliche Gegenwart dieses letzten, unüberbietbaren Wortes der Selbsterschließung Gottes: Dieses ist sein Anspruch, und als solcher wird er durch die Auferstehung bestätigt, ewig gültig und als ewig gültig erfahren. In diesem Sinn jedenfalls ist er der ‚absolute Heilbringer'" (45 f.).

Damit ist nach Rahner Jesus „derjenige, als den ihn die späte neutestamentliche Theologie und die kirchliche Christologie aussagen wollen": *der* Sohn und *das* Wort Gottes. Damit ist aber auch ein Ansatz gegeben „für eine *Christologie von der Einheit des (historisch greifbaren) Anspruchs Jesu und der Erfahrung seiner Auferstehung her*" (46 f.).

Ein solcher Ansatz eröffnet für Rahner auch einen „Ort für eine Lösung des Verifikationsproblems der Christologie, weil dieser Ansatz die faktische, aber als solche geglückt erfahrene Einheit einer transzendentalen Erfahrung (transzendentale Christologie, transzendentale Auferstehungshoffung) und einer ihr korrespondierenden geschichtlichen Erfahrung ist" (47). Was ist damit gemeint?

Wie Rahner bereits früher darlegte, kann die Auferstehung Jesu als Grunddogma des Christentums nur dann glaubhaft verkündigt werden, wenn der Horizont im Dasein des Menschen aufzuweisen ist, innerhalb dessen so etwas wie die Auferstehung Jesu verstehbar und glaubwürdig „ankommen" kann. Dieser Horizont ist darin gegeben, daß der Mensch auf die Vollendung des Menschen hin lebt, auch wenn er sich das Wie dieser Vollendung nicht „vorstellen" kann: „Der Mensch ist das Wesen der *Erwartung der Zukunft*, die *Vollendung* ist." [20] Mit anderen Worten: „Jeder Mensch vollzieht mit transzendentaler Notwendigkeit entweder im Modus der freien Annahme oder der freien Ablehnung den Akt der Hoffnung auf seine eigene Auferstehung. Denn jeder Mensch will sich in Endgültigkeit hinein behaupten und erfährt diesen Anspruch in der Tat seiner verantwortlichen Freiheit, ob er die Implikation seines Freiheitsvollzugs zu thematisieren vermag oder nicht, ob er sie glaubend annimmt oder verzweifelt ablehnt." Bejaht der Mensch seine Existenz als bleibend gültige und zu rettende und verfällt er dabei nicht dem Mißverständnis eines platonisierenden, anthropologischen Dualismus, dann „bejaht er hoffend seine Auferstehung" [21].

Es ist geradezu erstaunlich, wie sehr die von Rahner bemühte transzendentale Auferstehungshoffnung des Menschen in mancherlei Hinsicht den Strukturen jüdischen Gottesglaubens entspricht, der lange ohne eine ausdrückliche Hoffnung auf eine Auferweckung der Toten auskam: „Die alttestamentliche Frömmigkeit kennt keine in sich bestehende ‚Natur', kein ewiges, unzerstörbares Weltall, keine ewige Wiederkehr alles Geschehenen nach unverbrüchlich funktionierenden Naturgesetzen. Die ‚Wirklichkeit' der Welt, in der Menschen leben, ist vielmehr durch Gottes machtvollen Willen gesetzt, der stets frei und aktuell waltet, mit dem man nicht rechnen, sondern auf den man sich verlassen muß. Darum ist grundsätzlich Vertrauen, Glaube die der Wirklichkeit entsprechende vernünftige Haltung. Die Welt ist zutiefst wunderbar, nicht nur an ihrem Rande, sondern vor allem in ihrer alltäglichen Mitte. Denn der Mensch verdankt sich und seine Welt Gottes Treue, der Beständigkeit seiner schöpferischen Güte, die Leben und Bestehen gewährt. Auferweckung der Toten ist darum für jüdischen Glauben gar nicht etwas so schlechterdings Unerhörtes, des Unwirklichen Verdächtiges, wie viele von uns das heute empfinden und meinen. Zwar gehört Auferweckung der Toten natürlich auch für den Juden in den Bereich des alltäglich nicht Erfahrbaren; sie gehört zu dem, was man von

Gott erhofft. Aber solche außerordentliche Hoffnung ist nur eine Konsequenz aus der alltäglichen Hoffnung." [22]

Mit dem Verweis auf eine solch transzendentale Auferstehungshoffnung will Rahner nicht bestreiten, daß es dem Menschen von der Erfahrung der Auferstehung Jesu her besser gelingt, dieses Selbstverständnis faktisch zu objektivieren. Diese transzendentale Auferstehungshoffnung ist aber zugleich *„der Verständnishorizont für die Glaubenserfahrung der Auferstehung Jesu"*. Denn diese transzendentale Hoffnung sucht, wo sie nicht verdrängt wird, notwendig „ihre geschichtliche Vermittlung und Bestätigung, an der sie ausdrücklich werden kann" — wobei es sich im Grunde nur noch um die Frage handelt, „ob diese transzendentale Auferstehungshoffnung noch schlechthin in der Geschichte *sucht*, ob sie einem Auferstandenen begegnen könne, oder ob es ihn ‚schon' gibt und er als solcher im Glauben erfahren werden kann" (39 f.).

Hieraus ergibt sich ein weiterer Schritt: So sehr der christliche Glaube an das Zeugnis derer gebunden bleibt, die den auferstandenen Herrn „gesehen" haben, ebenso gilt *auch:* Wir sind „nicht einfach und schlechterdings außerhalb der Erfahrung der apostolischen Zeugen", denn wir hören dieses Zeugnis der Apostel „mit jener transzendentalen Auferstehungshoffnung", von der die Rede war; „wir vernehmen also gar nicht etwas, was gänzlich unerwartet und gänzlich außerhalb unseres Erfahrungshorizontes und unserer Verifikationsmöglichkeit liegt" (41).

Umgekehrt gilt aber ebenso: „Ohne die Erfahrung des Geistes, d. h. in diesem Fall ohne die glaubend angenommene Erfahrung der Sinnhaftigkeit des Daseins (so wie es ist, also als ganzes), wird das vertrauende Sich-Einlassen auf das Osterzeugnis der Jünger nicht geschehen, sosehr jenes auch an diesem seine eigene Kraft in vielen Fällen gewinnen und auf jeden Fall erst in diesem voll zu seinem eigenen Wesen kommt. Nur der Hoffende kann die Erfüllung der Hoffnung sehen, und an der gesehenen Erfüllung kommt die Hoffnung in die Ruhe ihrer eigenen Existenz. Dieser ‚Zirkel' braucht und kann nicht aufgesprengt werden. Aber der zur Hoffnung der ‚Auferstehung' seines Fleisches (das er ist, nicht das er nur ‚hat') Aufgerufene kann durch Gottes Gnade in diesen ‚Zirkel' hineinspringen. Wie soll es hier auch anders sein, wo der totale Einsatz der Person nicht gegenüber diesem oder jenem neben vielem anderen Gleichrangigen, sondern gegenüber der letzten Sinngebung des ganzen Daseins, die geschichtlich erscheint, vollzogen werden soll?" [23]

Nichts zwingt uns, aber vieles ermächtigt uns

Die pastoralen, katechetischen und homiletischen Konsequenzen der Rahnerschen Interpretation liegen auf der Hand. In geradezu bewegenden Worten kann Rahner formulieren: „Wird diese bedacht, welchen Grund sollten wir haben, der uns vor unserem sittlichen Wahrheitsgewissen verbietet, uns auf die Ostererfahrung der ersten Jünger zu verlassen? Nichts zwingt uns, ihnen zu glauben, wenn wir nicht wollen und skeptisch bleiben. Aber vieles ermächtigt uns, ihnen zu glauben. Es wird von uns das Kühnste und doch wieder Selbstverständlichste gefordert: unser Dasein daran zu wagen, daß es als ganzes auf Gott hin angelegt ist, einen endgültigen Sinn hat, heilbar und rettbar ist, daß eben dieses in Jesus exemplarisch und produktiv sich ereignet hat und daß im Blick auf ihn es möglich ist, das von uns selbst zu glauben, wie es die ersten Jünger getan haben, in denen das, was wir immer tun ‚möchten' (nämlich glauben) und wofür wir aus der Tiefe unseres Wesens heraus die geschichtliche Gegenständlichkeit suchen, bei der dieser Glauben ankommen kann, wirklich geschehen ist mit einer Absolutheit bis in den Tod.

Haben wir eine bessere Lösung der Grundfrage nach dem Sinn unseres Daseins? Ist es wirklich ehrlicher oder einfach im tiefsten Grund feiger, vor dieser Grundfrage skeptisch die Achseln zu zucken und dennoch so weiterzumachen (indem wir leben und anständig zu leben versuchen), als ob das Ganze eben doch einen Sinn habe? Es braucht nicht behauptet zu werden, daß jeder, der meint, nicht an Jesu Auferstehung glauben zu können, nicht in einer letzten und bedingungslosen Treue zu seinem Gewissen zu leben vermöchte. Wohl aber wird hier behauptet, daß, wer dies wirklich tut, entsprechend oder widersprechend zu den eigenen reflexen Interpretationen seines Daseins, an den für ihn namenlosen Auferstandenen glaubt, ob er es ausdrücklich weiß oder nicht. Denn auch ein solcher zielt in der Grundentscheidung seiner Existenz auf das heile, gerettete Dasein (‚mit Leib und Seele') als das, was diese Zeitlichkeit selbst verwandelt, zielt also in die Geschichte und weiß höchstens noch nicht, ob sie schon an jenem Punkt angelangt ist, den wenigstens als Zukunft der Geschichte auch ein solcher Glaube bekennt. Dann aber braucht dieser Glaube, der auch unserer ist, nicht davor zurückzuschrecken (im Blick auf Jesus und den Glauben seiner Jünger) zu bekennen: es ist schon geschehen." [24]

[1] Vgl. *R. Bultmann*, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsber. der Heidelberger Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse Jg. 1960, 3. Abh.), Heidelberg ³1962, 27, und *W. Marxsen*, Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, in: W. Marxsen u. a., Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus, Gütersloh ³1966, 29.

[2] Vgl. die Beiträge von *U. Wilckens*, *G. Delling* und *H.-G. Geyer*, in: Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus, a. a. O.; Zur Diskussion um die Auferstehung in HK, Juli 1968 322—328; *K. Lehmann*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Quaestiones disputatae 38), Freiburg - Basel - Wien 1968, 320 ff., 340 ff.; *J. Blank*, Paulus und Jesus (StANT XVIII), München 1968, 170—178; *H. Schlier*, Über die Auferstehung Jesu Christi (Kriterien 10), Einsiedeln 1968, 39—42; *P. Schoonenberg*, Ein Gott der Menschen, Zürich - Einsiedeln - Köln 1969, 169—180; *F. Mußner*, Die Auferstehung Jesu (Bibl. Handbibliothek VII), München 1969, 13 bis

20.74—80; *J. Kremer*, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (SBS 17), Stuttgart ³1970, 95—131.147—149; ders., ... denn sie werden leben, Stuttgart 1972, 31—38. [3] Vgl. *R. Schnackenburg*, Zur Aussageweise „Jesus ist (von den Toten) auferstanden", in: Biblische Zeitschrift NF 13 (1969) 1—17, bes. 14—16 und U. *Wilckens*, Auferstehung (Themen der Theologie 4), Stuttgart - Berlin 1970, 101 bis 144, bes. 132. [4] So J. Kremer, Das älteste Zeugnis, a. a. O. 133; vgl. z. B. K. Lehmann, a. a. O. 339, J. Blank, a. a. O. 170 ff. [5] J. Blank, a. a. O. 177 f. (unter Berufung auf *J. Moltmann*). [6] H. Schlier, a. a. O. 69 f. [7] K. Rahner, Auferstehung Jesu, in: Sacramentum Mundi I, Freiburg - Basel - Wien 1967, 404 f. [8] *K. Rahner*, ebd. 417 und K. Lehmann, a. a. O. 338 Anm. 857; vgl. *G. Lohfink*, Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik, in: Bibel und Leben 9 (1968) 37—53, bes. 51—53 und jetzt K. Lehmann, Die Erscheinungen des Herrn, in: *H. Feld - J. Nolte* (Hrsg.), Wort Gottes in der Zeit. Festschrift *K. H. Schelkle*, Düsseldorf 1973, 361—377. [9] K. Rahner, a. a. O. 417 f. [10] H. Schlier, a. a. O. 41.38; ähnlich K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag, a. a. O. 341, der ebd. 340 Anm. 860 den von W. Marxsen gebrauchten Begriff „Widerfahrnis des Sehens" zutiefst einen „Un-Begriff" nennt; vgl. F. Mußner, a. a. O. 73 f. [11] H. Schlier, a. a. O. 46. [12] *H. U. von Balthasar*, Mysterium Paschale, in: *J. Feiner - M. Löhrer* (Hrsg.), Mysterium Salutis III/2, Einsiedeln - Zürich - Köln 1969, 133—326, bes. 309 f. [13] Vgl. z. B. J. Kremer, Das älteste Zeugnis, a. a. O. passim; F. Mußner, a. a. O. 71 f. [14] K. Rahner, Grundlinien einer systematischen Christologie, in: *K. Rahner - W. Thüsing*, Christologie — systematisch und exegetisch (Quaestiones disputatae 55), Freiburg - Basel - Wien 1972, 42 f. [15] U. Wilckens, a. a. O. Zur Überlieferung vom leeren Grab vgl. bes. J. Kremer, ... denn sie werden leben, a. a. O. 59—84. Einzelauslegung bei J. Kremer, Die Osterbotschaft der vier Evangelien, Stuttgart 1967; *F. Schnider - W. Stenger*, Die Ostergeschichten der Evangelien, München 1970. [16] G. Ebeling, in: Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus?, hg. von der Evang. Landessynode in Württemberg, Stuttgart 1968, 67.69. [17] J. Blank, a. a. O. 182 f. [18] Zur Einheit des Todes und der Auferstehung Jesu vgl. auch die Ansätze bei K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag, a. a. O. 333—350; H. U. von Balthasar, a. a. O. 159—161; H. Jellouschek, Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: Theologische Quartalschrift 152 (1972) 112—123, bes. 115 ff. [19] Von hier aus sind theologische Entwürfe möglich, die die Auferstehung Jesu und eine endzeitliche Hoffnung nur sehr eingeschränkt ins Auge fassen; vgl. etwa die Theologie der Quelle „Q" oder die Bemerkungen bei P. Schoonenberg, a. a. O. 172 f. 176 f. [20] K. Rahner, in: Sacramentum Mundi I, a. a. O. 403. [21] Ders., Grundlinien, a. a O. 38 f. [22] Vgl. U. Wilckens, a. a. O. 31. [23] K. Rahner, in: Sacramentum Mundi I, a. a. O. 418. [24] Ebd. 419 f.

Länderbericht

Australien im Jahre 1973

Ein Land mit neuem Selbstbewußtsein

Der 40. Eucharistische Weltkongreß, der vom 18. bis 25. Februar in Melbourne, der zweitgrößten Stadt Australiens stattfand, lenkte — ähnlich wie kurz zuvor der Regierungswechsel — für kurze Zeit das Interesse auf diesen so fernen Kontinent. Noch ist es zu früh, um bereits Schlußfolgerungen aus dem Kongreß für die gesamte Kirche und für die Christen Australiens zu ziehen. Doch läßt sich sicherlich mit Recht behaupten, daß diese internationale Veranstaltung einen wichtigen Einschnitt für die katholische Kirche Australiens markiert und wahrscheinlich Impulse freigesetzt hat, die andernfalls erst in Jahren oder Jahrzehnten spürbar geworden wären. Schon allein die Tatsache, daß Priester und Laien den ursprünglichen Plan für den Kongreß mit Mehrheit wegen seines Gepränges und seines demonstrativen Charakters ablehnten, machte eine erstaunliche Entwicklung deutlich. Dieser Widerstand, bei dem man die Dritte Welt und die gerade begonnene praktizierte Ökumene im Auge hatte, war erfolgreich. Der Erzbischof von Melbourne, James Knox, schaffte es, während des Papstbesuches im Dezember 1970 in Australien, einen Alternativplan durchzusetzen, der später weite Zustimmung fand und nun den Charakter des Kongresses prägte: Ökumene, soziale Verantwortung, Einfachheit, weniger Massenveranstaltungen, dafür Arbeitskreise und Diskussionsforen, intensive Vorbereitung. So erreichte man auch das Ziel eines für alle Christen geöffneten „Volkskongresses" bzw. eines „Arbeitskongresses".

Von den mehr als einjährigen Vorbereitungsdiskussionen und Seminaren an der Basis, in Haus- und Nachbarschaftsgemeinschaften, in Pfarreien und Dekanaten, gingen wichtige Anregungen zu dem Leitthema „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe" aus. Auf ökumenischer Basis schaffte man es zudem, viele Abseitsstehende anzusprechen. Angesichts dieser fast ausschließlich von Australien geleisteten Vorarbeit und der Tatsache, daß statt der erwarteten 70 000 ausländischen Teilnehmer nur rund 4500 kamen (u. a. wahrscheinlich deshalb, weil der Papst nicht wie 1964 in Bogotá und 1968 in Bombay den Kongreß besuchte), kann man wohl auch davon ausgehen, daß die größten Rückwirkungen des Kongresses in Australien selbst zu spüren sein werden.

Zwar wird man sich in der Weltkirche noch längere Zeit mit den in Melbourne geäußerten Ansichten zur Interkommunion und mit der sehr vorsichtigen und zurückhaltenden Einstellung des Päpstlichen Legaten, Kardinal Lawrence Shehan aus Baltimore/USA, zu dieser Frage sowie mit den überraschenden Thesen von Bevölkerungs-

politikern über die angeblich enormen Reserven der Erde für rund 35 Milliarden Menschen und schließlich der mehrfach betonten verpflichtenden Beachtung von Humanae Vitae beschäftigen, doch bleiben für die Katholiken und Christen Australiens insgesamt die bedeutendsten Resultate: endgültiger Durchbruch in der ökumenischen Zusammenarbeit, Bewußtwerden der eigenen Probleme wie Einwanderungspolitik und Integration der Ureinwohner und der Verpflichtung gegenüber der Dritten Welt und schließlich der Abbau der Vorbehalte und Vorurteile zwischen den Katholiken und der Labour Party. So war es mehr als nur eine Geste, daß der neue Ministerpräsident Australiens, Gough Whitlam, den päpstlichen Legaten mit einer Düsenmaschine der Australischen Luftwaffe von Sydney nach Melbourne begleitete, obwohl er unmittelbar danach zu einem Staatsbesuch Indonesiens weiterreisen mußte. Ähnlich wie der Kongreß nach Meinung der australischen Zeitschrift „Catholic Weekly" (21. 9. 72) das „Ereignis des Jahrhunderts" im kirchlichen Bereich darstellt, glauben viele Beobachter, daß der kürzliche Regierungswechsel zumindest eine bedeutungsvolle Wende für das gesamte Land eingeleitet hat.

Schon mehrfach gab es in der gerade zweihundertjährigen Geschichte Australiens wichtige Wendepunkte, die jeweils völlig neue Perspektiven eröffneten. Nur so konnte sich der fünfte Kontinent von einer Strafkolonie über ein Goldsucher- und Pionierland zu einem fruchtbaren Agrarland und schließlich zu einem aufstrebenden Industriestaat entwickeln.

Die jetzt eingeleitete Wende jedoch scheint weitreichender als alle vorherigen zu sein. Zudem wurde sie weniger durch *interne* Faktoren ausgelöst als durch *Entwicklungen außerhalb der Grenzen des Landes.* Eine Fülle von Einzelvorgängen der letzten Jahre — besonders der Aufstieg der Volksrepublik China, die neue China-Politik der USA, der weitgehende Rückzug Großbritanniens aus seinen Stützpunkten östlich von Suez und schließlich der EWG-Beitritt Großbritanniens — wirkte bei dem innenpolitischen Szenenwechsel mit, der mit dem beachtenswerten Wahlsieg der Australischen Labour Partei (ALP) nach 23jähriger Opposition am 2. Dezember 1972 seinen vorläufigen Höhepunkt erreichte.

War es im Jahre 1966 noch fast eine Sensation, daß erstmals eine politische Frage — nämlich das australische Vietnam-Engagement — im Mittelpunkt eines Wahlkampfes stand und nicht die schon geradezu traditionellen Probleme wie Gefahren durch steigende Känguruh-Zahlen und sinkende Schafwoll-Preise, so stand der jetzige Wahlkampf gänzlich im Zeichen *innen- und außenpolitischer Grundsatzentscheidungen* zwischen zwei stark differierenden Vorstellungen.

Aber nicht nur die Regierung ist ausgewechselt worden. Es hat vielmehr den Anschein, als erlebten die Australier insgesamt eine Metamorphose, die überkommene Klischees von ihnen bald vergessen lassen wird und stattdessen einen selbstkritischeren, aber auch selbstbewußteren Typ hervorbringt. Die so oft beklagte *selbstzufriedene Apathie* scheint jedenfalls nicht mehr lange vorherrschend zu sein.

Politischer Kurswechsel nach 23 Jahren

Dieser schon seit einiger Zeit zu beobachtende Trend, der den Bewohnern Australiens vielleicht allmählich die bisher fehlende und so sehr gesuchte *nationale Identität* bescheren wird, ist keineswegs auf die Anhänger der siegreichen Labour-Partei beschränkt. Auch im Lager der unterlegenen Liberal Party (LP) und der bisher mit ihr eine Koalition bildenden Agrar-Partei (Country Party) konnte man sich diesen neuen Gegebenheiten auf Dauer nicht verschließen. Durch langjährige innerparteiliche Querelen jedoch waren diese Parteien bereits so geschwächt, daß sie den neuen Kurs nicht glaubwürdig vertreten konnten. Sie waren zu sehr in ein Konzept verstrickt, das weit hinter vergleichbaren Programmen konservativer Parteien anderer Länder zurückgeblieben ist. Die Regierungen stellten jeweils mit großem Erwartungshorizont Reformen für spätere Jahre in Aussicht, die anderswo längst zum selbstverständlichen Teil des politischen Alltags zählen.

Nicht unwesentlich zum Erfolg Labours trug aber auch die durch den neuen Ministerpräsidenten *Edward Gough Whitlam* eingeleitete und konsequent durchgeführte Parteireform — weg vom dogmatischen Sozialismus marxistischer Prägung hin zu einem pragmatischen Sozialismus — bei, die diesem große Gegnerschaft in den eigenen Reihen eingebracht hat und ihm auch in Zukunft wohl noch sehr zu schaffen machen wird. Auch aus den Reihen der Gewerkschaften hat der neue Mann Schwierigkeiten zu erwarten.

Eine interessante Variante im australischen Parteiwesen, die *Democratic Labour Party* (DLP), macht allerdings ebenso wie den früheren konservativen Regierungen auch der neuen Labour-Regierung zu schaffen. Wegen ihres sozialen Status war sie politisch *Sammelbecken der nach Australien eingewanderten Katholiken* im Lager der Labour Partei. Doch deren langjähriges Beharren auf marxistischen Prinzipien und eine parallel dazu von den Gewerkschaften vertretene Politik führte Ende der vierziger Jahre zur Bildung der „Katholischen Sozialen Bewegung", in Australen kurz „The Movement" genannt[1]. Sie hatte sich zunächst zum Ziel gesetzt, geheime Zellen zur Unterwanderung der kommunistisch ausgerichteten Gewerkschaften zu gründen. Es gelang ihr bald, auf diese Weise einzelne Gewerkschaften unter Kontrolle zu bekommen. Damit mußte sie aber auch mit der Führung der Labour Partei aneinandergeraten. 1957 führte diese Kon-

troverse schließlich zur Gründung der Splitterpartei DLP. Sie blieb bis heute zahlenmäßig schwach, und es gelang ihr nicht, Kandidaten ins Abgeordnetenhaus zu entsenden. Doch im Senat, der Vertretung der Bundesstaaten, reichten die Stimmen dieser konservativen, anfänglich offiziell von der Hierarchie gestützten Partei aus, um — wegen des Vetorechts des Senats — Zünglein an der Waage zu sein. So mußten die Regierungen der bisherigen Koalition seit 1955 bis heute Rücksicht auf diese Gruppierung nehmen. Auch die neue Regierung dürfte bei entscheidenden Abstimmungen dieses Gewicht zu spüren bekommen. Trotz der selbst in den bisherigen Hochburgen der DLP in Victoria bei der letzten Wahl zu verzeichnenden Verluste konnte die Partei ihre Stellung immerhin so weit behaupten, daß Ministerpräsident Whitlam schon jetzt für den Fall der Blockierung neuer Gesetze durch die DLP Neuwahlen in beiden Häusern ankündigen mußte, um endlich klare Verhältnisse zu schaffen.

Maßnahmen der neuen Regierung

Mit unglaublichem Elan und Tempo setzte Whitlam bereits in den ersten Wochen seiner Amtszeit wichtige Zeichen seiner neuen Politik. Er proklamierte eine „zunehmend unabhängige Position" (von London und Washington) in der Außenpolitik, kündigte die Abschaffung der allgemeinen Wehrpflicht sowie die Entlassung inhaftierter Kriegsdienstverweigerer und den völligen Rückzug australischer Soldaten aus Vietnam an. Außerdem vereinbarte er unmittelbar nach seinem Sieg die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Peking (und den gleichzeitigen Bruch mit Taiwan), gab eine völlig neue Konzeption des Gesundheitswesens in Richtung auf eine Verstaatlichung bekannt (und erntete dafür bereits den entschlossenen Protest der Ärzteschaft), kündigte die Gründung völlig neuer Städte zur Entlastung von Sydney und Melbourne an (wo heute bereits mehr als ein Drittel der Gesamtbevölkerung wohnt!) und überraschte mit Beschlüssen zur gleichen Entlohnung für Frauen und Männer, zur Besserstellung der Ureinwohner und zur Bekämpfung des Rassismus. Wichtig dürfte auch die Entscheidung sein, in den UN zukünftig weitgehend mit den afro-asiatischen Ländern zu stimmen und das Familienplanungsprogramm der UN und der „International Planned Parenthood Federation" sowohl finanziell als auch ideell zu unterstützen.

Die Gewichtigkeit dieser ersten Entscheidungen wird erst durch den Vergleich mit der bisherigen Praxis in vollem Umfang verständlich: Australien fühlte sich in den letzten Jahren stärker denn je als *europäischer Vorposten* im asiatischen Vorfeld, es war so sehr nach Europa bzw. den USA ausgerichtet, daß man von Asien weiterhin vom „Fernen Osten" statt wie jetzt vom „Nahen Norden" sprach und in Unterhaltungen immer wieder die Phrase auftauchte „Wir Briten . . ." Während 40 000 Australier im Zweiten Weltkrieg auf englischer Seite fielen, mußte der fünfte Kontinent sich bei der gefährlichen Näherung der Japaner an australisches Territorium in den Schutz der USA begeben. Von dieser Zeit her rührt das Vertrauen Australiens auf den großen amerikanischen Bruder.

So übernahm man auch ohne Vorbehalte die Argumente der früheren amerikanischen China- und Indochina-Politik. Die *Domino-Theorie* galt als unumstößlich. Von der Angst geleitet, nach einem Fall Indochinas werde sich die Volksrepublik China Australien zuwenden und es zu überschwemmen versuchen, gewährte die Regierung in Canberra militärische Hilfe für das Vietnam-Engagement der Amerikaner. Ca. 8000 Mann kämpften dort seit 1965. Umstritten war dieser Einsatz im Lande besonders deswegen, weil dafür Wehrpflichtige durch Losentscheid ausgesucht wurden. Chinas Gefährlichkeit als Alibi für diese Politik wurde schon früh von der Labour Partei attackiert. Es sei äußerst unglaubwürdig, gleichzeitig eine gelbe Gefahr an die Wand zu malen und mit diesem Land riesige Weizen- und Wollgeschäfte abzuschließen. Bewirkt hat diese jahrelange Antichinapolitik, daß sich die Australier mehr und mehr bewußt wurden, eher ein Bestandteil Asiens als Amerikas oder gar Europas zu sein. So wird nach der großen Enttäuschung und Verärgerung über die amerikanische, ohne vorherige Konsultation erfolgte Kehrtwende in der China-Politik und dem angekündigten weitgehenden Rückzug aus Asien keineswegs eine australische Rückkehr zur Isolation folgen. Vielmehr richtet man sich auf *neue Partner und Bündnisse im asiatischen Bereich ein.*

Neben dem Schock der politisch-militärischen De-Amerikanisierung in Asien hat sich Australien auch der Herausforderung durch die *verstärkte Amerikanisierung seiner eigenen Wirtschaft* zu stellen. So beschloß die Regierung bereits schärfere Kontrolle ausländischer Investitionen und die Überprüfung aller neuen Projekte nach australischen Gesichtspunkten.

Ins Schußfeld der Kritik geraten ist auch die bisherige Fixierung auf eine größtmögliche „Europäisierung" im Rahmen der *Einwanderungspolitik.* Noch bleibt Australien für Asiaten, obwohl sie vor der Türe wohnen, weitgehend verschlossen. Zwar gibt es rund 12 000 asiatische Studenten an den Universitäten des Landes, doch die Niederlassung auf Dauer ist ihnen und ihren Landsleuten vielfach versperrt. Gerade bei der jetzt stattfindenden Standortbestimmung wird sich Australien seiner Schwächen und Stärken erstmals richtig bewußt. Die angestrebte Selbständigkeit und auf eigenen Vorstellungen und Initiativen beruhende Politik ist begleitet von beginnender Unsicherheit über die Richtigkeit der früheren Behandlung der Einwanderungswilligen, der Ureinwohner und des Engagements für die Entwicklungsländer.

Die Bevölkerung des Landes

		Stadtbevölkerung	10 000 000
Fläche (qkm)	7 686 490	davon in:	
Bewohner	12 730 000	Sydney	2 700 000
Einwohner/qm	1,6	Melbourne	2 400 000

Die Entdeckung riesiger *Erz- und Erdölvorkommen* sichert dem Land zwar auf lange Sicht eine fundierte wirtschaftliche Basis und läßt bereits die Hoffnung aufkommen, Australien entwickle sich zur neuen „Neuen Welt" und könne als Modell für die Zukunft anderer Staaten gelten. Das „nächste Australien"[2] wird bereits heute mit einer Fülle von Vorschußlorbeeren bedacht. Allerdings bringt diese Entwicklung auch vielfältige gesellschaftspolitische Probleme mit sich, deren Lösung noch keineswegs gesichert ist. Schon jetzt stimmt das Bild vom riesigen Agrarland nicht mehr. Nur noch rund 250 000 Farmer und landwirtschaftliche Arbeiter finden sich unter den mehr als 12 Millionen Australiern. Schon seit längerer Zeit ist Australien das urbanisierteste Land der Welt. In den nächsten zehn Jahren sind Änderungen in der Gesellschaftsstruktur zu erwarten, die alles Bisherige übertreffen.

Nationalismus als schöpferische Kraft

Für die Nation, die bisher nie so recht wußte, wohin sie gehörte bzw. dieses Wissen nicht in Einklang mit der politischen Wirklichkeit bringen konnte, bieten jetzt die veränderten weltpolitischen Konstellationen und internen Umstrukturierungen die beste Chance zur Neubesinnung. Der *aufkeimende Nationalismus*, der nun ausgerechnet durch eine Links-Regierung gefördert wird, dürfte für den Wettstreit mit den asiatischen Nachbarn (derzeit droht Australien wegen seiner wirtschaftlichen Bindungen fast in Abhängigkeit von Japan zu geraten) geradezu lebensnotwendig sein. Einer der brillantesten der vielen intellektuellen australischen Selbstkritiker, *Donald Horne*, sieht in diesem Nationalismus zudem die schöpferische Kraft, die Australien zur Findung der nationalen Identität in Zukunft so dringend benötigt[3].

Der *„Übersee-Mythos"* blockiert demnach bis jetzt noch häufig das Denken und Handeln der Australier. Wie ein Trauma wirkt die Vorstellung, in „Übersee" sei alles besser, dort schreibe man besser (s. Dostojewski), dort male man besser (s. Rembrandt), dort koche man besser (s. China) ... Die Mentalität, es gehe einem zwar überdurchschnittlich gut, der Lebensstandard sei gesichert, aber ansonsten sei man doch abhängig, untergeordnet und besitze nur einen Provinz-Status, ist sicherlich nicht von heute auf morgen zu ändern.

Doch hat sich in der Geschichte Australiens immer wieder gezeigt, daß der einzelne Australier viel beweglicher, aufgeschlossener und moderner ist, als man durchweg auf Grund der Erfahrungen mit der politischen Szenerie erwarten würde. Der verbreitete *Skeptizismus* ist nicht gleichzusetzen mit sturem Festhalten an Vergangenem. Wenn man dem Australier ein entsprechend begründetes Programm vorlegt und ihn zu überzeugen versteht, macht er auch radikale Wechsel mit. Ihm hat es in der Vergangenheit nur häufig an entsprechend mutigen und reformbereiten Führungskräften gefehlt; die politische Führung berief sich ihrerseits gern und nicht zu Unrecht auf die Apathie ihrer Landsleute. Dabei sind die Australier durchaus in der Lage, „von verängstigtem Konservativismus zu wildem Abenteurertum umzuschwenken"[4]. Widerspruchsvoll und teilweise undurchschaubar erscheint der Australier der Außenwelt. So pflegt er geradezu den „Kult der Ungezwungenheit", der Formlosigkeit, praktiziert aber gleichzeitig bei offiziellen Anlässen einen geradezu theatralischen Kolonial-Stil. Durch die große Uniformität des Erziehungswesens und die schon fast sprichwörtliche „Ich-bin-so-gut-wie-du-bist"-Angriffslust[5] fällt es schwer, einen Australier durch Sehen oder Hören nach Erziehung und Status einzuordnen.

Bei der offensichtlichen Fülle an Naturschätzen, Lebensmitteln und Raum sowie dem relativ bescheidenen Ehrgeiz der Australier galt der Kontinent bisher als eine der wenigen Nationen, in denen der Einzelne durchweg bekommen konnte, was er wünschte. Um diesen Standard aber auch in Zukunft erhalten zu können, muß Australien — besonders im Hinblick auf die materielle Grundlage dieser Sicherheit — mehr als in der Vergangenheit die Erziehung verbessern und differenziertere Angebote bereitstellen. Dies wird sicherlich zu Status-Veränderungen und einer neuen Gesellschaft mit neuen Schwierigkeiten führen. Aber erst dieser Test wird zeigen, ob der australische Glaube, jeder sei so gut wie jeder andere, auch unter den veränderten Umständen mit durch Erziehung bedingten gesellschaftlichen Abstufungen bestehen kann.

Versteckter Rassismus?

Mit einiger Überraschung wurde die Erklärung Whitlams aufgenommen, Australien werde sich an der Bekämpfung des Rassismus in der Welt beteiligen. So soll rhodesischen und südafrikanischen Sportlerteams, die einseitig nach rassischen Prinzipien zusammengestellt sind, ab sofort die Einreise verweigert werden. Jedoch wird man die Ehrlichkeit seiner Absichten weniger an diesen verhältnismäßig leichten und nebensächlichen Entscheidungen ablesen müssen als an der grundsätzlichen Änderung in der Einwanderungs- und Eingeborenen-Politik. Schon aus außenpolitischen Erwägungen heraus dürfte die Labour-Regierung in diesem Bereich Korrekturen anbringen, denn ihr Bemühen um Anerkennung bei den afro-asiatischen Völ-

kern könnte leicht durch gezielte Hinweise auf die interne Behandlung von Minderheiten und Farbigen zunichte gemacht werden. So fiel auf, daß Peking unmittelbar vor den Wahlen im Dezember demonstrativ eine Abordnung der Ureinwohner empfing.

Die aus ca. 40 Volksgruppen zusammengewürfelte australische Nation konnte nur deshalb bisher so stolz darauf sein, nicht von Rassenunruhen betroffen zu sein, weil sich die Mehrheit doch aus europäischen Einwanderern zusammensetzt. Kurz vor der Reise des Papstes nach Australien im Dezember 1970 (vgl. HK, Januar 1971, 22 ff.), legten katholische Kreise dem Papst nahe, das Problem in seinen Reden anzuschneiden und unmißverständlich dazu Stellung zu beziehen. Kardinal *James Knox* von Melbourne nannte in diesem Zusammenhang die Einwanderungspolitik „rassistisch", und selbst der damalige Ministerpräsident Gorton bezeichnete erstmals die Politik der beschränkten Einwanderung „ungerecht", hielt es aber für unmoralischer, rassische Spannungen nach Australien zu importieren als die Hautfarbe eines Menschen bei der Auswahl zu diskriminieren[6]. Dieses Argument der „sozialen Harmonie" wurde aber keineswegs unwidersprochen hingenommen. So ergaben Meinungsumfragen, daß eine Mehrheit von Australiern bereits eine größere Liberalisierung der Einwanderung nicht-europäischer Menschen befürwortet.

Insgesamt sind im Rahmen des bisher größten Immigrations-Projektes der Geschichte seit dem Zweiten Weltkrieg 3,4 Millionen Menschen aus Europa eingewandert, von denen 2 Millionen keine Briten waren. Dies ist wirklich eine beachtliche Leistung. Damit war für die Nation sowohl eine starke Belastung als auch eine große Hilfe verbunden. Mittlerweile aber steht dieses großzügige Projekt unter Beschuß seitens einzelner Wirtschaftswissenschaftler, Umweltschützer und „Lebensqualitäts"-Fanatikern, die einen Abbau der guten Lebensmöglichkeiten fürchten.

Erzbischof Knox dagegen argumentierte, man solle sich daran erinnern, daß „Menschen ohne Land ein Recht auf ein Land ohne Menschen haben". Wie die zukünftige Einwanderungspolitik aussehen wird, ist noch nicht bekannt. Allgemein wird mit einer Kürzung der Quoten selbst für Europäer gerechnet. Aufgrund von abgemilderten Richtlinien können im übrigen seit 1966 jährlich ca. 3000 Asiaten und andere nichteuropäische Einwanderer aufgenommen werden. Dabei läßt man sich allerdings von dem sehr fragwürdigen Prinzip leiten, „positiv nützliche" Menschen auszuwählen. Die größte Gruppe stellen heute die Inder, gefolgt von Chinesen aus Hongkong, Malaysia und Singapur. Mediziner, Ingenieure und Lehrer werden bevorzugt. Besonders für Chinesen war es lange Zeit fast unmöglich, die Einreiseerlaubnis zu erhalten, u. a. deshalb, weil sich die Gewerkschaften vor „billigeren Arbeitskräften" fürchteten.

Trotz der erkennbaren leichten Liberalisierung zeigte sich erst kürzlich wieder am Beispiel der Uganda-Asiaten, wie tief die Furcht vor Überfremdung verwurzelt ist. Selbst energische Proteste und Selbsthilfe-Programme der christlichen Kirchen, die die Aufnahme von 3000 Uganda-Asiaten forderten, richteten nichts aus. So sah sich der philippinische Außenminister *Carlos Romulo* kürzlich zu der Aussage veranlaßt, man könne zwar verstehen, daß Australien nicht gerade die Schleusen für billige Arbeitskräfte öffnen wolle, doch wäre es „ein Unglück, wenn Australien einstmals als das Südafrika Asiens betrachtet würde" (vgl. Neue Zürcher Zeitung vom 16. September 1972).

Auch hinsichtlich der noch lebenden ca. 70 000 dunkelhäutigen *Ureinwohner* hat in Australien ein Umlernprozeß begonnen, der nicht unwesentlich von den christlichen Kirchen forciert und entwickelt wurde. Der Weltrat der Kirchen nahm im Januar 1971 zwei speziell für die Belange der Ureinwohner arbeitende Organisationen in sein „Antirassismus-Programm" mit auf. In zwei bisher erschienenen Analysen[7] wird die Geschichte der Regierungspolitik gegenüber den Eingeborenen ebenso dargelegt wie deren wirtschaftliche Ausbeutung und Diskriminierung. Anhand von Untersuchungen wird das Ausmaß der Armut und der schlechten Beschäftigungslage deutlich gemacht.

Die Forderungen der Führer dieser Ureinwohner, die sich inzwischen teilweise zu einer Art „Black Power"-Bewegung zusammengeschlossen haben, betreffen besonders Eigentumsrechte auf ihre Stammesgebiete und Reservationen, da sie in den letzten Jahren immer wieder erleben mußten, daß nach Entdeckung von Mineralien auf ihrem Boden plötzlich ihre Vertreibung begann. Zudem fordern sie die Aufnahme der Nordterritorien, in denen sie etwa 30 % der Gesamtbevölkerung stellen, als siebten Bundesstaat, womit sie endlich durch eigene Abgeordnete vertreten wären. Während des Eucharistischen Weltkongresses wurde aber durch divergierende Meinungen und Protestdemonstrationen auch offenbar, wie stark das soziale Gefälle zwischen ländlichen und städtischen Ureinwohnern ist und wie wenig hier die gemeinsame Abstammung noch ein bindendes Glied zwischen den Gruppen darstellt.

Die Regierung weiß sehr wohl um die Forderungen und Wünsche der Ureinwohner. Sie hat ein eigenes Ministerium für sie eingerichtet und stellt Geld für spezielle Fonds zur Verfügung. Doch reicht dies nicht aus, um die augenscheinliche Ungerechtigkeit „wiedergutzumachen". Von offizieller Seite ist man bemüht, eine vollständige Assimilierung zu erreichen, während die Ureinwohner zum großen Teil mehr Rechte für ein ihren Traditionen und ihrer Kultur angepaßtes Leben, integriert in die australische Gemeinschaft, wünschen. Die jetzt zu beobachtende

Neigung zu Gewaltanwendung und Radikalisierung läßt Reformen nötiger denn je erscheinen. Kirchliche Konferenzen zum Ureinwohner-Problem gehören mittlerweile zur Tagesordnung. Demnächst soll eine Katholische Nationale Konferenz für die Angelegenheiten der Eingeborenen organisiert werden. Von evangelischer Seite bemüht man sich vorrangig um Erstellung von Bildungsprogrammen. Gleichzeitig werden die Kirchen bedrängt, in der *Pastoral* mehr auf die Bedürfnisse der Ureinwohner einzugehen und auch in der Liturgie die längst überfällige Adaptation einzuleiten.

Die Kirchen gewinnen an Profil

Das zunehmende Bewußtsein der gemeinsamen Verpflichtung gegenüber Unterprivilegierten und den Ländern der Dritten Welt war der wichtigste Ausgangspunkt für eine *Zusammenarbeit der christlichen Kirchen* über ihre eigenen Grenzen hinweg. Die oft sehr bitteren Erfahrungen, die besonders die Katholiken in diesem ursprünglich überwiegend anglikanischen Land machen mußten, gehören nun allmählich der Vergangenheit an, wenn auch einzelne Persönlichkeiten und Splittergruppen weiterhin gegen jede Art von Kooperation eingestellt sind. Lange Zeit war englisch gleich anglikanisch (und damit beherrschend), schottisch gleich presbyterianisch und irisch gleich katholisch. Zwar trifft diese Einteilung auch heute noch größtenteils zu, doch sind inzwischen die Grenzen durch die Einwanderung viel fließender geworden.

Konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung (nach der letzten Volkszählung von 1966)

Katholiken	26,0 %	Presbyterianer	10,0 %
Anglikaner	33,0 %	Lutheraner	1,5 %
Methodisten	10,0 %	Baptisten	1,5 %

Durch die gemeinsame Arbeit bei der „Action for World Development" (AWD), die von der katholischen Kirche und dem Nationalrat der Kirchen getragen wird und ein nationales Äquivalent zu SODEPAX darstellt, gelang im Grunde der Durchbruch in der Ökumene. Auch der Besuch von Papst *Paul VI.* Ende 1970 hatte nicht den zunächst befürchteten Effekt einer weiteren Verhärtung der Fronten. Bis auf einige wenige Radikale räumten alle christlichen Gemeinschaften dem persönlichen Erscheinen des Papstes eine enorme Bedeutung ein. Das Erziehungsprogramm der AWD für Frieden und Entwicklung, dessen Impulse bereits weit über den kirchlichen Raum hinaus zu verspüren sind, nahm während des Papstaufenthaltes seinen Anfang.

Damit scheint sich auf kirchlicher Ebene eine ähnliche Entwicklung abzuzeichnen wie in der Gesamtgesellschaft. Man kommt weg von der selbstzufriedenen Sicht und wendet sich eigenständig den Problemen der Welt zu und bietet seine Hilfe an. Auf lange Zeit hin schien man in den australischen Kirchen größten Wert lediglich darauf zu legen, wie man in der theologischen Fachwelt in „Genf, Tübingen, Rom, Princeton" „ankam" [8]. Bis heute gehört Australien zu den theologisch und religiös „ruhigen" Kontinenten. Auch die kirchlichen Institutionen zeichnen sich durch unerschütterlichen Konservativismus, ja durch einen kolonialen, paternalistischen Stil aus. Religion ist Privatsache, aus dem öffentlichen Schulwesen verbannt, in den Massenmedien kaum erwähnt, ohne traditionelle Rolle im Verhältnis zur Nationalregierung. Durch die Übernahme von Aufgaben im Entwicklungsbereich gelang es den einzelnen Pfarreien teilweise zum erstenmal, ihr Ghettodasein aufzubrechen. Die Universitäten haben 1971 endlich begonnen, Theologie an einzelnen Universitäten in ihr Lehramt aufzunehmen. Der Bundesstaat West-Australien hat sogar eine Art allgemeine Religionslehre ins Schulprogramm mit aufgenommen.

Die Katholische Kirche Australiens (Stand 1971)

Katholiken	2 900 000	Diözesen	28
Weltpriester	2 410	Katholische Schulen	1 810
Ordenspriester	1 433	Schüler in kath.	
Ordensbrüder	2 376	Schulen	ca. 500 000
Ordensschwestern	13 835		

Mit der Planung einer gemeinsamen Fakultät von Jesuiten, Presbyterianern, Methodisten und Anglikanern in Verbindung mit der Melbourne-Universität scheint auch in diesem Bereich die Ökumene erhebliche Fortschritte zu machen. Noch allerdings haben die Katholiken einen großen Nachholbedarf. Es gilt noch immer, daß man in den Gefängnissen doppelt soviel und in den Universitäten halb soviel Katholiken wie im Bevölkerungsdurchschnitt antrifft.

Reformen unter der Oberfläche

Nicht von ungefähr ließ der Papst unmittelbar vor seiner Reise nach Australien verlauten, mit diesem Abstecher sollte den „treuesten Katholiken" gedankt werden. Der irische Hintergrund ist bei ihnen noch bestimmend. Die Bischöfe des Landes scheinen mehr nach ihren Fähigkeiten in der Verwaltung und in der Kenntnis des kanonischen Rechts sowie nach ihrer römischen Ausbildung ausgewählt zu sein als nach dem Gesichtspunkt theologischer und pastoraler Befähigung. Alle sieben Erzbischöfe wurden im Urban-Kolleg der Propaganda Fide in Rom ausgebildet. Weitere Universitätsstudien hat keiner von ihnen aufzuweisen. Dies ist im übrigen das Dilemma der gesamten katholischen Kirche. Ihr fehlt die Intelligenz. Sie rekrutiert sich fast ausschließlich aus Arbeitern und Angestellten.

Das katholische Schulwesen, auf das man so stolz war und das sich jetzt fast den gleichen Problemen gegenübersieht wie in den USA (vgl. HK, Juni 1972, 286 ff.)[9], findet keine entsprechende Ergänzung im Universitätsbereich. Heute besuchen immerhin noch 80 % aller katholischen Kinder die privaten katholischen Schulen, die vorläufig noch von der Regierung subventioniert werden. Diese hohe Zahl und die unbegrenzte Loyalität der Hierarchie gegenüber Rom können aber nicht über wachsende Spannungen und Ausbrüche aus dem fixierten Weg hinwegtäuschen. Nur zäh lassen sich die Strukturen der Laienmitarbeit einführen, doch außerhalb dieses Schemas organisieren sie sich frei und selbstbewußt. Mit der offiziellen Kirche wollen die meisten jungen Leute nach ihrer Schulzeit und auf den Universitäten nicht mehr identifiziert werden (NCNS, 3. 9. 71).

Von 1968 bis 1970 gaben 300 Priester ihr Amt auf, und die Zahl der Seminaristen nimmt auch in Australien in erschreckendem Maße ab. Dennoch haben sich die Bischöfe bisher nur wenig auf einen Dialog mit ihren Priestern und Laien eingelassen. Ende 1971 bildete sich der Nationale Priesterrat, der aber bezeichnenderweise als wichtigste Aufgaben Entwicklungsfragen, Ureinwohner-Probleme und Rassendiskriminierung nannte. Außerdem wünschen die Priester jedoch auch bessere Kommunikation mit ihren Bischöfen und untereinander. Großen Wert legen sie auf das Gebet und die Askese sowie auf die Zelebration der täglichen Messe. Zwischen Ausscheiden und Anpassen scheint es kaum eine Möglichkeit für sie zu geben. Der Eucharistische Weltkongreß dürfte das Selbstvertrauen, die Selbstkritik und das Selbstbewußtsein der australischen Laien und Priester so weit gestärkt haben, daß sich allmählich auch der gesamte Charakter der Kirche des Kontinents ändern wird.

[1] Vgl. Craig McGregor. Profile of Australia, Hodder and Stoughton, London 1966, S. 203 ff. [2] Donald Horne, The Next Australia, Angus and Robertson, Sydney 1970 [3] A. a. O., S. 27 [4] A. a. O., S. 8 [5] A. a. O., S. 5 [6] Desmond O'Grady, Immigration Policy a 'live nerve', in: The National Catholic Reporter, 20. 11. 1970 [7] Aboriginal Issues / Racism in Australia, ÖRK, Genf 1971/72 [8] John Nurser, Canberra, Dissolution and Christian renewal in Australia, in: The Times, 5. 12. 1970 [9] Zur Schulfrage besonders: J. J. Mol, The Effects of Denominational Schools in Australia, in: The Australian and New Zealand Journal of Sociology, April 1968; C. Albert Koob, Shape of Catholic Education 'Down Under', in: America, 21. 10. 1972.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Technik und Verantwortung

Zum Bemühen eines Technikers um ethische Selbsthilfe

Das Verhältnis von Technik und Ethik, die Frage nach einer verantwortbaren anthropologisch-sittlichen Bewältigung des technischen Fortschritts ist zu einer Grundfrage des menschlichen Zusammenlebens geworden. Doch wurde das Thema bisher nicht nur im kirchlichen Raum, gemessen an seiner gesellschaftlichen Bedeutung, fast sträflich vernachlässigt, es fehlt auch an einem gezielten und produktiven Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern, Technikern, Ethikern und Theologen. Das 1972 im Verlag Rombach, Freiburg, erschienene Buch von Hans Sachsse „Technik und Verantwortung" ist zwar nicht unmittelbar im Blick auf das interdisziplinäre Gespräch geschrieben, doch vermittelt es einige grundlegende Einsichten, die diesem Gespräch dienen können. Heinrich-Jürgen Schulte-Vieting, promovierter Physiker und Assistent am Institut für Christliche Gesellschaftslehre in Freiburg, berichtet darüber und fragt nach den Aufgaben, die der kirchlichen Verkündigung damit gestellt sind.

Hans Sachsse kommt als Verfahrenstechniker aus der chemischen Industrie und ist Professor für Physikalische Chemie, Technische Chemie, Philosophie der Naturwissenschaft und Wissenschaftstheorie an der Universität Mainz. Sein Buch ist eine Sammlung von sechs Vorträgen und Aufsätzen. Es geht darum, denen, die bisher gewohnt waren, Technik und Naturwissenschaft mehr oder weniger wertfrei zu betreiben, die ethische Relevanz des Phänomens Technik deutlich zu machen und Konsequenzen daraus zu ziehen. Sachsse argumentiert als Techniker für Techniker. Das macht sein Buch für alle, die sich mit den Fragen der Technik befassen wollen, besonders interessant. Sachsse geht davon aus, daß die *technische* Beherrschung der technischen Prozesse mindestens für die zuständigen Fachleute kein grundsätzliches Problem ist. Ein Problem aber ist die *ethische* Bewältigung der Technik (35, 122)[1]. Sachsse hat große Sorge, die heutige Jugend könnte die Mitarbeit an der Weiterführung der techni-

schen Entwicklung verweigern, weil sie entweder dem ganzen Geschehen mißtraut oder keinen Sinn darin erkennt (71, 120, 122). Das aber hätte für die ganze Menschheit katastrophale Folgen. „Es führt kein Weg zurück" in ein romantisches einfaches Leben (vgl. 72, 94).

Die Technik ist nie wertfrei

Technik ist für Sachsse zunächst die Anwendung „eines umfassenden Naturgesetzes", wonach „Umwege oft schneller zum Ziel führen können" als der direkte Weg (52). Gewisse chemische Prozesse verlaufen mit Hilfe von Katalysatoren über Zwischenstufen erheblich schneller als ohne sie. In der Biologie ist die Zweigeschlechtlichkeit für die Höherentwicklung der Lebewesen vorteilhafter als die ungeschlechtliche Vermehrung der niederen Tiere. Der Mensch ist des „überlegten Umwegs fähig" (53). Die Herstellung von Werkzeugen ist so typisch für ihn, daß die Paläontologen auf menschliche Spuren schließen, wenn Werkzeugfunde gemacht werden (54). Die moderne Technik stellt mit ihrem ungeheuren Kapitaleinsatz, der dem unmittelbaren Konsum entzogen wird, einen Umweg großen Stils dar.

Es gibt so vielfältige Möglichkeiten für den Menschen, auf die Umwelt einzuwirken, daß die Anschauung verbreitet ist, im Prinzip sei alles machbar. Dieses „instrumentale Denken", das das gegenwärtige Verhältnis des Menschen zu seiner Welt bestimmt, „hat im Rahmen der technischen Arbeit durchaus seine Berechtigung" (70). Aber nicht nur der Bereich der Technik und der eng damit verbundenen Naturwissenschaft sind davon ergriffen, sondern auch die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften (71).

Die technischen Hilfsmittel sind keine neutralen Instrumente. Sie wirken auf die Ziele und Verhaltensweisen der Menschen zurück. Die Technik produziert nicht nur neue Wege, sondern auch neue Ziele. An ihren „methodischen Erfolgen entzünden sich die Utopien" (70). Man erwartet, daß „jede Zwangslage, jede innere Problematik durch die Veränderung der äußeren Umstände mit Hilfe einer besseren Technik zu beheben" sei (72). So ist die Technik „zu einem Stück unserer Existenz geworden ... Wir leben ganz und gar auf technische Weise. Wir *haben* nicht die Technik, sondern wir *sind* sie!" (49). Die Vielfalt der Möglichkeiten, bei der nichts mehr selbstverständlich ist, zersplittert das menschliche Bemühen. Eine Gemeinsamkeit der Zielsetzung geht verloren. „Über dem, was wir können, wissen wir nicht mehr, was wir wollen, was wir wollen sollen. Wer aber nicht mehr weiß, was er will, verliert sich selber" (70) an das Machbare. Die Folge der „einseitigen Wendung unserer Aktivität, die äußere Welt in den Griff zu bekommen, löst in steigendem Maße Unbehagen und Kritik aus", weil die dadurch entstehende Bedrohung und der Sinnverlust immer mehr empfunden werden (71).

Für Sachsse ist die Beherrschung der technischen Entwicklung prinzipiell möglich, weil der Mensch darin immer eine entscheidende Schlüsselstellung einnehmen wird. Es wird niemals eine völlig selbständige, automatisch funktionierende Technik geben, die den Menschen von Wartung und Reparaturen befreit. Je weiter die Automation fortschreitet, um so „komplizierter, gefährlicher, störanfälliger" wird das technische Wirkgefüge. „Seine Behandlung, Anpassung und Steuerung wird mehr Arbeit kosten, mehr ... Selbstbeherrschung und intellektuelle Zucht ... Die Automatentechnik stellt Ansprüche an die Spezialisierung, die alles Bisherige in den Schatten stellt."

Gegen die Behauptung, der Mensch besitze keine *Freiheit* und seine Entscheidungen seien, ohne daß er es wahrnimmt, determiniert, wendet sich der Praktiker Sachsse folgendermaßen: „Eine Naturgesetzlichkeit, der meine Entscheidung unterworfen sein soll, die ich aber nicht durchschauen kann", ist „ebensoviel wie gar keine Naturgesetzlichkeit". Denn wenn wir vor einer konkreten Alternative stehen, sind wir „praktisch ..., ob wir es wollen oder nicht, in die Freiheit gestellt" (59). Freiheit, so Sachsse, ist erfahrbar, wenn man sich entscheidet.

Es kommt darauf an, diese Freiheit so sinnvoll und überlegt zu gebrauchen wie möglich. Die vollständige Absicherung einer Entscheidung durch totale Kalkulation unter Berücksichtigung aller Einflüsse und aller möglichen Folgen ist ein aussichtsloses Unternehmen. „Immer müssen wir unsere Überlegungen abbrechen" (124). Dann kommen Kriterien ins Spiel, Ermessensfragen, die von den persönlichen Voraussetzungen des einzelnen beeinflußt sind. Sachsse nennt dies die „irrationale" Komponente jeder Entscheidung und meint damit, daß sie nicht mehr rational im strengen Sinne begründet werden, wohl aber „in personaler Verantwortung als persönliche Entscheidung vertreten werden" können (132). Sein Motto lautet dementsprechend: „So rational wie möglich und so irrational wie nötig" (123).

Weil in allen Entscheidungen dieses „irrationale" Element hineinkommt, können weder Naturwissenschaft noch Technik *wertfrei* betrieben werden. Entweder gibt es verantwortete oder verantwortungslose Technik bzw. Wissenschaft. Bereits das Denken „ist von Intentionen bestimmt ... und das Aufsuchen des Wesentlichen bei der Begriffsbestimmung ist ein Bewertungsprozeß" (31). Eine wertfreie Wissenschaft ist in Wirklichkeit „wertblind" (33) und überläßt ihre Ergebnisse anderen zu beliebiger Verfügung oder überantwortet das Geschehen allein den „irrationalen" Entscheidungen subjektiven Ermessens.

Welche praktischen Regeln sind möglich?

Wie aber soll sich der Mensch seiner Technik gegenüber verhalten? Auf der Suche nach verbindlichen Maßstäben

für die Bewältigung der Technik findet Sachsse, daß die „Träger ethischer Bildung", insbesondere auch die Kirchen, die Techniker im Stich lassen. Einzig die Boulevardpresse und die übrigen Massenmedien lieferten konkrete Lebensberatung. Aber „die Information ist ein Konsumartikel geworden, der verkauft sein will" (43). Man liefert, was gefällt. Die Aufgabe ist „in die falschen Hände geraten" (44, 144). Überall, auch in den Religionsgemeinschaften, ist der Trend zu beobachten, sich den Verhältnissen anzugleichen und den jeweiligen Wünschen der Menschen entgegenzukommen (43). Anstatt verbindliche Maßstäbe zu setzen, zieht man sich auf bloße Kritik zurück (94). Die aber liefert keine konkreten Normen (40), sondern erzieht zu Mißtrauen und zerstört den Mut zur Bindung an die Gemeinschaft (vgl. 39 f.). Technik aber läßt sich nur in Gemeinschaft bewältigen.

In diesem Dilemma geht es Sachsse nun nicht um letzte *Sinnbestimmungen* für die Technik, sondern er beschränkt sich darauf, das zu tun, was ihm als Mensch mit technischem Sachverstand möglich ist, nämlich eine Art Selbsthilfe zu leisten und den Technikern zu zeigen, wo ihre Verantwortung liegt, und diejenigen Probleme zusammenzustellen, die gelöst werden müssen, damit die Technik „als Hilfsmittel" gehandhabt werden kann (74, 94, 147), unabhängig davon, welche letzte Sinnbestimmung man ihr geben wird.

Das Problem der *Verantwortung* für die Technik ist aus zwei Gründen mit naturwissenschaftlichen Mitteln nicht lösbar: 1. können aus Naturwissenschaft und Technik keine Zielvorstellungen entwickelt werden, weil der technische Prozeß nicht autonom ist, sondern wesentlich vom Verhalten der Menschen bestimmt wird (58); 2. ist es nicht möglich, mit technischen Mitteln die menschlichen Unzulänglichkeiten und schon gar nicht das Böse aus der Welt zu schaffen (105). — Wenn ein so kompliziertes und unüberschaubares System wie die Technik zweckdienlich funktionieren soll, muß ein in gewissen Grenzen konstantes, allgemeinverbindliches Normensystem entwickelt werden. Diese Normen müssen von jedermann, unabhängig von seinen sittlichen und weltanschaulichen Voraussetzungen, eingehalten werden können. Sie dürfen daher, so meint Sachsse, kein sublimes Hochethos verwirklichen wollen. „Die Höhe der Ansprüche gefährdet ihre praktische Verwirklichung" (46). Würde man noch, was Sachsse nicht tut, die Durchsetzbarkeit fordern, d. h. bei Verletzung der Normen Sanktionen vorsehen, dann käme sein Vorschlag auf die Forderung nach einem Gesetzeswerk für die Regelung des technischen Lebens hinaus, was der Situation auch angepaßt wäre. Dieses Gesetzeswerk müßte letztlich internationale Geltung bekommen.

Sachsse will zeigen, welche konkreten Beiträge die Techniker selber leisten können und müssen, damit die Gesellschaft als ganze das Problem Technik lösen kann. Hier einige typische Vorschläge: 1. Die Gegebenheiten und Probleme der Technik müssen der ganzen Gesellschaft möglichst objektiv und übersichtlich dargestellt werden, damit eine gewisse *technische Allgemeinbildung* entsteht und die Technik auch für den Außenstehenden ihres Geheimnischarakters entkleidet wird. Dies ist eine didaktische Aufgabe, ebenso wichtig wie die technische Entwicklung selbst (145). Sie kann nur von den Fachkennern selber geleistet werden. 2. Die technische Entwicklung muß unter einer Vielzahl von verschiedenen möglichen Zielsetzungen auf ihre *Auswirkungen insbesondere für Umwelt und Gesellschaft* untersucht werden. Das gilt erst recht für Entwicklungen, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können (128). In einigen Ländern haben solche Gremien bereits die Arbeit aufgenommen. Hier müssen die Techniker mit den Sachverständigen aller anderen Disziplinen, die sich mit dem gesellschaftlichen Leben beschäftigen, zusammenarbeiten (105 ff.; 129). 3. Unter Beteiligung von Sachverständigen müssen weiterhin *Entscheidungsgremien* gebildet werden, die Forschung und Entwicklung steuern (24). Diese Bereiche können wegen ihrer großen Bedeutung für die Gesellschaft nicht sich selbst überlassen werden. Sachsse ist sogar der Meinung, man müßte auf die Dauer auf gewisse Kenntnisse verzichten, deren Anwendung gefährliche Folgen für die Menschheit haben (112). Damit aber würde man diese Wissensgebiete anderen zu beliebiger Erforschung überlassen und hätte unter Umständen keine Möglichkeit mehr, sich sachgemäß dagegen zu schützen. So wäre es wohl besser, das gefährliche Wissen verantwortungsvoll zu integrieren bzw. zu isolieren. 4. Eine „neue Aufklärung" soll deutlich machen, daß alle Entscheidungen letzten Endes einen „irrationalen" Hintergrund haben und *persönlich* verantwortet werden müssen (132). Mit anderen Worten: es muß klar werden, daß die technische Entwicklung nur zu bewältigen ist, wenn jeder an seinem Platz verantwortlich handelt, d. h. sich mit allen solidarisch verhält. Dazu müssen Verhaltensmuster für die friedliche Bewältigung von Konflikten eingeübt werden.

Die Sinnfrage liegt in einer tieferen Dimension

Wir haben gesehen, daß sich Sachsse aus praktischen Gründen darauf beschränkt, die Technik als „Hilfsmittel" zu verstehen. Dies ist eine vorläufige Sinnbestimmung, die im Grund alles offenläßt. Sie scheint auf den ersten Blick sogar dem Satz zu widersprechen, daß es keine neutrale Technik gibt. Da aber durch die Rückführung der Technik auf ein Hilfsmittel diejenigen Mängel beseitigt werden sollen, die den Menschen bedrohen, wird der Mensch zum Maß dieser Reduktion. Das bringt die erforderliche weltanschauliche Wertung in das Konzept. Weil der Mensch die „Weichen stellt", lehnt Sachsse alle Konzeptionen ab, in denen die Technik als ein „Naturprozeß" verstanden wird, der „allein ohne Zutun des Menschen abläuft" (69). Auch steuert sich das technische Geschehen nicht mit „ge-

heimnisvoller mythischer Macht" selbst. „Die Idee, daß es *die* Technik gibt, die sich mit eigener Gesetzlichkeit entwickelt" ist selber „ein moderner Mythus" (58, 122).

Nun ist es zwar sicher, daß der technische Prozeß von der Entscheidung des Menschen abhängt. Man muß aber doch stärker berücksichtigen, wie eine solche Entscheidung zustande kommt. Der Mensch entscheidet an den Schaltstellen der Technik nicht willkürlich, sondern im Hinblick auf die gegebene Situation, auf die Möglichkeiten hin, die sie eröffnet, auf die Bedürfnisse, die er hat und auf die Ziele, die ihm seine Phantasie zeigt. Die meisten Entdeckungen und Erfindungen wurden erst möglich, als entsprechende gesellschaftliche und wirtschaftliche Voraussetzungen gegeben waren. Wenn aber die Zeit reif ist, „liegen sie in der Luft", d. h., sie werden dann auch wirklich gemacht, meistens an mehreren Stellen zugleich. So folgt die Entwicklung dem, was im Rahmen des vorgegebenen Ganzen möglich oder sogar in gewisser Weise notwendig ist. Naturgesetzlichkeit der Welt und schöpferische Eigenart des Menschen sind der Rahmen, der die technische Entwicklung ermöglicht und zugleich begrenzt. Je nach dem Verhalten der Menschheit kann der Prozeß in eine Sackgasse führen. Sackgasse bedeutet aber, daß das Wechselspiel von Naturgesetzlichkeit und Eigengesetzlichkeit des Menschen in tödlichen Widerspruch zueinander geraten ist, daß der Mensch sich nicht in gehöriger Weise an die vorgefundenen Bedingungen gebunden hat. Er war nicht angepaßt. So verstanden, stellt das technische Geschehen eine Stufe der Evolution des Lebendigen dar, dessen Erfolg von der Vernunft, d. h. von der schöpferischen Verbindung des Menschen mit dem Kosmos, abhängt. Eine solche Interpretation ist wichtig, weil daraus die enge Verbindung des Menschen und seiner Technik mit dem kosmischen Geschehen sichtbar wird.

Es gibt viele Gründe dafür, daß die Entwicklung der Menschheit in einer Sackgasse enden könnte. Sie sind allgemein bekannt und brauchen hier nicht aufgezählt zu werden. Der „möglichst rationale" Gebrauch der Freiheit, wie ihn Sachsse fordert, bleibt in jedem Falle die primitivste Voraussetzung für die gegenwärtige Beherrschung der Technik, für die positive Bewältigung jeder zukünftigen Technik und für einen positiven Ausgang des Experimentes Menschheit überhaupt. Wer sich aber um die endgültige Bewältigung der Technik bemüht, muß die *Sinnfrage* in einer tieferen Dimension stellen. Daß die technische Entwicklung nicht in die Absurdität führen wird, kann mit nichts bewiesen und mit keiner Technik garantiert werden; das muß erhofft oder geglaubt werden. Wenn Bewältigung der Technik Aufhebung der Angst und ihre endgültige Sinnerfüllung bedeuten soll, dann kann das bedeuten, gegen den Augenschein utopisch handeln zu müssen, wenn man seine Freiheit sinnvoll gebrauchen will. Vielleicht bleibt dem einzelnen gar nichts anderes übrig. Einen Standpunkt „außerhalb des Zirkels" (73, 147, 148) von „technischem Fortschritt und Konsum, von Vollbringen und Verbrauchen" läßt sich dann nicht mehr durch noch so vollkommene Techniken zur Erlangung der inneren Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen gewinnen, wie sie Sachsse zunächst aus praktischen Gründen vorschlägt (62 f.), denn wir können gar nicht wirklich aussteigen. Wegen der Totalität des Phänomens Technik kann ein solcher Standpunkt, wenn überhaupt, nur vom Außerhalb, d. h. von einer wirklichen Transzendenz eröffnet werden.

Obwohl Sachsse den Sinn der Technik in ihrer Funktion als Hilfsmittel sieht, das dem Menschen ermöglichen soll, ein freies Leben ohne Angst zu führen, fließen hie und da Bemerkungen ein, die über diese Sinngebung hinausgehen. So heißt es, das technische Geschehen übe auf die Beteiligten einen „Zauber" aus (9), die technische Leistung gewähre „unabhängig von ihrer praktischen Verwertbarkeit" eine „eigene Befriedigung und ein eigenes Erfüllungserlebnis" (57, 96) oder „die Freude schöpferischer Verwirklichung" (96). Der Mensch erfahre in der Erkenntnis „das Glück des Zusammenhanges mit dem Ganzen" (96). Wenn Sachsse diese Phänomene auch nicht weiter verfolgt, so zeigt sich an ihnen doch, daß die Technik nicht nur historisch als ein Hilfsmittel des Menschen in Erscheinung tritt, sondern daß sie auch als Erfüllung des Menschseins zu verstehen ist, mit aller Gefährlichkeit, die sie mit sich bringt.

Bewältigt die Kirche das Problem?

Wie steht es mit dem Vorwurf Sachsses, *die Kirche* hielte sich bezüglich der Bewältigung der Technik in einer unkonkreten Distanz? Dem Zweiten Vatikanischen Konzil zufolge führt der Mensch mit der Entwicklung der Technik einen Auftrag Gottes aus, die Schöpfung zu vollenden und sich selbst dabei zu entfalten (GS 57). Der materielle Wohlstand kann von der Versklavung unter die Materie befreien und eine Öffnung für kulturelle und religiöse Fragestellungen und so auch für die Botschaft des Evangeliums ermöglichen (MM 175, 189, 246). Technisches Bemühen kann auch dem Zentralgebot des Neuen Testamentes entsprechen, den Brüdern zu dienen (GS 57). Fehlentwicklungen treten nicht zwangsläufig auf (GS 57). Die technische Entwicklung ist daher positiv zu bewerten und als Auftrag an die Freiheit der Menschen zu verstehen (MM 175, 189, 246; GS 35, 36, 54, 57, 64). Sie kann der Annäherung der Menschen aneinander dienen[3] und ist zu begrüßen, solange sie nicht der gottgegebenen Sittenordnung zuwiderläuft (MM 189), solange den „geistigen und sittlichen Werten vor allen anderen" der Vorrang gegeben wird (MM 210) und „der Mensch Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen ist" (MM 216). Wo es um seine Würde geht, ist es dem Menschen nicht erlaubt, sich unter die sog. Notwendigkeiten von Sachzwängen zu stellen (GS 65). Wertvoller als aller technischer Fortschritt ist, „was die Menschen zur Erreichung

einer umfassenderen Gerechtigkeit, einer umfassenderen Brüderlichkeit und einer humaneren Ordnung der gesellschaftlichen Verflechtung tun" (GS 35). „Die fundamentale Zweckbestimmung dieses Produktionsprozesses besteht" deshalb „weder in der vermehrten Produktion als solcher noch in der Erzielung von Gewinn oder Ausübung von Macht, sondern im Dienst am Menschen, und zwar am ganzen Menschen" (GS 64; vgl. GS 35; MM 246; LG 36). Vergleichsweise scharf und nüchtern äußert sich Paul VI. (PP 34). Nach kirchlichem Verständnis hat die Technik den Sinn, die materiellen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen, damit sie frei werden für ihre kulturelle und geistige Entfaltung.

Die Kirche liefert sozusagen Grundnormen, die im großen ganzen zu den konkreten Vorschlägen Sachsses passen. Ein solches System von allgemeinen Grundnormen ist erforderlich, wenn man ein konkretes *Normensystem* aufstellen will. Es muß die Sinnbestimmungen, die geforderten sittlichen Grundhaltungen und den sich daraus ergebenden Methodenspielraum festlegen. Es ist Ausdruck der weltanschaulichen Grundhaltung und fällt in die Zuständigkeit der „Träger der ethischen Bildung". Sie aufzustellen ist also Aufgabe der Kirche. Aus diesen Grundnormen wird das System der konkreten Handlungsanweisungen der konkreten Situation entsprechend entfaltet. Hier haben die zuständigen Fachleute einen unverzichtbaren Beitrag zu leisten. Sachsse hat sich gerade dieser Aufgabe gestellt. Wenn die Kirche auch *konkretere* Aussagen über die Bewältigung der Technik macht[4], so ist doch eine gewisse Hilflosigkeit dem Phänomen als Ganzem gegenüber nicht zu verkennen. Man verkündet zwar gewisse Zielsetzungen für die Technik, gibt aber nicht an, wie diese realisiert werden sollen. Die kirchliche Verkündigung kommt noch nicht einmal bei den eigentlichen Adressaten an. Das gilt nicht nur für Sachsse. Das gilt bereits für die kirchlichen Gemeinden. Die einzelnen Gemeindemitglieder sind die Träger des heutigen technischen Geschehens. Die konkreten Verhaltensweisen zur Bewältigung des Phänomens Technik müßten auf Grund der kirchlichen Grundsatzerklärungen von den einzelnen an ihrem Platz erprobt und weiter vermittelt werden. Der Beitrag der christlichen Techniker am Ort ist gefordert. Von ihnen müßte die kirchliche Verkündigung über Fragen nach Wirtschaft und Technik wesentlich mitgetragen werden, da viele Geistliche darin überfordert sind. Im technischen Zeitalter ist eben auch der Glaube keine Privatsache und die Technik keine Sache mehr, die nichts mit dem Glauben zu tun hat.

Aber auch die Theologie ist stärker gefordert als bisher. Denn zur ernsthaften Bewältigung der Technik ist eine entschiedene Haltung aus dem Glauben heraus erforderlich, wie wir oben sahen. Weiterhin muß z. B. geklärt werden, worin die in GS 54 angesprochene Vollendung der Schöpfung und die Entfaltung des Menschen besteht. Offen ist auch, welchen Wert die vom Menschen gestaltete und durch sein technisches Engagement vorbereitete Welt für das endgültige Leben des Menschen besitzt. Das Zweite Vatikanum deutet dies höchstens an (vgl. GS 39). Bevor die offizielle Kirche mehr sagen kann als bisher, wird noch viel theologische Arbeit nötig sein. Dazu bedarf es des Gespräches mit den zuständigen Fachleuten. Sachsses Buch ist ein anregender Beitrag dazu.

Heinrich-Jürgen Schulte-Vieting

[1] Die in Klammern gesetzten Zahlen bezeichnen die Fundstellen in Sachsses Buch. [2] Wir beschränken uns auf die Enzykliken „Mater et Magistra" (MM) Papst Johannes' XXIII. und „Populorum progressio" Papst Pauls VI. sowie die Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die „Kirche in der Welt von heute" (Gaudium et spes, GS) und über die „Kirche" (Lumen gentium, LG). [3] Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die „Erziehung" (Gravissimum educationis), Einleitung. [4] Vgl. *W. Weber, W. Schreiber, A. Rauscher,* Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft, Münster 1966; *L. Roos,* Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Köln 1971.

Konferenzen

Ökumenische Wende der Weltmission?

Zur Weltmissionskonferenz in Bangkok

Der folgende Bericht handelt von einem Ereignis, auf das wir bereits im Februarheft (S. 102) hingewiesen haben, über das wir aber aus Raumgründen erst jetzt ausführlich berichten können. Es geht um die Weltmissionskonferenz in Bangkok von Ende Dezember 1972 bis Anfang Januar 1973. Die Konferenz, die manche als eine Wende in der christlichen Weltmission sahen und darstellten, hat nicht nur in ökumenischen Kreisen, sondern auch auf lokaler

Ebene, bei den verschiedenen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, beträchtliches Aufsehen erregt. Umstritten ist nicht das Bemühen, das sich in Bangkok endgültig durchgesetzt hat, den Kirchen in den Entwicklungs- bzw. Missionsländern selbst mehr Eigenständigkeit zu lassen und zu akzeptieren, daß diese nicht nur nominell, sondern de facto als gleichberechtigte Partner mitwirken und mitbestimmen können, sondern das auf der Konferenz vorherrschende Heils- und Missionsverständnis. Da gerade in der Bundesrepublik die Auseinandersetzung darüber erst in den letzten Wochen verschärft eingesetzt hat, dürfte der Bericht seine Aktualität nicht verloren haben.

Die einst von *Philipp Potter* geleitete Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen hatte die jüngste Weltmissionskonferenz in *Bangkok* vom 29. 12. 1972 bis 8. 1. 1973, über die wir bereits im letzten Heft kurz berichtet hatten (vgl. HK Februar 1973, 102) mit, wie man in Genf sagte, revolutionärer Dynamik vorbereitet. Das Thema lautete: „Das Heil der Welt heute" (genauer mit einem inneren Bezug zum Thema „Befreiung": Salvation today). Das erste, was man in Bangkok auf jeden Fall erreichen wollte, war, daß man ernst machte mit der Parole der letzten Weltmissionskonferenz in *Mexico City* 1963 (vgl. HK, April 1964, 343 ff.) „Mission auf sechs Kontinenten".

Abschied von der „Einbahnmission"?

Man wollte endgültig Abschied nehmen von der Vorstellung, die Kirchen Asiens, Afrikas und (soweit der Protestantismus dort verwurzelt ist) Lateinamerikas seien immer noch die Empfängerkirchen, die von den Kirchen aus den westlichen Industriestaaten mehr oder weniger paternalistisch zu unterstützen seien, und die Kirchen dieser Länder befänden sich nicht auch selbst in einer missionarischen Situation als Minderheiten gegenüber einer unchristlich gewordenen Mehrheit der Bevölkerung. In diesem Sinne erklärte der neue Direktor der Kommission, der argentinische Methodist *Emilio Castro*, am Schluß der Tagung: „Wir stehen am Ende eines missionarischen Zeitalters und ganz am Beginn der Weltmission." Daß die *„Einbahnmission"* der westlichen Kirchen bzw. der Missionsgesellschaften, die durchaus dazu neigen, Mittel, Methoden und Ziele der Mission vornehmlich nach eigenen Vorstellungen zu bestimmen, zu Ende geht, zeigte allein schon die Zusammensetzung der Konferenz. Von den stimmberechtigten 326 Delegierten aus 69 Ländern waren 52 % Angehörige der Dritten Welt mit starkem Übergewicht der Afrikaner und Asiaten sowie der Neger aus den USA. Den Stimmungshintergrund der Tagung bildete nicht nur die örtliche Nähe zu den Hochreligionen Asiens, symbolisiert durch die wuchtige buddhistische Pagode am Zentrum des Roten Kreuzes, wo die Tagung stattfand. Auch der *Vietnamkrieg* gehörte buchstäblich zum Background, denn von Bangkok aus starteten damals noch die amerikanischen B 52 zu ihren Flächenbombardements in Nordvietnam. Diese Nähe eines lokalen Konflikts, in den Amerika und mit ihm der europäische Westen tief verstrickt ist, schärfte wohl manchem Diskussionsredner, wenn über Methoden der Bevormundung durch westliche Kirchen und Missionsgesellschaften geklagt wurde, noch zusätzlich die Zunge. Auf jeden Fall zeigten die Vertreter der Dritten Welt, ohne unter sich eins zu sein (die Asiaten schienen sich über die mit Eifer verfochtene Black Theology zu ärgern wie über die Theologie westlicher Evangelikalen), ein so starkes Selbstbewußtsein und so viel kritischen Eifer, daß ein lateinamerikanischer Bischof von einem „sado-masochistischen Duell" sprach und meinte, nach den vielen Anklagen gegen den „Westen" müßte nun, sei er schwarz, weiß oder gelb, endlich doch jemand „aufstehen und etwas Nettes über unsere Brüder aus dem Westen sagen". Sie bräuchten diese Ermunterung. — Die 15 römisch-katholischen Vertreter, darunter *Jérôme Hamer OP*, der Sekretär des römischen Einheitssekretariates, nahmen sich angesichts der Schärfe der Auseinandersetzung, die ihnen aus der eigenen Kirche nicht unbekannt war, wie distanziert ausgleichende Beobachter aus.

Potter öffnete den Horizont

Auf der Tagung wurden keine Grundsatzreferate gehalten. Sieben von zehn Verhandlungstagen spielten sich ausschließlich in den Sektionen und Untersektionen ab. Aber nicht nur in den Sektionen führten die Vertreter der Dritten Welt das Wort. Auch die Spitzen des Ökumenischen Rates waren durch sie repräsentiert: durch *Philipp Potter*, den neugewählten Generalsekretär des ÖRK, und durch den Inder *M. M. Thomas*, den Vorsitzenden des Zentralausschusses des ÖRK. Potter gab den offiziellen Bericht, der zugleich Rückblick auf die Entwicklungen der zehn Jahre seit Mexiko war, und öffnete der Tagung damit zugleich den geistigen Horizont. Er sprach von *drei Paradoxien der Weltlage*, in denen es Gottes Wege zu finden gelte: Das erste: Alle Völker, darunter die zwei Milliarden „Heiden", wachsen durch die Nachrichtenmittel zu Einer Welt zusammen und treten in das Rampenlicht der Weltgeschichte. Das eschatologische Wort Jesu: „Das Evangelium vom Gottesreich wird in der ganzen Welt verkündet" (Matth 24, 14), sei so aktuell wie noch nie. Aber diese Eine Welt bleibe in Wirklichkeit tief gespalten durch die Konfrontation der Supermächte, den Rassismus, der nach wie vor als weißer Rassismus die Farbigen ausbeutet, und durch deren Befreiungsbewegungen. „In einer Welt, die von Gewalt überkocht, soll das Evangelium ausgebreitet werden als Versöhnung ohne Gewalt durch Christus", obwohl die Christen in Fragen der Gewalt „immer zweideutig gewesen sind. Das zweite Paradox: die sog. Säkularisierung sei zwar grundsätzlich biblisch, in-

sofern der Mensch die Natur beherrschen soll, aber ebenso treffe zu, daß der Mensch eine tief verwurzelte Tendenz hat, seine eigenen Werke zu vergötzen bzw. zu ideologisieren. Daneben sei auch ein ganz erstaunliches Aufleben der Religiosität in der ganzen Welt zu beobachten. Das dritte Paradox: neben den Versuchen kultureller Revolutionen stehen die Gegen-Kulturen, besonders die Absage der Jugend an individuelle und kollektive Selbstsucht in der Loslösung von der „Verbrauchergesellschaft", die einen Kult der Quantität auf Kosten der persönlichen Integrität fördert.

Aus dieser Lage zog Potter Folgerungen: 1. Die Kirchen sind überall in der Minorität, 2. sie sind überall in die Strukturierung der Gesellschaft verwickelt, Gefangene der politischen und wirtschaftlichen Institutionen. Statt Träger des Heils zu sein, sind die Kirchen selber des Heiles bedürftig! 3. Gegen die Evangelikalen, die das Heil als ein für allemal geschehen in Christus bekennen, erklärte Potter: „Christus ist immer vor uns und verändert die Welt." Der neue Weg der Mission sei der Dialog ohne Fixierung auf fertige christliche Wahrheiten, Partnerschaft auf allen Ebenen.

Die „Sekten" des M. M. Thomas'

In der Denkweise des europäisch gebildeten Inders und auf Indien bezogen gab *M. M. Thomas* durchaus eigenwillige „Grundwahrheiten" zu bedenken: 1. Das eigene Brot sei ein materielles Problem, das Brot des Nächsten aber ein geistliches. Deshalb sei die Wirtschaft von menschlicher Geistlichkeit geprägt oder der Wohlstandssucht verfallen: „Ich möchte festhalten, daß die Erlösung menschlicher Geistlichkeit von götzenhaften Formen das Hauptanliegen der christlichen Mission in der Vergangenheit war", aber sie verstand die traditionellen Gesellschaften als sakrosankt. 2. Angesichts des Chaos einer Weltwirtschaft, in der Reichtum zum einzigen Daseinszweck wird und höhere soziale Werte geopfert werden, unternehmen wir verzweifelte Versuche der Selbsterlösung durch Schaffung neuer Heilsideologien. Doch das Heil ist in der Kirche. „Was aber ist die Kirche?" Welches sind die wesentlichen Merkmale ihrer Identität? Wie müßte sie aufgebaut sein, um in den verschiedenen religiösen und säkularen Gemeinschaften, an kreativen Vorgängen und in den Befreiungsbewegungen mitarbeiten zu können, um ihre Heilsmission zu verwirklichen?"

Hier schloß Thomas jene Passage an, mit der er am meisten Aufsehen erregte und die am nachdrücklichsten zum Widerspruch herausforderte. Er meinte nämlich, „ob es nicht besser sei für die christliche Mission, wenn die Kirche neue Sekten mit prophetischer Berufung innerhalb der Bewegungen für kulturelle Kreativität und soziale Befreiung bilden würde, statt zu versuchen, eine organisierte Kirche von Indien zu schaffen". Durch eine solche würden möglicherweise kleine Ghettos nur zu einem „großen Ghetto" zusammengeschlossen. Hinter dieser auch den Nerv „abendländischer" Kirche treffenden Frage stand nicht nur das Problem der *Identifizierung der Kirche mit gesellschaftsverändernden Bewegungen*, sondern speziell aus indischer Sicht auch das Problem der *Taufe* bzw. die Frage, wieweit die Taufe konstitutiv für die Kirchenmitgliedschaft sei (vgl. dazu die Anmerkungen von Chr. von Imhoff in den Lutherischen Monatsheften Februar 1973, 91, in denen auch der Wortlaut des Referates von Thomas, Seite 82—85, abgedruckt ist).

Gegen diesen Passus meldeten vor allem europäische Teilnehmer Bedenken an. Nicht nur ein Vertreter der Evangelikalen, der Tübinger Missiologe Prof. *Peter Beyerhaus*, sah darin eine Gefahr für die Identität der Kirche. Auch *Lukas Vischer* gab zu bedenken, es würden sich nach dem Konzept von Thomas Sekten innerhalb der Kirche entwickeln in Form von Gruppen, die überhaupt nicht aufeinander bezogen seien. Und der Holländer *Albert Van den Heuvel*, der lange Zeit ein Wortführer der „progressiven" Linie im Genfer Stab war und der gegenüber den Lutherischen Monatsheften meinte, in Holland sehe man bereits nur noch Aktionsgruppen, wenn man von Kirche spreche, vermißte als einigendes Element das Prinzip der „Konziliarität".

Die Sektionsberichte

Noch deutlicher und zugleich ausgewogener zeigen die Sektionsberichte, welche *Schwerpunkte* und *Schlagseiten* die Konferenz hatte. Dazu gehörte zentral, daß zwar in den Diskussionen auch von seiten der Asiaten und Afrikaner immer wieder auch theologisch argumentiert wurde, daß aber das, was man unter Heil verstand, in der Tendenz und in der Wirkung doch mehr ekklesiologisch-gesellschaftliche als theologische Relevanz hatte. Dies wird bereits im Bericht der Sektion I („Kultur und Identität") deutlich, wo gleich im ersten Absatz das *Rassismusproblem* angesprochen und erklärt wird, der weiße Rassismus habe vielen Menschen in Afrika und Asien, den anderen Teilen der Welt, „ihre Identität als menschliche Wesen" genommen. Hier kam auch der Antagonismus westliche Welt als Missionsträger und kulturelle Identität der Völker der Dritten Welt hoch, etwa in Feststellungen wie dieser: „Viele Christen, denen das Evangelium von Missionaren der westlichen Welt verkündet worden war, fragen: ‚Folge wirklich ich Christus nach? Ist es nicht ein anderer, der das an meiner Stelle tut?'" Und noch einmal scheint die Kritik an den westlichen Missionaren durch, als festgestellt wird, viele Menschen betrachteten ihre eigene Nachfolge als eine solche von universeller Gültigkeit, anstatt zu erkennen, daß „die verschiedenen Wege der Nachfolge gerade deswegen von Bedeutung sind, weil sie sich auf besondere Situationen beziehen . . ."

Aber viel deutlicher waren die primär gesellschaftsbezogenen Komponenten des „Heils" in Sektion II („Heil und soziale Gerechtigkeit"), in deren Bericht für die Kirche als einer Gemeinschaft, „die der Welt in der Liebe Christi dient", vier Dimensionen von Heilsarbeit in der Gesellschaft genannt werden: 1. der Kampf für soziale Gerechtigkeit und gegen Ausbeutung, 2. der Kampf für menschliche Würde gegen politische Unterdrückung, 3. der Kampf um Solidarität gegen die Entfremdung, 4. der Kampf der Hoffnung gegen die Verzweiflung im Leben jedes Einzelnen. Die Basis war auch hier eine „charismatische Kirche, die für das Heil frei macht".

Ähnliche Leitlinien schlugen sich im Bericht der Sektion III („Erneuerung der Kirchen in der Mission") nieder. Hier ging es wohl vornehmlich um die Fixierung und Verwirklichung der eingangs angedeuteten Strategie „reifer Beziehungen zwischen den Kirchen". Der Bericht enthält nicht nur die Forderung um die eigenen Gemeinden missionarisch aktiv zu sein, es wird auch an die Kirchen, die Missionare entsenden, appelliert, sie müßten „vorsätzliche Schritte unternehmen, um ihre Glieder mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß sie selbst ohne die Anwesenheit und das Zeugnis des Fremden unter ihnen unzulänglich sind". Die Mitgliedskirchen des ÖRK werden aufgefordert, „mit größerem Eifer die verschiedenen Möglichkeiten des gegenseitigen Austausches von Missionaren zu überprüfen". Es war freilich schwer einzusehen, wie sich dieser sicher wichtige Aspekt mit der gleichzeitigen Forderung nach einem *Moratorium* an die Entsenderkirchen verträgt, mit dem diese aufgefordert wurden, wenigstens vorübergehend der Verselbständigung der Missionskirchen wegen von der Entsendung von Personen und Geld abzusehen. Diese Ungereimtheit erklärt sich wohl nur aus dem Bestreben, „Machtverhältnisse" zwischen Missionsgesellschaften und den Missionskirchen abzubauen. Das Wort Macht war eines der Reizworte von Bangkok. Sein massiver Gebrauch war angesichts der immer größeren Machtlosigkeit der Kirchen, hier wie dort, nicht ohne Ironie. Ein bißchen schien man tatsächlich vom Masochismus befallen zu sein.

Brief an die Kirchen

Eine Resolution zu Vietnam bzw. Indochina war das einzige von der Konferenz verabschiedete Dokument. In ihr wurde Präsident *Nixon* aufgefordert, den Krieg zu beenden, „um sich wieder in die Gesellschaft derer zu begeben, die sich darum bemühen, das Heil in seiner ganzen biblischen Bedeutung zu begreifen". Auch die Regierung Nordvietnams wurde aufgefordert, „Anstrengungen für einen dauerhaften Frieden zu unternehmen". Die Sektionsberichte wurden vom Plenum bloß entgegengenommen und zur offiziellen Beschlußfassung an die vom 9.—12. Januar ebenfalls in Bangkok tagende Vollversammlung der Kommission weitergeleitet. Diese zog ihr Fazit in einem „Brief an die Kirchen", in dem sich auch die Sektionsberichte niederschlugen. Dabei wurde deutlich, daß man bestrebt war, die Konferenz weniger nach ihren Sachaussagen zu beurteilen, sondern, wie es später *Emilio Castro* vor dem vom 14.—19. Januar in Bangalore (Indien) tagenden Exekutivkomitee darstellte, als „Erweckungsversammlung" und als „geistliches Ereignis" feierte: „Gemeinsame Gespräche, Gebete und Lieder bereicherten uns . . . wir begegneten einander in der Gegenwart des lebendigen Christus." Der Brief an die Kirchen betonte von neuem die Notwendigkeit, gegen soziale Ungerechtigkeit, gegen die blutige Repression von Befreiungsbewegungen und gegen die entmenschlichende Technologie aufzustehen, um die Macht Christi an ihnen zu erweisen. Auch das vorhin genannte Moratorium kam wieder zur Sprache, allerdings in der eher vorsichtig formulierten Frage, ob eine vorübergehende Zurückhaltung ausländischer Finanzmittel und Mitarbeiter nötig sei, um den traditionellen Empfängerkirchen zu einer vollen Identität zu verhelfen. Auf die Vollversammlung wurde auch eine Art neue „Verfassung" beschlossen. Eine „Konferenz" für Weltmission und Evangelisation aus 250 Mitgliedern soll gebildet werden, die einmal zwischen den Vollversammlungen des ÖRK tagt. Eine aus 30 Personen bestehende „Kommission" soll einmal im Jahr zusammentreten, zum ersten Mal im Januar 1974.

An der Konferenz fiel auf, daß man sich zwar in einer eigenen Untersektion um die Konkretisierung des *Dialogs mit den asiatischen Religionen* an Ort und Stelle bemühte, daß man aber das Stichwort *China* sehr improvisiert anfaßte. Man wußte sich besser mit afrikanischen Befreiungsbewegungen in Angola und Mozambique und mit Südafrika zu befassen. Dieser Mangel wurde wohl erkannt, denn das Exekutivkomitee forderte die Genfer Zentrale auf, in Zusammenarbeit mit der Ostasiatischen Christlichen Konferenz und einzelnen christlichen Organisationen, für mehr Information über China zu sorgen. Man war bemüht, das *Verhältnis zur katholischen Kirche* nicht zu vernachlässigen. Potter erwähnte in seinem Bericht mehrmals parallele Vorgänge und Diskussionen zur Missionsthematik im katholischen Bereich, und im „Brief an die Kirchen" wurde die weitere Intensivierung der Zusammenarbeit gewünscht. Doch dürfte sich die Anregung des Generaloberen der Paulisten und langjährigen Mitarbeiters im Einheitssekretariat, *Thomas Stransky*, die Missionsgemeinschaften der katholischen Kirchen sollten irgendwie affiliierte Mitglieder der Weltmissionskonferenz werden, bei der jetzigen Entwicklung in absehbarer Zeit wohl nicht zu verwirklichen sei.

Kurzinformationen

Auf der **diesjährigen Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz,** die vom 12.—15. März in Bad Honnef stattfand und auf deren dichtgefülltem Programm zahlreiche Verhandlungsgegenstände aus verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens und der Seelsorge standen (Jugendseelsorge, Landseelsorge, Sexualpastoral, Publizistik, Ökumenismus, Priesternachwuchs und Diakonat), wurden drei Entscheidungen mit vermutlich langfristiger Wirkung gefällt: 1. Die Bischöfe der Bundesrepublik billigten das Vorhaben des Apostolischen Stuhles, für die Gebiete der DDR, die zu Bistümern der Bundesrepublik gehören und bisher von Kommissaren bzw. Koadjutor-Bischöfen verwaltet wurden, nach der Ratifizierung des Grundvertrages zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der DDR *Apostolische Administratoren* zu ernennen. Anläßlich der Vollversammlung gab der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Döpfner,* öffentlich bekannt, daß die deutschen Kardinäle während ihres Romaufenthaltes anläßlich des Konsistoriums einen entsprechenden Brief an den Papst gerichtet hatten. Nach ursprünglichen Plänen des Apostolischen Stuhles sollte die Ernennung der bisherigen Koadjutor-Bischöfe zu Administratoren, die dem Apostolischen Stuhl direkt unterstellt werden, bereits Anfang März — unabhängig von der Ratifizierung des Grundvertrages — erfolgen. 2. Die Bischofskonferenz beschloß, wie ausdrücklich hervorgehoben wurde, einstimmig, der *Katholischen Deutschen Studenten-Einigung* (KDSE) endgültig ihre finanzielle Unterstützung zu entziehen. Begründet wurde der Schritt mit dem Hinweis, daß die KDSE in ihrem gegenwärtigen Zustand nicht mehr als Vertreterin der katholischen Studentengemeinden und „als Stelle zur Wahrnehmung pastoraler Aufgaben" anerkannt werden könne. Obwohl diese Entscheidung einen vorläufigen Endpunkt in einem lange schwelenden Konflikt darstellt, kam sie in dieser Form einigermaßen überraschend. Auch Kritiker der politisch-ideologischen Ausrichtung der gegenwärtigen Führung in der KDSE weisen darauf hin, die Situation habe sich im letzten Jahr eher beruhigt, sie werde sich aber nach dem Beschluß der Bischofskonferenz zusätzlich zu der für das Sommersemester 1973 erwarteten politischen Polarisierung in der Studentenschaft und an den Universitäten (Verabschiedung bzw. Novellierung von Hochschulgesetzen) verschärfen. 3. Die Deutsche Bischofskonferenz erklärte ihre grundsätzliche Bereitschaft, der *„Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen"* in der Bundesrepublik beizutreten. Dieser Beschluß, der schon längere Zeit anstand, trifft jetzt mit dem 25. Jahrestag der Gründung der Arbeitsgemeinschaft zusammen. (Wir werden im nächsten Heft ausführlich darüber berichten.) — Angesichts der bevorstehenden Parlamentsdebatte über die Reform des § 218 befaßte sich die Bischofskonferenz auch nochmals mit der *Reform des Abtreibungsstrafrechts.* Angekündigt wurde ein eigener Hirtenbrief zu Fragen der *Sexualmoral.* Er soll demnächst veröffentlicht werden. Auch diese Ankündigung weckte einigen Widerspruch, da sich die Synode mit der gleichen Thematik beschäftigt und Fragen der Ehe und Sexualethik voraussichtlich auf die Tagesordnung der Synodenvollversammlung im November 1973 kommen werden.

Eine Art **Standortbestimmung im gegenwärtigen Fluß der ökumenischen Bewegung und des zwischenkirchlichen Zueinanders** veröffentlichten Anfang März der Bischof von Münster, *Heinrich Tenhumberg,* und der Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, *Hans Thimme,* unter dem Titel „Wege der Kirchen zueinander". Das Papier wurde von einem gemischten Arbeitskreis aus beiden Kirchen erarbeitet. In dem Dokument wird zunächst festgestellt, daß der ökumenische Aufbruch und die Annäherung zwischen den Kirchen bereits von einer breiten Meinung im Kirchenvolk getragen werde. Die Gespräche, die zwischen den verschiedenen Kirchen und konfessionellen Weltbünden geführt würden, trügen bereits Früchte „bis in die Kirchengemeinden hinein": Unter diesen Früchten werden genannt: gemeinsame Wortgottesdienste, gemeinsame Erklärungen von Kirchenleitungen, zwischenkirchliche Zusammenarbeit in den verschiedenen gesellschaftlichen Fragen. Auch die dringende Nachfrage nach „gemeinsamen Sakramentsgottesdiensten" besonders seitens der Partner in konfessionsverschiedenen Ehen wird notiert. Diese Entwicklung wird insgesamt begrüßt. Die Stunde sei da, „geduldige Schritte zueinander zu tun". *Ziel* sei die Überwindung der Trennung. Das bedeute jedoch nicht „die Unterwerfung der einen unter die anderen, sondern die gemeinsame Anbetung dessen, der allein der Herr und das Haupt seiner Kirche ist". Unter den jetzt schon gegebenen Gemeinsamkeiten werden genannt „das Bekenntnis zu dem einen Herrn Jesus Christus, wahren Gott und wahren Mensch", die Heilige Schrift als „Richtschnur für die Lehre der Kirche" und die „Gnadengabe der *Sakramente*", wenngleich im Hinblick auf Zahl und Verständnis Unterschiede bestünden. Das Hauptanliegen des Dokuments ist offensichtlich die Herbeiführung eines Konsenses im Amts- und Eucharistieverständnis auf langem Wege. Bestehende bzw. erreichte Gemeinsamkeiten (Apostolizität des Amtes) werden genannt und ihnen die Differenzen hinsichtlich des Verständnisses der apostolischen Sukzession und des Weihepriestertums bzw. der Ordination gegenübergestellt. Hinsichtlich des *Gottesdienstes* stimme man überein, daß das Evangelium die Mitte sowohl des evangelischen als auch des katholischen Gottesdienstes ist. Die Frage der „Kommunikantenzulassung" bedürfe eines weiteren klärenden Gesprächs. Auszugehen sei von der gegenwärtigen Situation. Das Dokument schließt mit einer Art Studienprogramm in acht Fragen, die sich ausnahmslos auf das Amts- und Eucharistieverständnis beziehen: 1. Wie ist Kirchengemeinschaft theologisch zu umschreiben? 2. Welches sind ihre konstitutiven Elemente? 3. Worin besteht die apostolische Sukzession? 4. Wie verhalten sich Priesterweihe und Ordination zueinander? 5. Sind Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft identisch? 6. Gibt es gestufte Kirchengemeinschaft? Wie stellt sie sich dar? 7. Gibt es Stufungen innerhalb der Abendmahlsgemeinschaft? Entsprechen sie den Stufungen innerhalb der Kirchengemeinschaft? 8. Welche Konsequenzen ergeben sich in ekklesiologischer Hinsicht aus der Abendmahlszulassung in besonderen Fällen?

Ende Januar haben die **holländischen Bischöfe zum Thema Interkommunion** bzw. zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft („offene Kommunion") Stellung genommen. Ihre Erklärung enhält drei Bestimmungen: 1. Eine *Vermischung von Kirchen, Ämtern und Riten bei der Feier der Eucharistie ist auszuschließen.* Jeder müsse wissen, welche Kirche für die Zelebration verantwortlich ist. Deswegen scheiden Interzelebrationen aus. Die Bischöfe „mißbilligen in absoluter Form die da

und dort entwickelte Praxis, nach der der Geistliche der einen Kirche die Einsetzungsworte über das Brot und der Geistliche der anderen Kirche die Einsetzungsworte über den Kelch spricht". Solche Praxis sei unökumenisch und widerspreche auch den Leitlinien des Ökumenischen Rates. 2. Die *gastweise Teilnahme an der Kommunion muß gewissen Einschränkungen unterliegen,* die sich aus dem Charakter des Sakramentes ergeben (man muß getauft sein, den katholischen Glauben in puncto Eucharistie teilen und nicht wegen Unwürdigkeit ausgeschlossen sein). Die Einladung aller Teilnehmer ohne jeden Unterschied zum Kommunionempfang, sei im Widerspruch zur Verantwortung der Kirche für das Sakrament. 3. Eine *beschränkte Zulassung zur Kommunion ist nicht absolut verboten.* Die Bischöfe erinnern an das Ökumenismusdirektorium und an ihre eigene Entscheidung aus dem Jahre 1968, bei Mischehen den nichtkatholischen Partner zur Kommunion zuzulassen, wenn die vorhin genannten Bedingungen erfüllt sind. Die Bischöfe beziehen sich dabei auch auf die Instruktion des römischen Einheitssekretariates vom 1. 6. 1972 (vgl. HK, August 1972, 393 ff.), in der Mischehentrauungen als Anwendungsfall genannt sind. Die konkrete Bestimmung obliege den Bischöfen. In den den Einzelbestimmungen vorausgehenden *Leitlinien* erklären die Bischöfe, der gesamte Komplex der Interkommunion werde gegenwärtig innerhalb der katholischen Kirche (auch in Rom) und zwischen den christlichen Kirchen — sie verweisen dabei auf die Studienpapiere der anglikanisch-katholischen und der lutherisch-katholischen Kommission und auf das Konsenspapier von Rom (vgl. HK, November 1971, 536) — studiert. Eine endgültige Entscheidung könne nicht getroffen werden, solange zur Frage der Interkommunion und Interzelebration und zu den noch „delikateren" Fragen des Amtes und der apostolischen Sukzession keine befriedigende Antwort vorliege. Die praktische Entwicklung an der Basis zwinge jedoch zu einem wegweisenden Wort.

Die **Weltwährungskrise und die Dollarabwertung bedeuten für die Missions- und Entwicklungshilfe teilweise schwere Einbußen und Rückschläge.** Der geschäftsführende Direktor der karitativen Hilfsorganisation „Catholic Relief Services" der USA, Bischof *Edward E. Swanstrom,* erklärte Ende Februar, die zehnprozentige Dollarabwertung betreffe eine Reihe von laufenden oder geplanten Projekten unmittelbar, da sie in direkter Barauszahlung von US-$ abgewickelt würden, während andere, durch Sach- oder Personalleistung abgewickelte Vorhaben nur indirekt betroffen seien. Der Generalsekretär des Katholischen Missionsrates der USA (USCMC) sprach sogar von „ungeheuren Auswirkungen" (NCNS, 21. 3. 72). So erhalte der Welt-Missions-Fonds mit ca. 34 bis 36 Millionen US-$ normalerweise rund die Hälfte aus Spenden der USA. Die jetzt erfolgte Abwertung bedeute also im Endeffekt eine Kürzung des Gesamt-Etats um 5 %. In ähnlicher Weise sind natürlich alle bisher mit US-$ finanzierten Entwicklungsprojekte betroffen. Die jüngste internationale Krise der Währungen machte zu deutlich, daß die Entwicklungsländer mehr Einfluß im Weltwährungsfonds (IWF) bekommen müssen, wenn sie nicht hoffnungslos zurückgeworfen werden wollen. Nach dem jetzigen Prinzip, das Beteiligungen und Entscheidungen im IWF von einer äußerst komplizierten Berechnung abhängig macht, die aber in jedem Fall die ärmeren Länder benachteiligt, besitzen die entwickelten Länder z. B. 70 % der Stimmanteile, die Entwicklungsländer dagegen nur 20 %, so daß den Großmächten eine Sperrmajorität zusteht. Die Mitarbeiterin beim Weltkirchenrat *Marion Gallis* verwies in einer Analyse (epd, 1. 3. 73) darauf, daß die durch das Währungssystem in mannigfacher Weise zementierten Ungleichheiten zwischen armen und reichen Ländern u. a. durch eine Koppelung der sogenannten Sonderziehungsrechte und der Entwicklungshilfe gemildert werden könnten. Im Prinzip bestehe zwischen vielen Währungs- und Entwicklungsexperten auch Einigkeit, daß eine solche Koppelung möglich sei, doch fehle bisher der politische Wille zu einer solchen Lösung. Einige institutionelle Reformen zugunsten der Entwicklungsländer haben in jüngster Zeit zu einer geringen Verbesserung des Mitspracherechts der Entwicklungsländer, nicht jedoch zu einem entsprechenden Entscheidungsrecht geführt. Die Notwendigkeit baldiger Reformen wurde durch die letzte Währungskrise besonders verdeutlicht.

Die **erste Sitzung des Zentralausschusses der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen** (FABC) fand vom 13. bis 15. Februar in Hongkong statt. Zwei Kardinäle und zwölf Bischöfe von insgesamt zehn asiatischen Bischofskonferenzen nahmen daran teil. Einer der beiden Sekretäre der Kongregation für die Glaubensverbreitung, Erzbischof *Simon Lourdusamy,* vertrat den Heiligen Stuhl. Entsprechend den im Dezember 1972 von Rom approbierten Statuten wählten die Delegierten einen Ständigen Ausschuß von fünf Bischöfen, der die Tätigkeiten der Vereinigung ihres Generalsekretariates, das seinen Sitz in Hongkong haben wird, vorschlagen und leiten soll (Fides, 17. 2. 73). Die fünf Mitglieder des Ständigen Ausschusses sind die Bischöfe *Donatus Djagom* (Indonesien), *Patrick D'Souza* (Indien), *Mariano Gaviola* (Philippinen), *Oswald Gomis* (Sri Lanka/Ceylon), Stanislaus *Lokuang* (Republik China). Der Generalsekretär des Vorbereitungskomitees, Bischof *Francis Chen-ping Hsu* von Hongkong, wurde auch zum Generalsekretär der neuen Vereinigung gewählt. Der Ständige Ausschuß hat laut Statut die Aufgabe, Initiativen in allen Fragen, die die Kirchen in Asien betreffen, zu studieren und in die Wege zu leiten, besonders auf den Gebieten „Menschliche Entwicklung", soziale Kommunikation, Evangelisation und Studentenseelsorge. Die wichtigsten Entscheidungen der ersten Sitzung betrafen neben der Wahl der Ausschußmitglieder und des Generalsekretärs die Bestätigung der Errichtung eines eigenen Büros „Menschliche Entwicklung", das von Bischof *Julio Saverino Labayen* auf den Philippinen geleitet wird, sowie eine für das Frühjahr 1974 einberufene Generalversammlung der asiatischen Bischöfe, um die Anliegen und Bedürfnisse der Föderation zu überprüfen und möglichst gemeinsame Vorbereitungen für die Bischofssynode in Rom im Herbst 1974 zu treffen. Zum Abschluß richteten die versammelten Bischöfe an die Völker Indochinas eine Erklärung, in der sie ihre Solidarität mit den Betroffenen des Krieges zum Ausdruck brachten und das Ausland um Hilfe baten. Mit dieser ersten Sitzung des Zentralausschusses ist ein langwierige und mühsame Vorbereitungsphase abgeschlossen. Erstmals öffentlich wurde der Vorschlag für eine Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen im November 1970 zur Zeit des Besuches von Papst Paul VI. auf den Philippinen gemacht. Damals begrüßte man das Projekt mit viel Enthusiasmus (vgl. HK, Januar 1971, 22 ff.) Doch schon bald zeigten sich ernsthafte Schwierigkeiten, die z. T. von römischen Stellen, z. T. von asiatischen Kirchen ausgingen (vgl. HK, Juni 1971, 270 ff.). Erst nach Kompromissen und mehrfacher Statutenänderung konnte jetzt der Disput beendet werden. Das neue Gremium repräsentiert die Kirche folgender asiatischer Länder: Bangladesh, Burma, Kambodscha, Laos, Sri

Lanka, Republik China (Taiwan), Indien, Indonesien, Korea, Malaysia, Singapur, Philippinen, Vietnam. Obwohl Hongkong und Macao keine eigenen Bischofskonferenzen haben, sind sie assoziierte Mitglieder mit allen Rechten und Pflichten von Vollmitgliedern (NCNS, 13. 2. 73). Japan und Thailand haben bisher ihre Mitarbeit noch verweigert, behalten sich aber eine spätere Mitgliedschaft vor. Zunächst wollen sie lediglich auf regionaler Ebene mitarbeiten.

Bücher

GERHARD SCHNEIDER, **Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien.** Kösel-Verlag München 1973. 174 S., 24.— DM.

Diese exegetische Monographie faßt die neuere Literatur zur Exegese der Passionsgeschichte zusammen (mit Nachweisen). Sie stellt aber die Frage nach den unterschiedlichen theologischen Intentionen der Evangelisten (auch von Johannes S. 35 f.) und beantwortet sie als Hilfe für Prediger und Religionslehrer, damit sie nicht im Suchen nach der Historie steckenbleiben. Die herkömmlichen Kreuzwegandachten oder Bachs Matthäus-Passion hätten treffender wahrgenommen, was geschah. Die Methode ist nüchtern und äußerst genau. Zunächst ein Überblick über die urkirchliche Überlieferung insgesamt, wobei Schneider die Spuren eines noch erkennbaren „Urberichtes" vor Markus aufzeigt, der dann verschieden erweitert wurde. Danach war die Theologie des Paulus vom stellvertretenden Sühnetod Jesu für die Sünder unbekannt (S. 26). Auf eine Durchlichtung der Komposition der Perikopen bei den Evangelisten folgt Teil II mit der laufenden Übersetzung und Interpretation der getrennt analysierten Perikopen. Es wird jeweils die Theologie des Markus anhand seiner Redaktion von der des Matthäus und des Lukas sorgfältig unterschieden, was bei dem schrittweisen Vorgehen, beginnend mit der Verhaftung Jesu, ein allmählich immer deutlicher werdendes Konzept ergibt. Teil III faßt „Theologische Grundzüge in den Passionsdarstellungen" zusammen und kennzeichnet den jeweiligen kirchengeschichtlichen Ort ihrer Entstehung. Es liegt ein bestimmtes „Gefälle" der Überlieferung vor (S. 155 f.). Bei Markus gehört die Passion zum Wesen des Evangeliums, die Eucharistie ist nicht Heilsvollendung, sondern Zeichen der Parusie-Erwartung. Im Kreuz, in der Übernahme der Gottverlassenheit geschieht die eigentliche Offenbarung. Matthäus zeigt mehr die Hoheit Christi und die Vollmacht der Kirche, Lukas sieht Jesus als Vorbild für das Leiden des Gerechten, der seinen Jüngern vorangeht. Alle Evangelisten predigen ihren Gemeinden, um sie vor Anfechtung und Abfall zu bewahren. Die verschiedene Beantwortung der „Schuld der Juden" an der Kreuzigung wird herausgehoben. Schneider verzichtet auf eine dogmatische Synthese. Für den Prediger und den theologischen Praktiker ist das Werk eine große Hilfe.

WERNER LAUER, **Schuld — das komplexe Phänomen.** Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik. Mit einem Geleitwort von L. Szondi (Eichstätter Studien, Neue Folge, Band VI). Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer 1972, 339 S., 48.— DM.

Auf diese Monographie weisen wir unsere Leser nicht nur deshalb hin, weil sie sich auf ein zentrales Thema der Berichterstattung im Märzheft bezieht (vgl. die Beiträge unter dem Sammeltitel „Der Mensch unter der Spannung des Bösen", S. 125 ff.), sondern weil wir in ihr eine wertvolle Hilfe für Seelsorger, Erzieher und alle, die mit Menschenführung zu tun haben, sehen. Es geht — das ergibt sich aus der Zielsetzung einer Monographie — nicht um eine Darstellung des Themas Schuld unter allen anthropologischen, psychologischen und theologischen Aspekten, auch nicht um eine vollständige Darstellung von Schuld im Beziehungsfeld von Psychologie, Tiefenpsychologie und Moraltheologie. Der Gegenstand ist mit dem Untertitel genau umschrieben: Es geht um den wissenschaftlichen Vergleich des Schuldverständnisses zweier tiefenpsychologischer Richtungen, der schicksals- *(Szondi)* und der daseinsanalytischen Psychologie *(Binswanger, Boss* im Anschluß an die Phänomenologie *Husserls* und an die fundamentalontologische Daseinsanalyse *Heideggers)* in ihrer Beziehung zur christlichen Ethik. Letztere ist nicht mit Moraltheologie gleichzusetzen. Sie meint die „natürliche" (philosophische) Ethik im klassischen Sinn, allerdings mit der signifikanten Erweiterung, daß sie Glaube und Offenbarung *methodisch* für ihre Beweisführung nicht voraussetzt, aber diejenigen Bereiche der Sittlichkeit einschließt, „die nur durch die Offenbarung möglich und erkennbar sind" (S. 3). Die beiden ersten Kapitel dienen der Einführung in das Gesamtproblem, das „empirische" Kernstück sind die Kapitel III—V mit der vergleichenden Darstellung des schicksals- und des daseinsanalytischen Schuldbegriffs. Die genannte „Erweiterung" hat offensichtlich ihre Bedeutung für den wertenden Vergleich Lauers. Das theonome Weltbild Szondis erleichtert nach ihm die sittliche Qualifizierung von Schuld trotz „ethischer" Unschärfen im Trieb- und Freiheitsverständnis, „die aufgrund des Gesamtweltbildes zu vermeiden wäre(n)" (S. 322). Gegenüber der daseinsanalytischen Richtung moniert er nicht nur die unüberbrückbare Differenz von „existentieller" und „moralischer" Schuld, sondern konstatiert auch eine größere Ferne zum christlichen Schuldbegriff, weil die Daseinsanalyse im Gegensatz zur Schicksalsanalyse „eine positive Transzendenz hin zum persönlichen Du Gottes (nicht) kennt" (S. 296). Trotz dieses durchaus diskutablen Weltbildvorranges im wertenden Vergleich zeichnet sich das Buch durch saubere Darstellung der empirischen Komponenten aus. Für den Nichtfachmann hat die Arbeit den zusätzlichen Vorteil der Lesbarkeit.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

COLPE, Carsten. **Der Begriff „Menschensohn" und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen.** In: Kairos Jhg. 14 Heft 4 (1972) S. 241—257.

Der religionsgeschichtliche Beitrag ist die letzte Folge der in Kairos 11, 241 f., 12, 81 f. und 13, 1 f. begonnenen Studien. Er berichtet über die theologische Literatur zu der Frage, ob und wieweit Jesus den Terminus „Menschensohn" in Anspruch genommen hat. Er begründet, daß Jesus sich als öffentliche Person wußte und durchaus sich als „Menschensohn" wußte, allerdings indem er den tradierten Begriff zerbrach und eschatologisch neu auf seine Person anwandte. Das eigentliche Interesse des Verfassers liegt aber bei der Frage, wie der Begriff der „Menschensohn" zum Verständnis messianischer Gestalten außerhalb der jüdischen und christlichen Tradition beigetragen hat, z. B. in den vielen messianischen Bewegungen unserer Tage. Ziel der Analyse: im messianologischen Mensch-Begriff das Substrat des Humanum aufzulösen, um den einen Messias von den vielen Messiassen zu unterscheiden. — Im gleichen Heft klärt G. *Stemberger* „Das Problem der Auferstehung im Alten Testament" (S. 273—290).

FISCHER, Gerd-Dieter. **Befreiung, Zentralbegriff einer neuorientierten lateinamerikanischen Theologie.** In: Theologie und Glaube Jhg. 63 Heft 1/1973 S. 1—23.

Diese mit reicher Literatur unterlegte kritische Durchleuchtung der „Theologie der Befreiung" in Lateinamerika nennt sich „Anmerkungen zu ihren theologisch-hermeneutischen Problemen". Zunächst wird die besondere Ausgangssituation ernst genommen, wonach eine Änderung des umfassenden inter- und multinationalen Systems der kapitalistischen Unterdrückung für unmöglich gehalten wird. Es kommt zum neuen Lesen der atl. Heilsgeschichte mit dem Exodus als Zentralbegriff, ja zu einer Art „Rejahwisierung". Auch eine Neuinterpretation des NT und der Sendung Jesu führt aus der Privatisierung des Heils und der Erlösung heraus. Das Heilshandeln Jesu gilt dem ganzen Menschen, auch der Schöpfung — wie die Weltmissionskonferenz in Bangkok durchgehend betont hat. Doch es wird die Eigenart der politischen Botschaft Jesu nicht so klar erfaßt wie etwa von *J. Moltmann* in: „Der gekreuzigte Gott". Fischer gibt der Theologie der Befreiung insofern recht, als sie die Bindung der Kirche an Herrschaftsstrukturen auflöst, aber sie wird weder der Bergpredigt noch dem Auftrag zur Versöhnung gerecht. Hier bedarf sie der Reinigung, ohne in eine individualisierende Heilslehre zurückzufallen.

METZ, Johann Baptist. **Erlösung und Emanzipation.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 98 Heft 3 (März 1973) S. 171 bis 184.

Das Referat vor der Kath. Dogmatikerkonferenz (Ende Dez. 72) rückt vom „steril gewordenen Pluralismus" ab und entwirft eine Konfrontation der Substanz der christlichen Erlösungslehre mit den modischen Emanzipations- und Freiheitsideologien, die über die „Frankfurter Schule" auch in die Theologie eingedrungen sind. Sie erkennen nicht die Leidensgeschichte des Menschen als Schuldgeschichte, sondern machen aus der Emanzipation des Homo Faber eine „abstrakte Erfolgsgeschichte" mit einem unheilvollen Entschuldigungsmechanismus. Zwar müsse sich jede christliche Soteriologie dem Ideologieverdacht stellen. Sie dürfe auch nicht die Leidensgeschichte der Besiegten rechtfertigen zugunsten der Sieger. Aber sie dürfe nicht eine Konditionierung des Heils und der Erlösung zur Chiffre der Selbsterlösung machen oder — wie z. T. K. Rahner, J. Moltmann und Urs von Balthasar — die Leidensgeschichte in trinitarische Dialektik aufgehen lassen („Leid zwischen Gott und Gott"). Metz fordert eine „erinnernd-narrative Erlösungstheologie" als Kommunikation. Wie aber soll „Erzählung", und welche, zur Betroffenheit führen?

SCHLINK, Edmund. **Über die künftige Aufgabe von „Kerygma und Dogma" in einer veränderten theologischen und kirchlichen Situation.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 19 Heft 1 (Januar/März 1973) S. 2—29.

Wie ein Testament liest sich die tiefgründige Analyse der Lage der Kirche aus der Sicht des erfahrenen, jetzt 70 Jahre alt gewordenen lutherischen Ökumenikers. Was er über die Gefahren des Sozialökumenismus, den Prozeß der Entgeschichtlichung und Formalisierung der Theologie, den Verlust der Tradition schreibt, betrifft alle Kirchen. Er fragt: „Ist wirklich das Evangelium gepredigt worden?", daß die Pfarrer frustriert sind. Stehen wir in einem göttlichen Handeln, das die Bibel das „Sich-Verbergen Gottes" nennt, der die Menschen dahingibt? Sind wir in Gottes Gericht geraten? Er fordert als vordringlich die Fortsetzung des Gesprächs über die Dogmen. Ohne einen Konsens sei ein gemeinsames Handeln nicht möglich. Von daher ist seine Position im Memorandum der Ökumenischen Institute zu interpretieren (vgl. HK, März 1973, 156 f.).

Das Fortbestehen der Religion. In: Concilium Jhg. 9 Heft 1 (Januar 1973).

Das von einem Team von Soziologen unter Führung von *A. Greely* besorgte Heft — im Impressum mit dem neuen Wissenschaftsrat ausgewiesen — trägt in umfassender Weise der Tatsache Rechnung, daß der Religion zu früh der Abschied gegeben wurde, und stellt die vereinfachenden Säkularisationsmodelle in Frage, um die ganze Dimension der Wirklichkeit aufzudecken. Vom „Fortbestand des Sacrum" *(G. Baum)* über den „Fortbestand des Mystischen" *(M. Marty)* bis zum „Wechsel von säkularisierenden und sakralisierenden Tendenzen in der Schrift" *(B. van Jersel)* und der Folgerung „Das Fortbestehen der Religion in theologischer Sicht" *(D. Power)* wird das Phänomen erfaßt und durch Berichte ergänzt: *E. Kennedy* „Religiöser Glaube und psychologische Reife" in gegenseitiger Abhängigkeit, ein viel zu wenig beachteter Tatbestand, schließlich am eindrucksvollsten *R. Laurentin* „Die Beharrungskraft der Volksfrömmigkeit" (S. 77 bis 83), eine sorgfältige Studie über das kontinuierliche Anwachsen der Wallfahrten nach Lourdes, zumal in letzter Zeit, mit den pastoralen Fortschritten, z. B. der hier erprobten Erneuerung der „Krankensalbung", der Einbeziehung auch der Blinden und der Kindergelähmten, sogar der geistig Behinderten, schließlich die Wirkung dieses gesammelten Glaubens in der Bekehrung der Gesunden.

Kultur und Gesellschaft

GALLIS, Marion. **Handel als Hilfe?** In: Internationale Dialog Zeitschrift Jhg. 6 (1973) Heft 1 S. 48—60.

Das erstmals „praxisbezogene" Heft will „in Tabuzonen und Informationslücken" der Entwicklungspolitik eindringen. Es ist eine wesentlich durch kommunistische Autoren bestrittene Anklage gegen die „imperialistische" Entwicklungspolitik des Westens, auch der BRD (S. 35 f.) und eine merkwürdige Verherrlichung der „richtigen" Entwicklungspolitik der UdSSR (S. 26—35). Ernst zu nehmen ist die gut belegte Kritik der technischen Beraterin in der Kommission für Entwicklungsdienst beim ÖRK in Genf an der unverständigen Handelspolitik der Industrieländer mit den Entwicklungsländern, deren Ausfuhr da blockiert wird, wo sie ihnen Nutzen bringen würde. Der kenntnisreiche Aufsatz deckt eine schamlose Politik auf. Besonders wertvoll ist die reichhaltige Bibliographie zur Entwicklungspolitik S. 60—68.

KAMISKI, Heinz. **Die Weltraumforschung und ihre Ergebnisse für die menschliche Entwicklung.** In: Universitas Jhg. 27 Heft 12 (Dezember 1972) S. 1315—1321.

Der Direktor der Sternwarte Bochum beschäftigt sich mit den Ergebnissen der Weltraumforschung in jenen Sachbereichen, die für die Zukunft der Lebenswelt des Menschen entscheidend sind. Die Ergebnisse für ein besseres Verständnis der Lebensbedingungen auf der Erde durch die Weltraumforschung sind beträchtlich. Kaminski nennt u. a.: die genaue Erfassung der anthropogenen Beeinflussungen in Luft, Wasser und Boden, die Feststellung

von Erz-, Salz-, Öl- und Wasservorräten, die Beeinflussungsmöglichkeit des Wettergeschehens, die Kenntnis der Wasserhaushaltsvorräte, die Bestimmung von Nahrungsvorräten in den Ozeanen und natürlich auch die Möglichkeiten der militärischen Überwachung. Die Prognose z. B., die Weltmeere böten ein „unerschöpfliches Reservoir" an Fischen und Algen konnte durch die Weltraumforschung überprüft und mußte zum Teil widerlegt werden. Schwierig bleibe jedoch die politische Verwertung dieser wissenschaftlichen Erkenntnisse, die bereits bei der Frage ihrer Publikation beginne. Die Erkenntnisse zwängen zu einer „neuen politischen Gesamtorientierung der Erde" und zu einem System engerer politischer Zusammenarbeit.

NOVAK, Michael. **This Country Needs a New 'Christian Politics'.** For a rebirth of liberalism. In: National Catholic Reporter. Vol. 9 Nr. 18 (2. 3. 1973) S. 7—9.

Dieser auf einem Vortrag vor dem Rosary College und der Thomas-Morus-Gesellschaft in Chikago beruhende Artikel fordert in aller Ausführlichkeit und Eindringlichkeit einen verstärkten, organisierten christlichen Einfluß auf die politischen Entscheidungen der USA. Ausgehend von den innenpolitischen Verhärtungen, von der Resignation und der Interesselosigkeit großer Teile der amerikanischen Öffentlichkeit in bezug auf politische Fragen, erwartet der Autor neue Impulse vom Christentum. Er will keineswegs eine christlich-demokratische Partei, sondern einen „christlichen Kern" innerhalb der bestehenden Democratic Party. Dieser „Kern" müsse als Repräsentant eines neuen Liberalismus gesehen werden, der seine Kraft aus der Meditation und dem Gebet, aus der Familie und der Nachbarschaft zieht, der die kulturelle Vielfalt stärkt, die wirtschaftlichen Praktiken überprüft und menschlichere Lebensmöglichkeiten für den gesamten Planeten im Auge hat. Nur mit einer auf diese Ziele ausgerichteten starken christlichen Gemeinschaft könne Amerika aus der mittelalterlichem Empfinden gleichenden Untergangsstimmung erlöst werden. Das Ende der optimistischen Illusionen der modernen Periode sollte der Anfang einer neuen, christlich-liberalen Zeit werden.

Personen und Ereignisse

Am 14. Februar empfing Papst *Paul VI.* den Chef der nordvietnamesischen Delegation bei den Pariser Friedensverhandlungen, *Xuan Thuy,* und zwei andere Delegationsmitglieder in einer Privataudienz. Während der mehr als einstündigen Unterhaltung dankte der nordvietnamesische Delegierte dem Papst besonders für seine Vermittlungsbemühungen. In der unmittelbar anschließenden Generalaudienz sprach der Papst unter Hinweis auf die Unterredung von einem „denkwürdigen Tag in der Geschichte des Vatikans".

Andreas J. Szennay OSB, Professor an der Theologischen Akademie in Budapest und Herausgeber der Zeitschrift „Theologia", wurde zum Erzabt der Gefreiten Abtei von Pannonhalma gewählt. In dieser Eigenschaft ist Szennay auch Mitglied der ungarischen Bischofskonferenz. Der Apostolische Stuhl hat die Wahl bestätigt.

Der Erzpriester *Nicolei Gundjajew* wurde vom Heiligen Synod der russisch-orthodoxen Kirchen zum Vizepräsidenten des Außenamtes des Moskauer Patriarchats ernannt. Sein Bruder, *Kyrill Gundjajew,* wurde als Nachfolger des früheren Konzilbeobachters *Vitali Borowoi,* der nach neunjähriger Tätigkeit in Genf eine Professur an der Leningrader theologischen Akademie übernimmt, Vertreter des Moskauer Patriarchats beim Weltkirchenrat.

Der Erzbischof von Saigon, *Nguyen Van Binh,* der sich normalerweise jeglicher öffentlicher politischer Äußerung enthält, sprach sich Anfang März entschieden gegen die Bildung einer die Katholiken zusammenfassenden politischen Partei aus. Zwar stehe jedem das Recht zur Gründung einer Partei offen, doch solle man nicht versuchen, die Kirche damit in Verbindung zu bringen. Die Kirche müsse über den Parteien stehen. Eine eigene katholische Partei habe nur Opposition und Zweifel in der nationalen Gemeinschaft zur Folge und könne zu einer Isolation der Katholiken führen.

Nach mehrmaligem Bitten hat der Papst die Demission von Kardinal *Patrick O'Boyle* von Washington akzeptiert, der seit 1947 Erzbischof dieser Diözese war. Zum Nachfolger wurde Bischof *William W. Baum* aus Springfield-Cape Girardeau, Mo., ernannt. Diese Ernennung führte bereits zu heftigen Protesten der schwarzen Katholiken und ihrer verschiedenen Organisationen. Sie betonten dabei, sie hätten grundsätzlich nichts gegen den 46jährigen Bischof Baum, doch sei es unverständlich, daß trotz jahrelangen Bittens auch der Nachfolger von Kardinal O'Boyle kein Schwarzer sei.

Laut einer Meldung der spanischen Tageszeitung „ABC" (2. 3. 73) aus Buenos Aires wurde der frühere italienstämmige Bischof von Avellaneda, *Gerónimo Podestà,* der schon vor längerer Zeit wegen seiner politischen Initiativen und kirchenkritischen Äußerungen mit den Mitbischöfen und dem Apostolischen Stuhl in Konflikt geriet und von der Leitung seiner Diözese zurücktreten mußte, „a divinis" suspendiert. Einem anderen wegen seiner Sozialinitiativen und nonkonformistischer Haltung bekannten Bischof im Norden Lateinamerikas, Bischof *Leonidas Proaño* von Riobamba (Ecuador), entsandte der Heilige Stuhl einen Apostolischen Visitator.

Der Ministerpräsident des südafrikanischen Bantustans Zululand, *Chief Buthelezi,* beurteilt die Hilfe des Weltkirchenrates für Befreiungsbewegungen in Angola, Moçambique und Guinea-Bissau sehr skeptisch. Da die Empfänger der Mittel in Südafrika als Terroristen angesehen würden, werden die Kirchen bedroht und beschuldigt, sich selbst zu terroristischen Organisationen zu entwickeln. Der ausschließlich humanitäre Zweck der Mittel aus dem Anti-Rassismus-Fonds sei anfänglich nicht genügend klar geworden. Angesichts der enormen Rüstung Südafrikas bleibe eine militärische Unterstützung von außen ohnehin weitgehend erfolglos. Das wichtigste Problem für die schwarzen Christen sei derzeit die Frage, wie sie ihre Befreiung ohne Gewalt erreichen könnten.

Der vorliegenden Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Chr. Kaiser, Matthias Grünewald und Herder bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Herder Korrespondenz

Heft 5
27. Jahrgang
Mai 1973

Die Religion ist die Grundlage der Ethik, und die Ethik ist die Voraussetzung des Lebens

Werner Heisenberg

Gefährdet der Mensch sich selbst?

Wem diese Frage heute gestellt wird, der denkt, wenn er sie nicht als pure Banalität empfindet, vermutlich zunächst an die großen *Angstthemen* unserer Zeit: wahrscheinlich nicht so sehr an das einmal alles beherrschende Angstthema, an die Gefahr einer Selbstzerstörung der Menschheit durch einen atomaren Krieg. Dieses Thema hat — verdrängt? wer weiß, auf jeden Fall zurückgedrängt — seine beherrschende Macht über die Gemüter wenigstens vorübergehend verloren. Die kritische Rationalität, in den letzten Jahren vielfältig produziert und popularisiert, scheint hier den Glauben an die Beherrschbarkeit ihrer eigenen Instrumente so weit gestärkt zu haben, daß man sich solche Selbstzerstörung gar nicht mehr so recht vorstellen kann. Oder vielleicht ist es auch nur die Gewöhnung an ein trügerisches Klima der Entspannung inmitten der konventionellen Kriege und bürgerkriegsähnlichen Selbstzerfleischungen wie in Nordirland, in Südvietnam oder immer wieder in einzelnen afrikanischen Staaten oder schlicht der Glaube an die politische Vernunft der Weltmächte oder derer, die ihre Geschäfte besorgen.

Doch dieselben Erlebnisfelder sind inzwischen von anderen, wenn man will hautnäheren Ängsten besetzt, und an diese denkt man wohl zuerst, wenn nach der Selbstgefährdung des Menschen, nicht dieses oder jenen, sondern des Menschen in und mit seiner Umwelt, gefragt wird: Sie lassen sich in Schlagworten bündelweise aufreihen: Am Rande des Erlebnishorizonts des „bürgerlichen" europäischen Menschen sind es die *Katastrophenfälle der Dritten Welt:* die Übervölkerung, der drohende Hunger, das Hochkommen von Gewalt und Gegengewalt; dem Zentrum seines Bewußtseins näher quälen ihn die *Probleme seiner eigenen physischen und sozialen Umwelt:* die Verengung der Lebensräume, illustriert durch verpestete Luft, verstopfte Straßen, Hekatomben von Verkehrstoten, die dem Moloch Abwechslung und Mobilität, technischer Geschäftigkeit oder gelegentlich auch nur dem eigenen Durchsetzungswillen geopfert werden; die Wohnsilos in unwirtlichen Städten, aufgeschichtet wie gigantische Ameisenhaufen, einprägsames Symbol für die Tatsache, daß trotz allem Glauben in die Machbarkeit und Korrigierbarkeit aller den Menschen umgebenden Dinge, diese, seine eigenen Werke und Instrumente, ihm nun buchstäblich über den Kopf wachsen. Bei den einen ist es das reglementierte Leben, das die Freiheit beengt, das bei allem Konsumangebot wenig Raum für eigene Entscheidung und Gestaltung läßt, beim anderen ist es die Unübersichtlichkeit der sie umgebenden Systeme, die Abhängigkeit von Dienstleistungen, Behörden und auch Meinungen. Wieder bei anderen ist es die Angst, von den „Verhältnissen" überrollt, an die Wand gedrückt zu werden, letzten Endes leer auszugehen, der selbstempfundenen Nutzlosigkeit ausgeliefert zu sein.

Der Mensch als sittliches Mängelwesen

Zeichen und Empfindungen der Selbstgefährdung durch die Folgen eines ausufernden industriellen Wachstums, das den Menschen mit Konsumgütern und Annehmlichkeiten des Lebens überhäuft, aber zugleich erdrückt oder ihn zum bloßen Instrument von Märkten, Verwaltungen und Rechenzentren macht, gibt es genug. Hierin stecken Gefährdungen, die unsere Zeitgenossen bewußt oder unbewußt in tiefe Ängste versetzen. Kommt nicht letztlich aus diesem Motivfeld der Drang nach allseitiger Mitbestimmung, auch dort, wo sie nicht machbar bzw. organisierbar ist, der Drang, alle Ungleichheiten einzuebnen, zu „humanisieren" und zu demokratisieren, notfalls mit Gewalt und blinden Glaubens?

Aber gibt es *nur* diese Gefährdungen? Ist der Mensch, sind wir von diesen am tiefsten betroffen, oder werden

sie, modisch hochgespielt oder durch falschen Tiefsinn dämonisiert, nicht auch sehr übertrieben? Sind sie, jedenfalls die Gefährdungen, die von außen kommen, nicht eher ein Beispiel für kurzlebige Empfänglichkeit des gewollt oder ungewollt einseitig informierten Bürgers? Gestern war es in unseren Landen die Bildungskatastrophe; sie ist inzwischen (zwar anders als man sie damals sah) vielleicht sogar größer geworden; aber beherrscht sie noch die öffentliche Meinung? Gegenwärtig ist es die Umweltkatastrophe, was wird es morgen sein? Der Mensch hat sich durch alle seine geschichtlichen Katastrophen hindurch zwar nicht als so entwicklungsfähig erwiesen, wie eine fast geschichtslos lebende Generation glauben machen will, wohl aber als viel anpassungsfähiger, wobei Anpassung durchaus im Sinne von *Konfliktverarbeitung* zu verstehen ist.

Aber da gibt es einen zentralen Satz, der von vielen Einsichtigen in den letzten Jahren wiederholt wurde und der einem gerade jetzt in den vielen Diskussionen über Euthanasie und Abtreibung in den Sinn kommt: daß zwar der Mensch *technisch* rasant fortschreitet, daß er sich dabei auch *biologisch* als zähes und intelligentes (haushaltendes) Wesen erweist, daß er aber in seinem *ethischen* Bewußtsein hinterherhinkt und zugleich (und vielleicht oft gerade deswegen) *psychisch* zurückfällt oder kapituliert. Für letzteres könnten viele Beispiele angeführt werden: die vielen Berufs- und familienbedingten Neurosen, Überforderungssyndrome, Sinnkrisen und was die Psycho-Diagnostiker alles in ihrem Erklärungsrepertoire haben. Indessen erscheint es sinnvoll, diese beiseite zu schieben und einmal die allzu oft verdrängte Frage nach der ethischen Leistungs- — oder sagen wir es weniger verfremdend — Wahrnehmungs-, Erfahrungs- und Integrationsfähigkeit herauszustellen. Dies dürfte um so richtiger sein, als wir alle, mehr als wir wahrhaben wollen, uns daran gewöhnt haben, psychische Erklärungen und soziale Entschuldigungen vorzutragen, wo es eigentlich darum ginge, zu fragen, wie wir sittlich bestehen.

Es geht um die Substanz des Ethischen

Es soll hier nicht nochmals das Problem der Abtreibung aufgerollt werden, wenigstens nicht unter seinem strafrechtlichen Aspekt. Das geschieht ausreichend in anderen Teilen des Heftes. Aber was dort nicht auftaucht, ist das Vielerlei an Meinungen, das uns über die verschiedenen Meinungsorgane von einzelnen und Gruppen erreicht. Da wird sehr bald deutlich, daß wir es gar nicht mehr mit Strafrecht zu tun haben, das mit fein säuberlicher Trennung von Ethik und Strafrecht zu lösen wäre, sondern daß es u. E. durchaus um die *Substanz des Ethischen* geht.

Da gibt es nicht nur jene gewiß nicht besonders geschmackvolle und intelligente Werbung für das Recht auf den eigenen Bauch. Man kann auch das jüngst reportierte Diktum einer engagierten Verfechterin dieses „neuen" Rechts, ein Arzt, der nicht bereit sei, eine Abtreibung vorzunehmen, sei in seinem Beruf ebenso fehl am Platze wie ein Jude als Schweinemetzger, als vulgäre Entgleisung zu den Akten legen. Schließlich gehen auch Verfechter einer restriktiven Strafgesetzgebung in diesem Punkt, wie jüngst anläßlich der Demonstrationen während des Parteitages der SPD in Hannover, nicht gerade pingelig um. Selbst unsere Hirten sind nicht immer glücklich in der Wort- und Vergleichswahl.

Aber da berichtet ein populärer medizinischer Schriftsteller aus dem „Abtreibungsparadies" New York mit seiner Sechs-Monat-Frist von der „letzten Lücke" in der Geburtenregelung, die durch die Legalisierung der Abtreibung geschlossen werde, und läßt seine amerikanischen Gesprächspartner über die „konservativen" Gynäkologen sagen: „Sie wollen nicht erkennen, daß ihre alte Gynäkologenethik, die Gesunderhaltung von Uterus und Eierstock zum Zwecke möglichst vieler Geburten [als ob das wirklich noch bewußt forciert würde], samt deren religiöser und moralischer Verbrämung aus einer Zeit stammt, in der die Welt leerer war und die Vermehrung wirtschaftliche, politische und militärische Macht bedeutete." Unsere Massenära verlange eben nach einer „neuen ‚Ethik'" [hier kommt die Rückkoppelung an die Umweltangst], nach der Gesunderhaltung von Frauen, Kindern und Völkern durch eine Beschränkung, die durch Empfängnisverhütung allein nicht zu erreichen sei (Jürgen *Thorwald* in der „Zeit", 10. 3. 73.). Moralische Vorbehalte können bei solch neuer Ethik nur noch aus dem zaristischen Rußland stammen, „wo Abort als Sünde und als Verbrechen galt". Der gleiche Gesprächspartner äußert stolz seine Hoffnung, in New York werde der Schwangerschaftsabbruch noch schneller zum selbstverständlichen Akt der Geburtenregelung werden als in London. Ein Schweizer Strafrechtler erklärt ungerührt, „daß unsere Gesellschaft bewußt zwar nolens, uneingestanden aber volens mit der Abtreibung und der legalen Schwangerschaftsunterbrechung lebt und unter anderem auch dieser Tatsache den momentanen Wohlstand verdankt" (*Peter Noll* in der „NZZ" vom 5. 3. 73).

Unterlassen wir einmal die Frage, ob hier nicht auch die Tatsachen vergröbert sind, das *sittliche Empfinden und sein existentieller Rang* sind es gewiß. Woher weiß man, daß die „neue Ethik", vom Wohlstand abgesehen, hält, was ihre Propagandisten sich von ihr versprechen. Niemand wird heute leugnen, daß Familien- und Bevölkerungsplanung nicht nur in der Dritten Welt, sondern auch in den Industrieländern notwendig ist. Aber ist das Resultat wirklich so verheißungsvoll. Schafft nicht auch die „neue Ethik" mit ihrer chemisch reinen Daseinsvorsorge nicht auch neue Probleme. Eines davon, das Risiko einer der beziehungs- und funktionsarmen Kleinfamilie wurde im letzten Heft dieser Zeitschrift erörtert (vgl. S. 181 ff.). Wird die Lebensqualität in einer perfektioniert geregelten

Gesellschaft mit ihrer existentiellen Langeweile und weitgehender Risikounfähigkeit aufs Ganze gesehen besser?

Verlust von Grundwerten

Aber davon abgesehen, werden nicht auch *Grundwerte* eingebüßt, die existentiell zu Buche schlagen, auch wenn sie nicht mit der Elle gemessen werden können. Mag sein, daß, wie Thorwald weiter seinen amerikanischen Gesprächspartner berichten läßt, in Japan „selbst eine jährliche legale Abtreibungsquote von 1,5 Millionen keinen Einfluß auf die moralische Struktur eines Volkes hat und daß die totale Freigabe der Schwangerschaftsunterbrechung nicht den Geburtswillen als solchen zerstört". Aber was hat es mit den vielzitierten Wunschkindern auf sich? Sind sie schon die Garantie für mehr Nestwärme und Erziehungsfähigkeit der Eltern? Ist eine zur Selbstverständlichkeit gewordene (und wiederholte) Zuflucht zur Abtreibung (gemeint sind hier nicht diejenigen, die in echter Notlage handeln) ohne jeden Bedacht auf die Eigenqualität des Ungeborenen der geeignete Boden für das *Gesamt*wohl der Geborenen? Zielt solche „Ethik" so selbstlos auf das größere Wohl des Kindes oder will man den kategorischen Ausschluß von Risiko für sich selbst? Wächst in einem solchen Raum die *Liebesfähigkeit* oder verkümmert sie? Ist man mit Nur-Wunschkindern, die sich ja wohl doch nicht als bloße Wunschprodukte der Eltern verhalten, für das Stück Abenteuer von Mitmenschlichkeit in der Beziehung Eltern—Kindern gerüstet?

Oder argumentieren wir einmal vom anderen Ende her. Es gibt im Gefolge der Abtreibungsdiskussion — ob aus Zufall oder aus ursächlichem Zusammenhang mag dahingestellt bleiben — lauter werdende Tendenzen, die einer erweiterten Euthanasie nicht nur im Sinne einer erleichternden Sterbehilfe das Wort reden. Prof. *Adolf Portmann* bekundete vor einigen Wochen in einem Interview mit der „Weltwoche" (21. 2. 73) seinen Schrecken über das Kommen einer sich dauernd vermehrenden Menschheit, die soviel Leben weiterschleppen müsse, das sich gar nicht hätte entwickeln sollen. Es sollten, so Portmann, Entscheidungsmöglichkeiten geschaffen werden, um solches Leben früh schon zu beenden. Er meinte damit (ein) Wesen, das schon bei der Geburt „entweder unrettbar schwer gefährdet erscheint" oder dessen Existenz als sinnlos zu bezeichnen ist, aber auch die „im Verlauf des Lebens schwer Betroffenen, für die das Leben selbst keinen Sinn mehr hat". Portmann warnt vor falschen Maßstäben, die bei der Beendigung des Lebens angesetzt werden, vor der Bemessung des Lebens nach der reinen Leistungsfähigkeit. Er räumt ein, daß „in der aufopfernden Pflege für die anderen hohe menschliche Werte liegen können"; er plädiert aber doch nicht zuletzt mit dem Hinweis, daß der Glaube an die unsterbliche Seele für den heutigen Menschen ja doch nicht mehr so gelte, und der Mensch als Ganzer mit dem Tode ende, für „humane Tötung", freilich unter Voraussetzung klar umschriebener Grenzen und Entscheidungsinstanzen, damit über Sinn oder Sinnlosigkeit eines Lebens nicht rein subjektiv befunden werde.

Geht hier nun, so könnte man fragen, „nur" eine Verschiebung der Glaubenswelt vom Jenseits ins Diesseits vor sich, oder geht damit nicht auch etwas verloren, was auch für den Nichtgläubigen als Verlust einsichtig sein müßte: der Respekt vor dem Menschen, vor dem Anderen, in jenen Zonen seines Daseins, wo er mehr für sich selbst ist als im Lebensablauf eines „gesunden" Gliedes innerhalb der Erwerbsgesellschaft, in der Behinderung, im Leiden, in seinem Zurückgeworfensein auf sich selbst, in dem er zugleich mehr als sonst auf andere, auf Mitmenschlichkeit, angewiesen ist? Gehen, wenn man hier die *Grenze zur Verfügbarkeit*, vielleicht zunächst im guten Glauben an die humanere Lösung, überschreitet, nicht *humane* Grundhaltungen der „pietas" und „religio" verloren, die eben nicht in einem *spezifischen* Sinn christlich, sondern einfach menschlich sind? Wird nicht die Zunahme eines grobschlächtigen Nützlichkeitsdenkens gegenüber dem Daseinsrecht des Anderen um sich greifen? Wie werden dann die unterschiedlichen Interessen und Daseinsweisen zwischen den Generationen human gestaltet? Geraten wir nicht ohnehin in die Gefahr, Alte, Kranke und Leidende in Reservate abzudrängen? Muß schließlich nicht der unbekümmerte Griff nach der humanen Tötung, wo das Leben sinnlos zu werden droht, *den Willen zum Leben*, das eben nie ein schlechthin glückliches sein kann, sondern immer ein zu bestehendes Ganzes ist aus Scheitern und Gelingen, aus Entfaltung und Verkümmerung, aus Aktivität und Hilflosigkeit, verletzen oder in seinen ethisch-psychischen Voraussetzungen schwächen? Könnte es nicht sein, daß hier, ohne daß wir es zunächst so recht wahrnehmen, die größte Gefährdung droht, die Schwächung des Willens, das Leben anzunehmen? Woher sonst die doch beachtliche Zunahme an Selbstmorden in allen Altersstufen von den Greisen bis zu den Kindern!

Mißverstandene Freiheit

Es handelt sich hier zweifellos nicht nur um Krankheitssymptome, sondern um gefährliche, nicht nur im Einzelfall tödliche Wucherungen. Wo aber liegt der Schlüssel für eine Therapie? Vermutlich im Umgang des Menschen mit seiner eigenen *Freiheit*. Mir scheint, daß wir trotz des enormen Freiheitspathos im literarischen und politischen Betrieb — von den Theologen bis zu den Frauenbewegungen — von keiner Grundpotenz des Menschen, auch nicht von seiner Ratio, so einseitigen Gebrauch machen, wie von der Freiheit. Freiheit wird weitestgehend mißverstanden als Konsumartikel, den man beliebig begehrt und von dem man beliebig Gebrauch machen möchte, aber nicht als Anspruch an sich selbst und als schöpferische Verantwortung zu Gunsten des Anderen — und dies trotz der ständigen Berufung auf das *Gewissen*. Dies überrascht nicht, denn das Gewissen wird selbst privatisiert; als privatisiertes Gewissen ist es nicht mehr Maß-

stab des Respekts und der Verantwortung für das Dasein als Ganzes und in allen seinen Dimensionen, sondern in erster Linie Absicherung der eigenen Ansprüche. Auf diese Weise wird ein als Konsum mißverstandene Freiheit durch eine privatistische Gewissensideologie legitimiert und zugleich sanktioniert. Die Folge solcher Kommunikations- und Wahrnehmungsverweigerung ist ein hohes Maß an Selbst- und Fremdfrustrierung — Sinn-, Lebens- und Sozialkrise in einem. Es scheint deshalb an der Zeit zu sein, Freiheitserziehung und Gewissensbildung wieder stärker an den anthropologischen Grundwerten zu orientieren, um nicht an einer billigen Konsummentalität, die Leben nur dort wahrnimmt und respektiert, wo es den eigenen Zwecken dient, zu verflachen. *D. A. Seeber*

Kirchliche Vorgänge

Erklärungen der Bischöfe Südvietnams nach dem Waffenstillstand

Gleich dreimal innerhalb weniger Wochen äußerten sich die katholischen Bischöfe Südvietnams gemeinsam oder einzeln zur Situation ihres Landes sowie zu Plänen für die Zukunft und zu ausländischen Pressemeldungen über angeblich falsche Berichte über das Verhältnis der katholischen Kirche zur südvietnamesischen Regierung. — Der *gemeinsame Hirtenbrief* zur Situation des Landes nach dem Waffenstillstand (vgl. Wortlaut in: La Documentation Catholique, Nr. 1628, 18. 3. 73) vom 3. Februar 1973 will den Gläubigen Vietnams „einige im Evangelium begründete und von unserem Patriotismus inspirierte" Empfehlungen geben, die ihnen helfen mögen bei den Überlegungen und bei der Wahl ihres Standortes. Noch einmal zählen die Bischöfe all die Bemühungen ihrerseits und seitens des Papstes für eine Beilegung des Krieges und eine friedliche Lösung auf. Schon immer hätten sie darauf verwiesen, daß wahrer Friede nur auf Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit beruhen könne. Der Frieden muß nach Meinung der Bischöfe „alle Grundrechte des Menschen sowohl für sein individuelles Leben als auch für sein Leben in der Nation umfassen, und zwar unter materiellen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, religiösen, familiären und sozialen Aspekten". Energisch wenden sich die Bischöfe gegen die Auffassung, das Ende der Feindseligkeiten sei gleichzusetzen mit Frieden. Sie „verdammen ... diese Art von strategischem Frieden, der lediglich einen anderen Krieg vorbereiten hilft". Ein künstlicher Frieden ohne Garantie der Freiheit sei nicht zu verantworten.

Die Tragik der Teilung

In aller Offenheit verweisen die Bischöfe darauf, daß die *Teilung* ihres Landes eine Folge von Auseinandersetzungen um Einflußsphären zwischen zwei Blöcken war. Dieses Faktum sei nicht einmalig. Deutschland und Korea hätten das gleiche Schicksal erlitten, und wegen des Antagonismus der beiden großen Weltblöcke erscheine die Wiedervereinigung dieser Länder weit entfernt und schwierig. In den beiden anderen geteilten Ländern hätten die Teile mit geringerer Bevölkerungszahl bisher einer Wiedervereinigung durch freie Wahlen nicht zugestimmt, und der Mehrheitsteil hätte nirgendwo mit Gewalt die Wiedervereinigung zu erzwingen versucht. Somit hätten diese beiden Länder einen relativen Frieden kennengelernt und Gelegenheit gehabt, rasch wieder aufzubauen. Diese Chance fehlte Vietnam. Lediglich zwischen 1954 und 1960 gab es einige Jahre relativen Friedens. Doch seit nunmehr zwölf Jahren habe der „Krieg zwischen den feindlichen Brüdern" Nord und Süd und materielle sowie menschliche Potentiale zerstört. Der Graben zwischen beiden Teilen des Landes habe sich vertieft, und in Paris seien lediglich ein auf dem Papier stehender Waffenstillstand und die — wenn auch provisorische — Beibehaltung der Demarkationslinie ausgehandelt worden.

Derzeit sehen die Bischöfe nur zwei Möglichkeiten: entweder eine *Wiedervereinigung* durch Krieg oder die Beilegung des Bürgerkrieges, womit Nord und Süd vorübergehend die historische Realität (zwei Staaten, zwei unterschiedliche politische Systeme) anerkennen würden. Für den „echten Patrioten" kommt demnach nur die zweite Lösung in Frage, die es den Menschen in Nord und Süd erlaubt, sich ernsthaft und in Ruhe auf eine „mit friedlichen, freien und demokratischen Mitteln" herbeigeführte Wiedervereinigung vorzubereiten. Die Bischöfe geben der Hoffnung Ausdruck, daß das Ende des Krieges auch den Katholiken in dem vom Krieg so stark heimgesuchten Norden Gelegenheit bieten möge, die Wunden zu heilen, d. h., besonders „die vollen geistigen Rechte für die Ausübung ihrer göttlichen Auftrages und die pastorale Berufung" wiederzuerlangen. Aber ebenso sollte das Ende des Krieges für die Katholiken im Süden des Landes An-

laß sein, mehr als bisher das Evangelium zu leben und zu verbreiten.

Ideologische Konflikte und politische Realitäten

Im Hirtenbrief wird darauf aufmerksam gemacht, daß entgegen allgemeiner Auffassung auch im Süden Vietnams ideologische Konflikte — wenn auch in begrenztem Umfang — ausgetragen werden. Gemeint sind in erster Linie „der atheistische Materialismus in all seinen Formen" und das Christentum. Es werde oft vergessen, daß der atheistische Materialismus nicht nur in solchen Ländern anzutreffen ist, die offen ihre Opposition zum Christentum zum Ausdruck gebracht haben und es sowohl in seiner Freiheit beschränken als auch aktiv bekämpfen. Auch in den sogenannten freien Ländern übe er sein zerstörerisches Werk beispielsweise durch Verabschiedung von solchen Gesetzen aus, die dem göttlichen Gesetz widersprechen (genannt werden Scheidungs- und Abtreibungsgesetze). Erwähnung findet aber auch der „Mißbrauch der Massenmedien für eine Rechtfertigung von Verbrechen, Verbreitung pornographischer oder die Gewalt verherrlichender Filme und Publikationen, die der moralischen Gesundheit der Jugend abträglich sind". Auch auf die *komplexen politischen Realitäten* Südvietnams gehen die Autoren ein. Sie beklagen die Hegemoniebestrebungen und egoistische Interessenpolitik der Großmächte ebenso wie die innenpolitischen Zwistigkeiten. Beklagt wird dabei besonders die mangelnde Homogenität des Volkes, hervorgerufen durch die *Vielzahl ethnischer Minderheiten.* Auch die verschiedenen Religionsgemeinschaften, die dank des Toleranzgeistes des vietnamesischen Volkes im menschlichen Bereich gut miteinander auskommen, geraten in politischen Fragen oft heftig gegeneinander.

Für das *Verhalten der Katholiken* Südvietnams angesichts dieser politischen Realität nennen die Bischöfe im Hirtenbrief folgende Prinzipien: Jedermann ist verpflichtet, sich als Mensch und Bürger für das Gemeinwohl einzusetzen. „Die Parteipolitik bleibt der freien Initiative jedes einzelnen Bürgers überlassen, der selbst die besten Mittel wählen muß, durch die das Gemeinwohl zu realisieren ist. Diese Politik bewegt sich ausschließlich im vergänglichen (weltlichen) Bereich, und es ist deshalb Aufgabe der Laien, sich diesem Bereich zu stellen. Der Klerus kann sich bei manchen Anlässen mit weltlichen Dingen beschäftigen, doch verpflichtet ihn seine Berufung, sich ausschließlich an seine wesentliche und klar umrissene Sendung zu halten, d. h. an seine religiöse Mission."

Die Ausführungen zur Parteienfrage verdienen besondere Beachtung, zumal sie nur einen Monat später in einem eigenen Hirtenbrief des Erzbischofs von Saigon, *Paul Nguyen Van Binh,* teilweise modifiziert wurden. Im gemeinsamen Hirtenbrief heißt es, die Katholiken hätten durchaus die Möglichkeit, eine eigene Partei zu gründen, sie dürften dabei jedoch die Kirche nicht hineinziehen. Sie könnten sich aber auch anderen Parteien anschließen, falls deren „allgemeine Grundsätze nicht im Widerspruch zum Naturrecht, den göttlichen Gesetzen sowie zu den Richtlinien der Kirche stehen". Nach Anhören erfahrener Fachleute habe im übrigen jeder Vietnamese das Recht, sich der ihm am meisten zusagenden Partei anzuschließen. Die Gründung einer eigenen katholischen Partei erscheint den Bischöfen insgesamt als „wünschenswert", wenn sie „mit offenem Geist und unter Anerkennung des guten Willens aller trotz Meinungsverschiedenheiten" geschieht. Angesichts des in Südvietnam anzutreffenden Pluralismus räumen die Bischöfe aber auch der zweiten Lösung, d. h. der Mitarbeit der Katholiken in den bestehenden Parteien, „Vorteile" ein, da sie hierbei als „Sauerteig", als „Mittler zwischen allen Menschen, damit der Haß zugunsten gegenseitigen Verständnisses überwunden wird", wirken können. Notwendig sei in diesem Falle „Bereitschaft zum Dienen" und klares Unterscheidungsvermögen, welche Maßnahme Staat und Kirche zum wahren Heil gereichen.

Im Hirtenbrief des Saigoner Erzbischofs erhielt dasselbe Thema andere Nuancen. Nach ihm muß die Kirche über den Parteien stehen. Ihr „Führungsamt" liege nicht auf der parteipolitischen Ebene, deshalb könnten die kirchlichen Behörden eine sogenannte *katholische Partei* auch nicht offiziell anerkennen. Das Recht zur Gründung einer eigenen Partei könne zwar keinem Katholiken abgesprochen werden, doch könne eine solche Institution die Kirche nicht binden. Auch dürfe man die Kirche nicht für die Aktivitäten einer solchen Partei verantwortlich machen. Neben dieser als vorsorgliche Abgrenzung zu interpretierenden Äußerung stellte der Erzbischof aber auch die *Nützlichkeit* einer katholischen Partei in Frage. Es sei ein Irrtum zu glauben, mit einer katholischen Partei ließen sich die anstehenden Probleme lösen. Im Gegenteil würden dadurch lediglich Widerstände in der nationalen Gemeinschaft geweckt, da eine katholische Partei die Katholiken von der Mehrheit ihrer Landsleute abkapsele. Dies habe der Kirche bereits früher geschadet und hätte böse Auswirkungen gerade zum jetzigen Zeitpunkt, da sich die Kirche um eine Öffnung bemüht.

Die von den Bischöfen angesprochenen „sozialen Realitäten" werden in erster Linie auf den verheerenden Einfluß des Krieges zurückgeführt: Korruption, Pornographie, Glücksspiel, Alkoholismus, Rauschmittel. Um von diesen Übeln wegzukommen, sei eine „innere Reinigung" notwendig. Den Christen falle hierbei die besondere Aufgabe zu, „Salz" zu sein. Die Schlechtigkeit der Menschen habe die menschlichen Leiden enorm vermehrt, der Krieg habe sein übriges hinzugetan. Hier seien alle aufgerufen, Abhilfe zu schaffen. Die Hilfsstellen der Caritas Vietnam und der Caritas Internationalis seien zwar über das gesamte Land verteilt, doch müsse die Basis im Land noch viel mehr ausgebaut werden. Zugleich wehrten die Bischöfe Kritik an ihnen selbst ab. „Feinde der Kirche" seien bereits am

Werk, um „die Hierarchie zu verunglimpfen und Zwietracht zwischen ihr und den Gläubigen zu säen".

Wenig überzeugende Argumentation

Genau diesen letzten Punkt griff der Erzbischof von Saigon in einem an den Präsidenten des Deutschen Caritasverbandes, Prälat *Georg Hüssler*, gerichteten Schreiben noch einmal auf (vgl. Wortlaut in: „Konradsblatt", 25. 3. 73). Ausgehend von einer Anfrage des Erzbischofs von Freiburg, *Hermann Schäufele*, der Prälat Hüssler um Überprüfung des Wahrheitsgehaltes von Pressemeldungen über die kirchlichen und politischen Verhältnisse in Südvietnam gebeten hatte, antwortete Erzbischof Nguyen Van Binh seinerseits, er habe in letzter Zeit von in Deutschland verbreiteten Gerüchten gehört „bezüglich der Verwendung der finanziellen Hilfen durch uns vietnamesische Bischöfe, die wir von verschiedenen caritativen Organisationen erhalten". Dabei sei die Rede von falscher und nicht dem vietnamesischen Volk zugute kommender Verwendung gewesen. Diese Behauptungen im Ausland seien „reine Verleumdungen, die aus politischen Gründen ausgestreut wurden".

Während diese Zurückweisung des Vorwurfes wohl den Tatsachen entspricht und durch entsprechende Angaben anderer Stellen abgesichert wird, ist die Argumentation bezüglich der verhafteten CAJ-Mitglieder, für die sich seit Monaten katholische Organisationen und Bischöfe in aller Welt einsetzen, wegen ihrer Zurückhaltung überraschend. Kein einziger CAJ-Kaplan sei im Gefängnis. „Einige wurden wegen ihrer politischen Tätigkeit verurteilt, aber sie sind nicht im Gefängnis." Über die verhafteten Leiter der CAJ, „fast alles Universitätsstudenten", heißt es einfach: „Sie wurden aus Gründen der öffentlichen Sicherheit festgenommen ... Aus Gründen, die mit den derzeitigen Umständen zusammenhängen, behält sie die Regierung noch in Gewahrsam", obwohl ein Gericht das Verfahren niedergeschlagen hat. Den dritten Vorwurf, die Bischöfe hätten nicht den Mut, „der vietnamesischen Regierung gegenüberzutreten durch energische und öffentliche Proteste gegen gewisse soziale Ungerechtigkeiten", weist der Erzbischof ebenfalls zurück, da die Anklagen gegen die Regierung „viele Übertreibungen" enthielten und im übrigen diskrete Intervention in präzisen Fällen besser als spektakuläre Aktionen sei.

Vor einer lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft

Die sog. „Leuenberger Konkordie" (LK) zur Herstellung einer Kirchengemeinschaft der lutherischen und reformierten Kirchen in Europa, über deren zur Diskussion gestellten Entwurf hier ausführlich berichtet wurde (vgl. HK, Januar 1972, 19—22), ist nach Eingang der Stellungnahmen von 63 der betroffenen 72 Kirchen auf einer Tagung in Leuenberg bei Basel vom 12. bis 16. März 1973 auf eine endgültige Fassung redigiert worden. Sie wurde den beteiligten Kirchen zur Rezeption zugeleitet. Die amtliche Verlautbarung (nach einem Text der Kommission Faith and Order) stellt mit Dankbarkeit und Freude fest, daß die in der Versammlung vertretenen Kirchen nahezu einmütig „das Ziel einer Kirchengemeinschaft zwischen den reformatorischen Kirchen in Europa auf dem Weg einer Konkordie *weiterverfolgen*" wollen. Daraus ergibt sich, daß der veränderte Text wie der ursprüngliche Entwurf einen *dynamischen Prozeß* im Auge hat und daß die betonten Unterschiede der gültig bleibenden Bekenntnisschriften durch *weitere Lehrgespräche* aufgearbeitet werden sollen. Diese werden schon vor dem Termin der erbetenen Zustimmung vom 30. September 1974 beginnen. Die Kirchengemeinschaft soll wie vorgesehen am 1. Oktober 1974 wirksam werden. Kirchen, die bis dahin ihre Zustimmung noch nicht gegeben haben, können später beitreten. Die jetzt vorliegende Endfassung der Konkordie, die vom Fortsetzungsausschuß erarbeitet wurde, ist von den vier Vorsitzenden der Vollversammlung unterzeichnet: dem Lutheraner *Leonhard Goppel* (München) und *Marc Lienhard* (Straßburg) und den Reformierten *Max Geiger* (Basel) und *Horst Lahr* (Potsdam, DDR).

Was wurde geändert?

Das Begleitschreiben zum endgültigen Text der LK spricht davon, daß u. a. die Sprache des Entwurfes verbessert wurde: „Dabei mußte allerdings berücksichtigt werden, daß die mit der Konkordie zu überwindenden Lehrdifferenzen in der durch die Erkenntnisse bzw. die Traditionen geprägten Sprache ihren Ausdruck finden." Man sei sich aber bewußt, daß die Aufgabe eines zeitgemäßen Ausdrucks den Kirchen gestellt bleibt und in den kontinuierlichen Lehrgesprächen geleistet werden muß. Neue Aussagen wurden in den Text nicht aufgenommen. *D. H. Bornhäuser*, Freiburg i. Br., der für die unierte Evangelische Landeskirche von Baden an der Konferenz teilgenommen hatte, kennzeichnet im „Aufbruch" (8. 4. 73), der „Evangelischen Kirchenzeitung für Baden", die z. T. „recht eingehenden" Verbesserungen wie folgt: Zweideutigkeiten oder logische Widersprüche wurden beseitigt, zu einseitige konfessionelle Formulierungen geändert, die Gedankenführung konzentriert und dringende Wünsche berücksichtigt. Auch einige grundsätzliche Fragen wurden in den Grenzen des Möglichen geklärt: „Das Verständnis von Kirchengemeinschaft wurde genauer gefaßt, die Fortgeltung der Bekenntnisse unterstrichen, der Abschnitt über die Taufe neu formuliert und auch eine, wenngleich ziemlich allge-

mein gehaltene Aussage über *das Amt* in § 13 eingefügt („In Verkündigung, Taufe und Abendmahl ist Jesus Christus durch den Heiligen Geist gegenwärtig. So wird dem Menschen die Rechtfertigung in Christus zuteil, und so sammelt der Herr seine Gemeinde. Er wirkt dabei in *vielfältigen Ämtern und Diensten* und im Zeugnis aller Glieder seiner Gemeinde"). Damit wurde der aus Frankreich laut gewordenen *Kritik der Reformierten an der einseitigen Festlegung auf die lutherische Rechtfertigungslehre* Rechnung getragen. Trotzdem ist nach Bornhäuser „nicht mehr als eine Übereinstimmung im Zentralen festzustellen". Er fügt hinzu: „Ein großes kirchengeschichtliches Ereignis ist es nicht." Nun, das ist das Urteil eines Mitgliedes der Badischen Konsensusunion, in der die konfessionellen Differenzen längst eingeebnet wurden. Wie etwa Landesbischof *Dietzfelbinger* und die Synode der Lutherischen Landeskirche Bayern zu der Textredaktion steht, muß sich noch zeigen, spätestens im Mai 1973, wenn die neue Synode der EKD die Diskussion über den liegengebliebenen Entwurf einer Grundordnung wieder aufnimmt.

Die bleibenden Akzente

Aus dem endgültigen Text verdienen einige der bleibenden Akzente hervorgehoben zu werden, wie sie sich in der ökumenischen Gesamtlage von katholischer Sicht darstellen. In der Präambel (§ 2) fällt auf, daß die zur *wahren Einheit der Kirche* gehörenden reformatorischen Kriterien gemäß dem nicht eigens zitierten Artikel VII der Augsburgischen Konfession formuliert worden sind: „Die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangelismus und in der rechten (d. h. dem Evangelium gemäßen) Verwaltung der Sakramente ist notwendig und ausreichend." Geblieben ist die Festlegung auf die altkirchlichen Symbole des trinitarischen Bekenntnisses und der Gott-Menschheit Jesu Christi, ferner die Distanzierung von den zeitgeschichtlich bedingten Denkformen der Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts. Neu ist der Satz in § 5: „Weil die Bekenntnisse das Evangelium als das lebendige Wort Gottes in Jesus Christus bezeugen, schließen sie den Weg zu dessen verbindlicher Weiterbezeugung nicht ab, sondern eröffnen ihn und fordern auf, ihn in der Freiheit des Glaubens zu gehen."

Geblieben ist im Abschnitt II über „Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums" die starke Priorität der „Rechtfertigungsbotschaft als Botschaft von der freien Gnade Gottes" (§ 6 ff.): „Gott spricht dem Sünder, der glaubt, seine Gerechtigkeit in Jesus Christus zu." Gefordert bleiben „tägliche Umkehr und Erneuerung" mit dem Ziel, daß Gott „neues Leben schafft und inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit setzt". Daraus ergibt sich der verantwortliche Dienst an der Welt und die Bereitschaft, für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern einzutreten. Das ist eine Überschreitung der lutherischen Unterscheidung der „zwei Reiche", aber es bleibt bei den lutherischen Anliegen, daß dieser Dienst nicht nach einem „christlichen Gesetz", sondern „nach vernünftigen, sachgemäßen Kriterien" getan werden soll. Eine Explikation dessen, was Kirche ist, findet man außer den oben zitierten „vielfältigen Ämtern und Diensten" nicht. Es ist auch nicht erkennbar, daß beabsichtigt wird, im Zuge der bilateralen Gespräche in England und Frankreich mit römisch-katholischen Theologen über einen Eucharistiekonsens hinaus den Konsens in der Lehre vom Amt bis hin zum Primat des Papstes zu suchen. Insofern bleibt die Konkordie hinter dem Gang der Entwicklung noch zurück. Auch die für strenge Lutheraner vielleicht zu allgemein gefaßte *Lehre vom Abendmahl* vermeidet ein näheres Eingehen darauf, wie die Gegenwart Christi in den sakramentalen Gestalten zustande kommt und zu definieren sei. Doch bleiben die Formulierungen so wie im Entwurf (vgl. HK a. a. O., 20—21) insofern offen für die erwähnten Konsensusdokumente zur Eucharistie, als betont wird, daß Jesus Christus sich selbst „mit" Brot und Wein schenkt.

Ökumenische Aspekte

Das gilt auch vom Abschnitt über die *Christologie* (§ 21), in dem es heißt, „In dem wahren Menschen Jesus Christus hat sich der ewige Sohn und damit Gott selbst zum Heil in die verlorene Menschheit hineingegeben. Im Verheißungswort und Sakrament macht der Heilige Geist und damit Gott selbst uns Jesus als Gekreuzigten und Auferstandenen gegenwärtig." Für die *theologische Weiterarbeit* wird festgelegt: „Die Konkordie läßt die verpflichtende Geltung des Bekenntnisses . . . bestehen. Sie versteht sich *nicht als ein neues Bekenntnis*. Sie stellt eine im Zentralen gewonnene Übereinstimmung dar, die Kirchengemeinschaft ermöglicht . . ." Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums müsse aber vertieft, am Zeugnis der Heiligen Schrift geprüft und ständig aktualisiert werden. Dazu gehören die *hermeneutischen Fragen* im Verständnis von Schrift, Bekenntnis und Kirche, Verhältnis von Gesetz und Evangelium, Taufpraxis, Amt und Ordination, Zwei-Reiche-Lehre, Kirche und Gesellschaft usw. Was es bedeutet, daß die hermeneutischen Fragen eigens erwähnt werden, darüber informiert das Theologengespräch für den Evangelisch-Katholischen Kommentar zum NT („Vorarbeiten" Band 4) mit den Studien von P. Stuhlmacher und R. Schnackenburg (Benziger 1972). Hier liegen immense Aufgaben vor, um in der ökumenischen Stagnation auch die wesentlichen Arbeiten der gemeinsamen evangelisch-katholischen Exegese einzubringen. Das liegt wohl auch in der Absicht der LK, denn es heißt am Schluß über „Ökumenische Aspekte" (§ 46 ff.): „Indem die beteiligten Kirchen unter sich Kirchengemeinschaft erklären und verwirklichen, handeln sie aus der Verpflichtung heraus, der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen zu dienen", und leisten „im europäischen Raum einen Beitrag auf dieses Ziel hin".

Zur Reform des Abtreibungsstrafrechts

Aus Anlaß der bevorstehenden parlamentarischen Debatte veröffentlichen wir auf den folgenden Seiten eine gesonderte Dokumentation über die Reform des § 218. An erster Stelle steht ein Bericht über die bisher bekannten Entwürfe und Gesetzesvorlagen und die in diesen Vorlagen erkennbaren Tendenzen und Zielsetzungen. Diesem Bericht folgen zwei Dokumente, eine Stellungnahme des ZdK von Ende März, die sich neben einer Absage an einen weitreichenden Liberalisierungstrend vor allem der Anregung von sozial- und gesundheitspolitischen Präventivmaßnahmen zuwendet, und eine Erklärung des Rates der EKD von Anfang April. Sie spricht sich — angesichts der Pluralität in der evangelischen Kirche ein bemerkenswertes Faktum — deutlich gegen die Fristenlösung aus und fordert ein nochmaliges Überdenken der Positionen. Den Schluß bildet ein Gespräch mit dem Gynäkologen Hermann Hepp, vornehmlich über Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Reform der Strafrechtsbestimmungen aus der Sicht des Arztes stellen. Der einleitende Bericht faßt eine Serie von Berichten und Dokumentationen der letzten Jahre (vgl. HK, September 1970, 436—441 ff; HK, August 1971, 364—367; HK, Oktober 1971, 478—485; HK, November 1972, 557—559; HK, März 1973, 121—134) über die verschiedenen Entwürfe zusammen und bringt sie vorläufig zum Abschluß. Im wertenden Teil des Berichts werden vor allem rechtspolitische und rechtsethische Gesichtspunkte herausgestellt. Der Berichterstatter ist der Meinung, daß die Fristenlösung die rechtsimmanenten ethischen Kriterien, die an jedes Recht gestellt werden müssen, nicht erfüllt, daß aber ein begrenzter Katalog von klarumschriebenen Indikationen, bei deren Zutreffen eine Austragung der Schwangerschaft nicht strafrechtlich erzwungen wird, auf Grund derselben rechtsethischen Überlegungen vertretbar ist. Nicht berücksichtigt werden konnte die die weltweite Auseinandersetzung über die Reform des Abtreibungsstrafrechts begleitende theologisch-anthropologische Diskussion, die besonders in Frankreich eine zahlreiche Literatur an den Tag gefördert hat. Nur zwei Stichworte seien herausgegriffen, weil wir sie im Ansatz für falsch und in den gegenwärtigen Debatten über die Strafrechtsbestimmungen nicht für hilfreich halten. Das erste ist die in direktem oder loserem Anschluß an das thomistische Verständnis der animatio continua vertretene These von einer evolutiv-stufenweisen Menschwerdung des Fötus. Der Fötus ist mit der Befruchtung artspezifisches menschliches Leben und spätestens mit dem Datum der Einnistung, ab dem die Teilbarkeit des Keimlings (Zwillingsbildung) ausgeschlossen ist, individuelles menschliches Sein, dem alle Anlagen zu seiner vollen Entfaltung eigen sind. Ein qualitativer Unterschied nach irgendwelchen Entwicklungen und Stufungen läßt sich zwar spekulativ (transzendental oder auch biologistisch) konstruieren, aber anthropologisch ist keine andere Aussage möglich als die eben genannte. Das zweite Stichwort betrifft die gegenwärtig vor allem in Frankreich (Études, Januar 1973, S. 66 ff und April 1973, 511 ff, Lumière et vie, August-September 1972, 81 ff) diskutierte Unterscheidung von menschlichem Leben (vie humaine) und vermenschlichtem, genauer „gemenschlichtem" Leben (vie humanisée). Daß zum Menschlich-leben-Können die Annahme durch die Umwelt, durch die Mutter, durch die Eltern, durch die Gesellschaft gehört, versteht sich von selbst, aber diese Annahme fügt menschlichem Sein an Sein nichts hinzu. Ein grobmaschiges Weiterdenken dieser These, das bei vielen, die nach „ethischen" Begründungen für die Legitimierung des Aborts suchen, naheliegt, müßte konsequenterweise zur totalen Verfügung der Gesellschaft über das individuelle Leben nach individuellen und gesellschaftlichen Zweckmäßigkeiten führen. — Ebenso nicht berücksichtigen konnten wir das für einen Rechtsvergleich und für die möglichen Folgen einer weitgehenden Liberalisierung aufschlußreiche internationale statistische Material. Neueste zusammenhängende und deswegen wirklich repräsentative Daten stehen wenig zur Verfügung. Einiges wird im Interview mit Professor Hepp dazu gesagt. Interessenten verweisen wir (für die Entwicklung bis 1971) auf zwei gut auswertbare Fundgruben: 1) auf den weiter unten zitierten internationalen Überblick mit Rechtsvergleich der Weltgesundheitsorganisation (WHO) und 2) auf die Antwort des Bundesjustizminister auf die kleine Anfrage der CDU/CSU-Bundestagsfraktion vom 25.3.71 (Deutscher Bundestag, 6. Wahlperiode, Drucksache VI/2025).

Die Entscheidung steht bevor

Zum Stand der vorliegenden Entwürfe

Am 21. März 1973 hat die Mehrheit der Bundestagsfraktionen der SPD und der FDP einen Gesetzesentwurf vorgelegt, der die sog. Fristenregelung, d. h. die generelle strafrechtliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs während der ersten drei Schwangerschaftsmonate, vorsieht; genau einen Monat später, am 21. April, folgte die

Gesetzesvorlage einer 27köpfigen Minderheitsgruppe innerhalb der SPD-Fraktion, in der eine stark erweiterte Indikationenregelung vertreten wird; für Anfang Mai wurde auch seitens der CDU/CSU eine Gesetzesvorlage aus ihren Reihen angekündigt, der sich an ein restriktiveres Indikationenmodell halten will. Dieser Entwurf aus den Reihen der CDU, der reichlich spät kommt, dürfte wohl in wesentlichen Punkten eine Konkretisierung des Beschlusses des CDU-Bundesausschusses vom 2. April 1973 (vgl. KNA, 3. 4. 73) bringen und „mit Sicherheit" eine soziale Indikation, zu der ihr manche Indikationenverfechter raten, nicht enthalten.

Damit ist die eigentliche *parlamentarische Phase* der Auseinandersetzung erreicht; mit der ersten Lesung im Bundestag wird gegenwärtig bereits für die nächsten Wochen gerechnet. Die Regierung, die sich schon im Februar 1972 nicht einmütig auf den damaligen „Regierungsentwurf 1972" von Bundesjustizminister *Jahn* einigen konnte, hat darauf verzichtet, diesen Entwurf in seiner ursprünglichen oder in einer veränderten Fassung nochmals vorzulegen, und hat damit politisch den Weg für die Initiativen aus den Fraktionen, d. h. praktisch für die Option der Fraktionen für die Fristenregelung, freigegeben. Die treibende Kraft war von Anfang an die FDP; 50 FDP/SPD-Abgeordnete hatten bereits im Frühjahr 1972 ihr Fristenmodell eingebracht, als in der Fraktion der SPD noch verbreitete Widerstände gegen dieses Modell bestanden. Doch ist nicht zu übersehen, daß sich bereits vor der Bundestagswahl vom November 1972 zwei SPD-Parteitage (November 1971 und Oktober 1972) fast einmütig für die Fristenregelung ausgesprochen hatten. Der Bundeskongreß des DGB hatte sich Ende Juni 1972 ebenfalls mit überwiegender Mehrheit zugunsten der Fristenregelung geäußert. Die gleichlautenden Forderungen der SPD-Juristen zu Beginn 1973 und des Bundeskongresses der SPD-Frauenschaft von Ende März 1973 waren nur noch späte Begleitmusik. Die Festlegung der SPÖ in Österreich seit Frühjahr 1972 auf die Fristenregelung und eine entsprechende Initiative für einen Volksentscheid in der Schweiz tun ein übriges, um den *Trend in Richtung Fristenlösung* zu unterstreichen.

Da kaum damit zu rechnen ist, daß sich die CDU/CSU auf ein einheitliches Votum einigen dürfte — der Bundesausschuß der CDU faßte sein Votum vom 2. April gegen die Fristenregelung mit 4 Enthaltungen und zwei Gegenstimmen — und Fraktionszwang in dieser Frage als unangemessen empfunden wird, da es darüber hinaus fraglich ist, ob der Minderheitsentwurf aus der SPD genügend Anhänger innerhalb der eigenen Fraktion *und* innerhalb der Opposition finden kann, sieht es gegenwärtig so aus, als ob sich für die Fristenregelung eine parlamentarische Mehrheit finden würde, es sei denn, es kämen noch stärker parteitaktische oder prozedurale Probleme ins Spiel. Das mannhafte Wort des *Bundeskanzlers*, noch im Frühjahr 1972 vor katholischen Journalisten geäußert, „Dieser Entwurf bekommt keine Mehrheit", scheint seine Kraft wohl etwas verloren zu haben. Spätestens nach dem Wahlergebnis vom November 1972 sah die „Realität" (um nicht mit Egon Bahr zu sagen die „Wahrheit") wenigstens für die Regierung bereits etwas anders aus. Der Bundeskanzler hat zwar erst jüngst vor der Sozialdemokratischen Wählerinitiative gemahnt, nicht leichtfertig über negative Erfahrungen in anderen Ländern — in Amerika und in England — hinwegzugehen; doch CDU-Abgeordnete (z. B. Alfred Dregger) kündigten bereits den „Rückzug" auf „flankierende Maßnahmen" an.

Was sehen die Entwürfe vor?

Ihr Inhalt ist aus der Tagespresse bekannt. Er soll hier — der Präzision wegen — nur kurz rekapituliert werden. Der *Fraktionenentwurf* der SPD/FDP (Bundestagsdrucksache 7/375) beschränkt sich im Teil über das *Abtreibungsstrafrecht* (wie alle bisherigen Entwürfe enthält er auch eine Neuregelung der strafrechtlichen Bestimmungen über die *Sterilisation;* vgl. ds. Heft, S. 237) auf nur drei Paragraphen, durch die der § 218 des StGB ersetzt werden soll. Die §§ 219 (Werbung mit Abtreibungsmitteln) und 220 (Anbieten zur Abtreibung), die nach dem Regierungsentwurf vom Februar 1972 in die §§ 218a und 218b umgewandelt wurden, sind übergangen. Der Entwurf sieht vor: 1. Der Schwangerschaftsabbruch ist straffrei, wenn er zwischen dem 14. Tag und dem Ende des dritten Schwangerschaftsmonats „nach ärztlicher Beratung" von einem Arzt vorgenommen wird. 2. Er ist ferner straffrei, a) (ohne zeitliche Begrenzung) wenn „eine ernste Gefahr für Leben oder Gesundheit der Schwangeren abzuwehren" ist und b) (innerhalb der ersten 22 Schwangerschaftswochen) wenn Gründe für die Annahme sprechen, daß das Kind geistig und körperlich schwer geschädigt sein würde. In diesen beiden Fällen hat eine ärztliche Gutachterstelle zu prüfen, ob die Voraussetzungen zutreffen. 3. Wer eine Schwangerschaft ohne Einwilligung der Schwangeren oder ohne Arzt zu sein abbricht, wird mit Freiheitsstrafe nicht unter einem Jahr, in minder schweren Fällen nicht unter 6 Monaten bestraft. 4. Wer nach dem dritten Monat (ohne daß eine der beiden genannten Indikationen zutrifft) eine Schwangerschaft abbricht, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren bestraft. 5. Begeht die Schwangere die Tat, kann das Gericht von Strafe absehen, wenn sie in besonderer Bedrängnis gehandelt hat. 6. Der Versuch bleibt strafbar. Die Schwangere wird nicht wegen Versuchs bestraft.

Der *Entwurf der SPD-Minderheitsgruppe* (Bundestagsdrucksache 7/443) ist mit zwei Ausnahmen identisch mit der Regierungsvorlage vom Februar 1972. Er sieht *vier Indikationen* vor: 1. die medizinische („um von der Schwangeren eine Gefahr für ihr Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung ihres Gesundheits-

zustandes abzuwenden"), 2. die kindliche (eugenische) (wenn anzunehmen ist, „daß das Kind infolge einer Erbanlage oder infolge schädlicher Einflüsse vor der Geburt an einer nicht behebbaren Schädigung des Gesundheitszustandes leiden würde"), innerhalb der ersten 20 Wochen; 3. die kriminologische — bei Schwangerschaft infolge einer „rechtswidrigen Tat" (Vergewaltigung, sexueller Mißbrauch von Kindern, sexueller Mißbrauch Widerstandsunfähiger) innerhalb der ersten 12 Wochen der Schwangerschaft, 4. bei „allgemeiner Notlage" („um von der Schwangeren eine schwerwiegende Notlage abzuwenden, die auf eine andere für die Schwangere zumutbare Weise nicht abgewendet werden kann") innerhalb der ersten 12 Wochen. Wer außerhalb dieser Indikationen eine Schwangerschaft abbricht, wird mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren oder mit Geldstrafe bestraft. In besonders schweren Fällen (gewerbsmäßig, gegen den Willen der Schwangeren, bei Leichtfertigkeit, die zur Todesgefahr oder zur Schädigung der Gesundheit führt) gilt Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu zehn Jahren. Ein eigener Paragraph (219a) handelt von der Notstandstötung in der Geburt: Sie ist nicht als vorsätzliche Tötung strafbar, wenn sie mit Einwilligung der Mutter vorgenommen wird und nach medizinischer Erkenntnis notwendig ist, um „eine anders nicht abwendbare Gefahr des Todes abzuwenden". Eigens festgehalten ist der Beginn der Schwangerschaft, verstanden als Rechtsdatum („sobald die Einnistung des befruchteten Eies in der Gebärmutter abgeschlossen ist"). Während der Fraktionenentwurf die Möglichkeit des Gewissensvorbehalts — folgt man dem Begründungsteil — vorauszusetzen scheint, ist im Minderheitsentwurf die Möglichkeit der Weigerung aus Gewissensgründen ebenfalls ausdrücklich verankert; sie gilt mit einer Ausnahme, wenn nämlich eine nicht anders abwendbare Gefahr des Todes der Mutter besteht. Die einzige substantielle *Änderung gegenüber dem „Regierungsentwurf 72"* betrifft die Schwangere im Falle des illegalen Aborts: Er sieht generelle Straffreiheit für die Schwangere vor. Anders als der Regierungsentwurf kennt der Minderheitsentwurf auch keine ärztliche Meldepflicht bzw. überläßt deren Regelung den Ländern

Eine nicht zu übersehende Entwicklung

Seit dem Auftauchen der ersten Vorlagen bis zum Beginn der parlamentarischen Auseinandersetzung gibt es innerhalb des Indikationenmodells und auch im Bezug auf die Fristenregelung *zwei bemerkenswerte Entwicklungen:* die erste betrifft den materiellen Teil (Indikationen usw.), die zweite das Feststellungsverfahren bzw. die Beratungsinstanzen. Um beide Entwicklungen richtig zu würdigen, muß man allerdings nicht nur den Regierungsentwurf 1972, sondern auch den Referentenentwurf des Bundesjustizministeriums vom Oktober 1971 und im Blick auf die Fristenregelung (wenigstens hinsichtlich der Beratung) auch den sog. Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches (AE) von sechzehn Strafrechtlern vom Januar 1970 (J. C. B. Mohr, Tübingen 1970) hinzuziehen. Bereits im *Referentenentwurf* war die medizinische Indikation (mit Elementen einer medizinisch-sozialen) weit gefaßt. Bereits nach diesem sollten bei Vorliegen einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des Gesundheitszustandes auch „die künftig zu erwartenden Lebensverhältnisse der Schwangeren" berücksichtigt werden. Gemeint waren damit nicht nur die zu erwartenden gesundheitlichen Lebensverhältnisse, sondern ausdrücklich die „sozialen"; dies unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Definition der Weltgesundheitsorganisation, die Gesundheit als „Zustand vollständigen physischen, geistigen und sozialen Wohlbefindens" versteht. Doch lehnte der Entwurf eine *rein* soziale Indikation ab, einmal weil soziale Konflikte „von der Allgemeinheit gelöst werden müssen", zum anderen, weil zu erwartende widrige Verhältnisse für das Kind für die Zulassung einer sozialen Indikation nicht ausreichten: „Das Leben", so wörtlich in der Begründung des Entwurfs, „ist um seiner selbst willen schutzwürdig; es gibt kein lebensunwertes Leben." Allerdings gebe es „außergewöhnliche Konfliktsituationen", die durch private oder öffentliche Hilfe nicht behoben werden könnten. Es werde zu prüfen sein, ob sich solche Konfliktfälle von gleicher Schwere wie die medizinisch indizierten konkret umschreiben lassen.

Dieser Ankündigung folgte im Regierungsentwurf 72 die vorhin genannte *Notlage-Indikation,* wobei gleich drei Umschreibungen: „allgemeine" Notlage (im Titel), „schwerwiegende" Notlage (im Text) und „außergewöhnliche" Notlage (in der Begründung) die Schwierigkeiten der Konkretisierung deutlich machten. Der Minderheitsentwurf ist dem Regierungsentwurf 72 hier so treu geblieben, daß er nicht einmal diese begrifflichen Schwankungen behoben hat. Als Beispiel einer „allgemeinen" bzw. „schwerwiegenden" Notlage wurden genannt: hohe Kinderzahl oder krankes Kind, deren oder dessen Versorgung durch ein weiteres Kind gefährdet würde, Suchtkrankheit des Mannes, gesundheitliche Behinderung der Frau (Epilepsie, Depression, Blindheit). Daß es sich hier deutlich um *Überschneidungen mit medizinisch-sozialen Tatbeständen* handelt, wird durch die genannten Beispiele deutlich, doch lautete die Begründung, diese Fälle könnten mit der medizinischen Indikation nicht adäquat erfaßt werden, denn diese setze voraus, „daß der Arzt Art und Schweregrad der Gesundheitsschädigung namhaft machen kann". Doch wollte der Regierungsentwurf die Notlageindikation nicht als *soziale* Indikation mißverstanden sehen. Er hob sie von dieser durch drei Kriterien ab (Nichtabwendbarkeit der Notlage durch fremde Hilfe, vorhandene Hilfsmöglichkeiten der Schwangeren nicht zumutbar, Nichtverfügbarkeit einer öffentlichen Hilfe, die dem Sozialstaatsprinzip entsprechen würde „in den gegebenen faktischen Verhältnissen"). *Ausgeschlossen* wurde auch nochmals die *Übertragung der Notlagensituation von der Mutter auf das Kind.* Die Begründung:

„Das ungeborene Leben unterliegt dem Schutz des Artikels 2 Abs. 2 des GG ohne Einschränkung. Deswegen wäre es widersprüchlich, aus Fürsorge für das künftige Schicksal eines Menschen, diesem die Lebenschance schlechthin zu nehmen."

Die zweite materielle Veränderung betrifft, wie schon vermerkt, die *strafrechtliche Betroffenheit der Schwangeren.* Referenten- und Regierungsentwurf bestimmten gleichlautend: für die Schwangere Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren oder Geldstrafe; Absehung von Strafe, wenn die Schwangere in „besonderer Bedrängnis" gehandelt hat. Der Minderheitsentwurf erkennt auf Straffreiheit. Der Regierungsentwurf lehnte diese trotz gleicher Praxis in einigen anderen Ländern (z. B. Dänemark) ab mit der Begründung, die Funktion des § 218, „den Wert und die grundsätzliche Unantastbarkeit des werdenden Lebens herauszustellen", würde beeinträchtigt, wenn das Verbot die Schwangere nicht einbeziehe. Ein Strafausschließungsgrund könne zwar erwogen werden, doch würde dadurch die Selbstabtreibung gefördert (bes. bei medikamentöser Abtreibung). Der Minderheitsentwurf begnügt sich nicht mehr nur mit einer Herabsetzung des Strafmaßes für die Schwangere gegenüber dem für den (die) Helfer und mit der Absehung von Strafe in besonderen Konfliktsfällen. Er nimmt einerseits an, daß die Schwangere generell in „einer gewissen Konfliktssituation" handelt und sieht anderseits den Rechtsschutz des Ungeborenen durch Strafandrohung für den Helfer als „im wesentlichen umfassend" an.

Akzentverschiebungen im Feststellungsverfahren

Die Akzentverschiebungen in der Umschreibung des *Feststellungsverfahrens* sind trotz anderer Ausgangslage nicht weniger bedeutsam. Es gibt Verschiebungen innerhalb des Indikationenmodelles, es gibt ebenfalls Verschiebungen innerhalb der Fristenregelung, und es gibt wesentliche Unterschiede zwischen Indikationen- und Fristenmodell. Die Ausgangslage (im Referentenentwurf) war die Absage an das seit 1935 geltende *Gutachterverfahren* durch eine *Gutachterstelle,* aber auch an die Schaffung von anderswo praktizierten gemischten *Gutachtergremien* (aus Psychiater, Gynäkologen, Sozialarbeiter usw.). Der Entwurf lehnte diese gegen die überwiegende Meinung (89,7 %) der Frauenärzte ab. Die Begründung: solche Gremien würden als „behördliches Überwachungsorgan" empfunden und dürften den Zug zum illegalen Schwangerschaftsabbruch fördern. Der Referentenentwurf sah dafür den *Einzelgutachter* vor, der von der Ärztekammer generell und nicht nur von Fall zu Fall (wie gegenwärtig in England möglich) dazu ermächtigt wird. Bevor der Gutachter das Zutreffen einer Indikation nicht schriftlich bestätigt hat, darf nach dem Referentenentwurf kein Arzt den Schwangerschaftsabbruch vornehmen. Der Regierungsentwurf und gleichlautend der Minderheitsentwurf macht aus dem Gutachter einen *Berater;* das Beratungsergebnis muß schriftlich niedergelegt sein, ist aber für den den Abbruch durchführenden Arzt nicht bindend. Gründe werden dieselben wie für den Gutachter angeführt (Verobjektivierung der Situation, Schutz der Schwangeren vor Pressionen). Ein plausibler Grund wird dafür nicht angeführt, es sei denn der, daß die alleinige Verantwortung des operierenden Arztes mögliche rechtliche Komplikationen (Anfechtung des Votums) vermeiden hilft. Der Minderheitsentwurf übernimmt das System des Regierungsentwurfs, bietet also hier keine neuen Gesichtspunkte.

Eine bemerkenswerte Umschreibung und Begründung des Beratungsverfahrens, auf das in der Begründung noch mit besonderer Genugtuung hingewiesen wird, gibt der Fraktionenentwurf. Im Alternativ-Entwurf (Mehrheitsfassung) der Strafrechtsprofessoren wurde ein Beratungsmodell konstruiert, über dessen kriminalpolitische Wirkung sich sehr streiten ließ, dessen sozialpolitischer Sinn aber kaum zu bezweifeln war. Dieses Modell sollte innerhalb der Fristenregelung Aufklärung, Warnung und Hilfe verbinden. Die *Beratungsstellen* sollten „die Möglichkeit besitzen, finanzielle, soziale und familiäre Hilfe zu leisten. Sie sollen ferner der Schwangeren und ihren Angehörigen durch geeignete Mitarbeiter seelische Betreuung gewähren und dabei den Beteiligten namentlich verdeutlichen, daß die Schwangerschaftsunterbrechung auch medizinisch keine Bagatelle, sondern ein schwerwiegender und u. U. folgenreicher Eingriff ist und daß die Unterbrechung selbst bei so drängenden Motiven eben die Vernichtung werdenden Lebens darstellt, also eine hohe ethische Verantwortung berührt und verletzt". Sinn dieses Modells, das an schweizerische und schleswig-holsteinsche Vorbilder anknüpfte, war es, Schwangere, die eine Abtreibung beabsichtigen, aus ihrer Isolierung zu holen und während der ersten drei Monate ohne Strafrecht, aber mit Aufklärung und sozialer Hilfe, Abtreibungen zu vermeiden.

Der Fraktionenentwurf folgt nun zwar dem AE in der Forderung nach *Gutachterstellen* bei medizinischer und kindlicher Indikation nach den ersten drei Schwangerschaftsmonaten, beschränkt aber die Beratung während der Fristenzeit auf ein kaum wahrnehmbares Minimum. Es heißt zwar „nach ärztlicher Beratung", aber die Vorschrift „läßt es dahingestellt, ob die Beratung und der Eingriff von ein und demselben Arzt oder von mehreren Ärzten vorgenommen wird". Der Arzt des Vertrauens kann den Eingriff selbst vornehmen oder überweisen. Eine Beraterstelle, der ein Arzt angehört, sei nicht ausgeschlossen. Im übrigen gehe man davon aus, „daß bei Vornahme des Eingriffes durch einen fachlich vorgebildeten Arzt stets eine Untersuchung der Schwangeren und eine Beratung vorangehen". Daß ein Arzt sich vom Bestehen

einer Schwangerschaft überzeugt, bevor er einen Abbruch vornimmt, dürfte sich verstehen, wie aber auf diese Weise durch die Fristenregelung das Beratungsverfahren besonders gut gelöst ist, dies einzusehen muß man wohl den Autoren überlassen, man meine denn wie sie, die beste Beratung sei auf jeden Fall diejenige, „die die Schwangere auch anzunehmen bereit ist". Nur von Schutz für das werdende Leben kann man dann auch in nichtstrafrechtlichen Kategorien, denn um Strafrecht würde es sich hier gar nicht handeln, nicht mehr sprechen.

Welche Zielsetzungen werden vertreten?

Versucht man, die vorliegenden und die noch zu erwartenden, aber im wesentlichen bekannten Vorschläge und Entwürfe zu *werten*, so müssen vorweg einige grundsätzliche und einige praktische Gesichtspunkte geklärt werden. Zunächst ist — um bei den praktischen zu bleiben — zu fragen, mit welchen Begründungen und Motiven man die Reform auf den Weg schickt, welches die herausragenden Motive sind und wieweit die Begründungen tragen.

Ein praktischer Grund, der in der Debatte auch immer wieder eine Rolle spielt, ist der Hinweis auf die notwendige *Angleichung an die internationale Rechtslage.* Dahinter steht ein soziales Motiv, das in sich sehr berechtigt erscheint. Besteht ein Gefälle in der Gesetzgebung zwischen benachbarten Staaten, dann entsteht die Tendenz, daß die Vermögenderen unter den Betroffenen das Land des geringeren Widerstandes aufsuchen. Der hohe Ausländerinnenanteil in der englischen Abtreibungsstatistik und in der Statistik des Staates New York (von Amerikanerinnen aus anderen Staaten der USA — bis zur Hälfte) beweisen dies. Einzelne Schweizer Kantone, zwischen denen unterschiedliche Regelungen bestehen, schützen sich gegen solche Zuwanderungen mit beklagenswerten gesundheitspolitischen Begleiterscheinungen durch vorgeschriebene *Aufenthaltsfristen* (drei Monate im Kanton Genf).

Richtig ist nun, daß es einen unverkennbaren Trend zur „Liberalisierung" des Abtreibungsstrafrechts gibt, nicht nur im angelsächsischen Rechtskreis und im deutschen Sprachraum, sondern auch im romanischen Rechtskreis. Auch in Ländern wie Frankreich, Belgien und Holland, die bisher nur eine unterschiedlich restriktiv gehandhabte medizinische Indikation kennen, wird darüber in jüngster Zeit breit und heftig diskutiert, und selbst in Italien liegt bereits der dritte Gesetzentwurf zur teilweisen Legalisierung vor. Aber die Regelungen sind *im Detail so uneinheitlich*, daß eine Harmonisierung der Gesetzgebung auf lange Zeit kaum zu bewerkstelligen sein dürfte, nicht einmal im skandinavischen Rechtskreis, in dem die Legalisierung im einzelnen am weitesten vorangetrieben ist, besteht eine solche Harmonisierung. Es ist sogar zu vermuten, daß in den *Entwicklungsländern*, die bisher die restriktiven Gesetze ihrer früheren Kolonialmächte beibehalten haben (vgl. Abortion Laws. A Survey of Current World Legislation, WHO Genf 1971), auch jetzt im Liberalisierungstrend den unterschiedlichen Modellen dieser Länder folgen werden. So folgt z. B. die „Medical Termination Pregnancy Bill 1969" von Indien weitgehend dem englischen Abortion Act von 1967 (vgl. a. a. O., 30).

Doch von dieser Unterschiedlichkeit abgesehen, kann man nicht davon ausgehen, daß die Fristenregelung zum beherrschenden „System" werden wird. Wird im deutschen Rechtskreis die Fristenregelung eingeführt, dann befindet man sich zwar in Übereinstimmung mit inzwischen teilweise revidierten Regelungen im kommunistischen Herrschaftsbereich (Sowjetunion, Ungarn, Rumänien, seit 1971 DDR) und nähert sich den „liberalsten" Gesetzgebungen in den USA (New York, Alaska) an, aber in den nichtdeutschsprachigen Nachbarländern Westeuropas ist bisher nirgends das Fristenmodell vorgesehen, sondern werden annähernd gleiche Indikationsmodelle diskutiert, und selbst die skandinavischen Länder mit ihrem weiten Indikationenkatalog (u. a. psychische Schwäche, Alter über 40) kennen das reine Fristenmodell nicht. Im sowjetischen Herrschaftsbereich, in dem sich die Abtreibungsgesetzgebung offenbar fast ausschließlich an gesundheitspolitischen und bevölkerungspolitischen Gesichtspunkten orientiert, ist das Fristenmodell im Rücklauf. Auch bei England und Japan (letzteres mit einer der höchsten Abtreibungsraten der Welt neben Rumänien und der Sowjetunion) handelt es sich um Indikationenmodelle. Wenn also vom deutschen Rechtskreis her eine Harmonisierung angestrebt werden sollte, dann kann sie sich nur in Richtung Indikationenmodell bewegen.

Weiter: Eine der Hauptzielsetzungen aller „Reformer", insbesondere der Anhänger der Fristenmodelle, ist die *Behebung gesundheitspolitischer Schäden durch Entkriminalisierung.* Nun hat der bisherige Verlauf der Diskussion Daten zutage gefördert, auf die hier nicht einzugehen ist, weil sie im Interview mit Prof. *Hepp* genannt werden (vgl. ds. Heft, S. 232). Diese zeigen immerhin, daß man hinsichtlich der gesundheitlichen Folgen der illegalen Aborte teilweise bewußt über- und hinsichtlich der legalisierten Aborte teilweise untertrieben hat. Doch bleibt die Abtreibung auch der gesundheitlichen Schäden wegen eine Plage, die nicht auf die leichte Schulter zu nehmen ist, die aber so oder so, solange die Abtreibungszahlen hoch sind oder noch steigen, nicht annähernd beseitigt werden kann. Aufgabe des Staates ist es aber doch wohl, in denjenigen Fällen einen legalen Abort zu ermöglichen, wo in einem echten Konflikt Rechtsgüter, wenn auch kaum adäquat, aber unter strafrechtlichen Gesichtspunkten vertretbar gegeneinander abgewogen werden können. Wer ohne hinreichendes Indiz für das Vorliegen einer solchen Konfliktsituation auf Grund von sekundären Behinderungen sich über das Rechtsgut, für das er

primär Verantwortung trägt, hinwegsetzt, dem sind innerhalb einer Rechtsgemeinschaft die Risiken, die er damit eingeht, zumutbar, jedenfalls kann er nicht erwarten, daß ihn die Rechtsgemeinschaft angesichts der Höhe des Rechtsguts durch Entkriminalisierung deckt. Die Unwirksamkeit des Gesetzes kann ein Grund sein, es zu *ändern*, aber kein Grund, den Rechtsschutz *aufzuheben, solange* die Rechtsgemeinschaft werdendes Leben als schutzbedürftiges Rechtsgut überhaupt anerkennt.

Eine Grundsatzentscheidung

Doch kommen wir zu den *grundsätzlichen* Gesichtspunkten. Zu welchem Schutz ist der Gesetzgeber verpflichtet? Gibt es *andere* Schutzmöglichkeiten als die des Strafrechts? Es gibt die sozialen Hilfen, die Förderung der *Präventivmaßnahmen* durch den Staat, die sog. flankierenden Maßnahmen. Allerdings beschränkt sich diese Förderung seitens der Fristenbefürworter nach dem (begleitenden) Gesetzentwurf „über ergänzende Maßnahmen" (Bundestagsdrucksache 7/376) auf die kostenlose ärztliche Beratung in Fragen der Empfängnisverhütung und auf versicherungsrechtliche Verbesserungen. Es gäbe weiter den Weg über die *Beratungsstellen*, wie sie der AE verpflichtend vorsah. Aber gerade eine solche Beratung führt bei optimalem Gelingen dazu, daß zwar Frauen, die in einer echten Konfliktsituation sind, vor dem Abbruch zurückgehalten werden, während die Rechtsgemeinschaft damit gerade jenen einen Freibrief ausstellt, die aus anderen Motiven zur Abtreibung entschlossen sind und die die Pflichtberatung als lästige Formalie hinter sich bringen. Noch weniger scheint die Beratung ein zureichendes Mittel zu sein, wenn sie wie im Fraktionenentwurf auf das Gespräch mit dem Vertrauensarzt, der den Abbruch auch durchführen kann, beschränkt bleibt. Der Regierungsentwurf disponiert nüchterner, wenn er feststellt: „Nicht jeder Abortwunsch beruht auf Hilflosigkeit oder auf Beratungsbedürftigkeit." Allerdings bleibt er sich selbst nicht treu, wenn er den Gutachter des Referentenentwurfs streicht und damit die Beratung, die im Raum der sozialen und der Lebenshilfe anzusiedeln ist, durch den Einzelberater an dessen Stelle setzt.

Ist also das Strafrecht zur Wahrung der Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber dem werdenden Leben *unverzichtbar*? Damit ist die Frage nach der Funktion des Strafrechts gestellt. Bei dieser Frage sind drei Aspekte zu beachten: das Verhältnis von Ethik und Recht, die Moralität des Strafrechts in sich, der ethische Standard einer Gesellschaft. Gerade seitens katholischer Gesprächspartner, die sich um Vermittlung bemühen, wird gegenwärtig vornehmlich der erste Aspekt herausgestellt. Man scheidet mit Recht die Funktionen von Ethik und Recht, und man gibt bei der Bestimmung der Funktion des Strafrechts nach empirischen Kriterien der Frage nach der Effizienz den Vorrang vor normativen Grundüberlegungen über die Moralität des Rechts. Reicht das? Gewiß verbietet sich die Option für die Fristenlösung schon deshalb, weil nichts darauf hinweist, daß sie, vor allem nicht in der Gestalt des Fraktionenentwurfs, geeignet ist, die Zahl der Abtreibungen — ja nicht einmal deren gesundheitspolitischen Folgen — einzudämmen. Selbst wenn man optimistisch davon ausginge, bei Liberalisierung der Gesetzgebung werde die Gesamtzahl der Abtreibungen zunächst steigen, dann aber durch Rückgang der illegalen Abtreibungen stationär werden und langfristig insgesamt zurückgehen, ist zu fragen, ob dieser Effekt durch eine *restriktivere* Gesetzgebung bei Forcierung der Präventivmaßnahmen nicht eher erreicht wird.

Aber die Frage nach der Effektivität genügt nicht. Das Recht ist als solches an ethische Kriterien gebunden; es ist in sich ethischer Natur; es bewegt sich nicht außerhalb des Sittengesetzes. Ein Strafrecht kann aber ethisch nicht rechtens sein, wenn es den Schutz eines hohen Rechtsgutes „befristet" ganz aufhebt, es sei denn, dieser Schutz lasse sich mit sozialen oder politischen Mitteln gewährleisten. Daß dies nicht der Fall ist, konnte am Beispiel der AE festgestellt werden. Aus diesem zunächst rechtsimmanenten ethischen Widerspruch kann man sich bei der Festlegung auf das Fristenmodell nur befreien, wenn man dem werdenden Leben die Qualität eines Rechtsgutes aberkennt.

Der *Oberste Gerichtshof der USA* ist mit seiner Urteilsbegründung vom 22. Januar (vgl. HK, März 1973, 157) diesen Weg ein Stück weit gegangen. Dieser Vorgang signalisiert, daß sich im ethischen Standard unserer Gesellschaft *Grundlegendes* verschiebt und daß man dazu übergeht, den Schutz des werdenden Lebens durch die Gesellschaft nur noch als Postulat einer christlichen Gruppenethik anzusehen, aber nicht mehr als eine verbindliche Grundlage, die zu den ethischen Minimalien gehört, über die man sich auch in einer pluralistischen Gesellschaft verständigt. Wo aber die *ethische Grund*überzeugung fehlt, wird die Gesellschaft auf Dauer auch nicht bereit sein, das werdende Leben als *Rechtsgut* anzuerkennen. Der Fraktionenentwurf läßt im Text wie in seinen Begründungen erkennen, daß er sich an der Schwelle befindet, die das Urteil des Obersten Gerichtshofes der USA markiert und zugleich überschritten hat. Der Entwurf nennt zwar in klassischer Kürze die Faktoren, die eine Abtreibungssituation ausmachen (Beendigung — nicht Tötung? — werdenden menschlichen Lebens, Eingriff in die körperliche und seelische Integrität der Frau, schwerwiegende Entscheidung des Arztes). Aber die Akzente sind vom Schutz des Lebens in seiner Anfangsphase auf das Selbstbestimmungsrecht der Frau — das man als Stärkung ihrer Verantwortung bezeichnet — verschoben. Verbal bekennt man sich zum Schutz des Lebens, material sind gesundheitspolitische Rücksichten und vor allem die Bewahrung der Frau vor „Illegalität" nicht bei-, sondern vorgeordnet. Es könnte eine Aufgabe der Kirche

sein, in aller Sachlichkeit und Geduld diesen Sachverhalt zu erläutern und denjenigen die unterschwelligen Motive zu verdeutlichen, die nur oder hauptsächlich aus Gründen einer „schlüssigeren" Gesetzgebung dem Fristenmodell zuneigen. Daß man auch kirchlich *unpolemisch* über den Schwangerschaftsabbruch sprechen kann, zeigt die auf S. 230 abgedruckte Stellungnahme des Rates der EKD.

Ein möglicher Weg?

Mit der Absage an das Fristenmodell ist aber noch nicht eine wirklich akzeptable Gesetzgebung garantiert. Das Anschwellen eines regelrechten Abtreibungsbetriebs mit nicht weniger unerfreulichen Begleiterscheinungen, als es die Dunkelziffern und die gelegentlich überschätzten Kurpfuscher sind, kommen nicht nur aus Staaten mit Fristen-, sondern mit weitläufiger Indikationenregelung. Man kann aber auch nicht stillschweigend oder ostentativ rein ethisch ohne Rücksicht auf eine mögliche *rechts*ethische Vertretbarkeit argumentieren und jede Veränderung des Strafrechts in diesem Punkt ablehnen. Die medizinische Indikation ist anerkannt und wird praktiziert. Damit ist schon der Boden der lupenreinen Abwägungen *primärer* Rechtsgüter gegeneinander (hier Leben der Mutter — dort Leben des Kindes) verlassen, gesundheitliche Benachteiligungen, auch wenn sie schwerwiegend sind, sind gegenüber dem Leben eines anderen — des Fötus — nicht einfach aus sich heraus gleichrangig. Es gibt aber zugleich andere Situationen — die ethische und kindliche Indikation signalisieren solche, die für die schwangere und für die Familie nicht weniger wiegen als eine schwerwiegende gesundheitliche Belastung; auch mag es andere Notstände geben, die in ihrer „Qualität" gleichrangig sind wie die genannten und die das Absehen von strafrechtlichen Sanktionen für vertretbar erscheinen lassen, obwohl zu fragen wäre, ob Absehen von Strafe (gerade im Falle der kindlichen Indikation) nicht sinnvoller wäre als die Festlegung von Indikationen. Aber die innere Glaubwürdigkeit des Gesetzes fällt damit nicht.

Wichtiger ist wohl, daß die *indizierbaren Tatbestände* so exakt wie möglich umschrieben werden und daß die Orientierung an diesen Tatbeständen durch *Gutachter*, die die Verantwortung der Gesellschaft gegenüber dem werdenden Leben wie gegenüber der Schwangeren wahrnehmen, gewährleistet wird, daß also nicht bloß nach subjektiven Verantwortlichkeiten — ohne daß diese generell verdächtigt werden — verfahren wird. Eine solche Wachsamkeit — die nichts mit Gesinnungsschnüffelei zu tun hat — ist die Gesellschaft im Falle der Vernichtung werdenden Lebens schuldig. Diese ist den Betroffenen auch zumutbar, wenn sie den Schutz des Rechtsgutes ernst nehmen. Im materiellen Teil ist sowohl eine Ausdehnung des Indikationenkatalogs auf immer neue Sonderfälle wie eine allzu schwammige Umschreibung der medizinischen Indikation (nach Schätzungen bis zu 90 % aller Fälle) zu vermeiden, will man nicht über Umwege zu einer Lösung kommen, die von der fast völligen Freigabe nur im Namen, nicht aber im Ergebnis verschieden ist.

Es wäre sinnvoll und ist juristisch doch wohl machbar, daß man den einzelnen Indikationen bzw. den Einzelbestimmungen einen Grundsatzparagraphen voranstellt, der festhält, daß das werdende Leben ausnahmslos dem Rechtsschutz untersteht und daß es sich dabei um ein vorrangiges Rechtsgut handelt, das nur im Falle *schwerwiegender Notstände*, in einem schwerwiegenden Konflikt zugunsten eines anderen Rechtsgutes (des Lebens und der persönlichen Integrität der Frau) abgewogen werden kann. Diese schwerwiegenden Notstände könnten dann, wie es das Indikationenmodell vorsieht, jeweils mit den entsprechenden Fristen durch einen Mißbrauch möglichst ausschließenden Indikationenkatalog konkretisiert werden. Es schiene sinnvoll, innerhalb eines solchen Kataloges die *medizinische Indikation* aufzuspalten nach medizinisch-somatischer, medizinisch-psychischer und medizinisch-sozialer Indikation, wobei für jede dieser Indikationen die entsprechenden Kriterien zu erarbeiten wären. Damit würde die „Notlage-Indikation" des Minderheitsentwurfs überflüssig, und man liefe weniger Gefahr, unter der Devise der medizinischen Indikation (zusätzlich noch ohne Rücksicht auf Fristen) jede irgendwie dehnbare Situation unterzubringen. Auch das Gutachterverfahren (durch Gutachterstellen, wie sie von der CDU/CSU vorgesehen sind) könnte dann aufgrund der genaueren Spezifizierung der Tatbestände und durch fachlich zuständiges Personal sachgerechter gestaltet werden. Eine Einzelauseinandersetzung um die *kindliche* und die *kriminologische* Indikation scheint unter prinzipiellen wie aktuellen Gesichtspunkten wenig sinnvoll. Ihre Begründung bzw. Rechtfertigung steht nicht auf schwächeren Füßen als die einzelnen Varianten der medizinischen Indikation. Ihr Anteil an den Gesamtindikationen ist aber minimal (in Dänemark 2 bzw. 1 %, in Schweden 0,7 bezw. 0,8 %).

Auf diese Weise entstünde wenigstens eine echte *Alternative zum Fristenmodell*, mit der die grundlegenden Unterschiede zwischen Fristen- und Indikationenmodell, die ja wenigstens im Prinzip im Regierungsentwurf und noch deutlicher im Referentenentwurf sichtbar geworden sind, redlich und mit der notwendigen Klarheit ausgetragen werden. Man hat innerhalb der katholischen Kirche lange nur allgemein ethisch argumentiert und sich nicht selten von der Gegenseite zur Polemik hinreißen lassen, ohne unter *rechts*ethischen Gesichtspunkten abzuwägen. Damit hat man das Indikationenmodell zu undifferenziert bekämpft und das Feld den Fristenvorkämpfern überlassen und schließlich selbst das Mißverständnis um einiges verschärft, es handle sich beim § 218 (bzw. für Österreich § 144) vornehmlich um ein aggressiv verteidigtes gruppenethisches Anliegen. Der „Dank", der anläßlich der letzten Vollversammlung des ZdK von den einen laut, von den anderen halblaut für den Referentenentwurf in

Richtung Justizministerium geäußert wurde, war wohl die späte Erkenntnis mangelnder Einsicht und eines falschen Vorgehens. Dieser Umstand und die ausweichende Zurückhaltung seitens der CDU — von ZdK-Präsident Kultusminister Bernhard *Vogel* mit einiger Zivilcourage moniert — haben den Weg in Richtung Fristenlösung nicht wenig erleichtert. In dieser Zeitschrift wurde auf die Möglichkeit eines solchen Debakels bereits nach dem Erscheinen des AE der Strafrechtsprofessoren hingewiesen (vgl. HK, September 1970, 441). Vielleicht gibt es noch eine Chance der Vernunft. *D. A. Seeber*

Stellungnahme der Vollversammlung des ZdK

Am 23./24. März 1973, wenige Tage nach der Einbringung des Fristenentwurfs durch die Fraktionen der SPD und der FDP, tagte in Bad Godesberg das Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Die Reform des Abtreibungsstrafrechts war zentraler Gegenstand der Debatte. Das ZdK verabschiedete nach intensiver Aussprache eine „Stellungnahme", in der die Unteilbarkeit des Schutzes des menschlichen Lebens von neuem bekräftigt wird. Notsituationen seien nicht durch einen „Freibrief zur Tötung" zu lösen, sondern durch Verbesserung der individuellen und sozialen Lebensbedingungen der Betroffenen. Dazu enthält die Stellungnahme, die wir hier im Wortlaut abdrucken, eine Reihe konkreter Vorschläge.

Die Bundestagsfraktionen der SPD und der FDP haben sich mit dem von ihnen beschlossenen Entwurf einer Fristenregelung bei der Abtreibung über alle medizinischen, rechtlichen und ethischen Einwände der Ärzte, des Bundesjustizministers und der Kirchen hinweggesetzt. Dieser Entwurf fordert den entschiedenen Widerstand aller heraus, die für den unteilbaren Schutz des menschlichen Lebens auf der Grundlage unserer Verfassung eintreten. Ein Staat, der dem ungeborenen Leben den umfassenden Schutz des Rechts versagt, stellt damit das Leben überhaupt in Frage. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat dies mehrfach in öffentlichen Stellungnahmen zur Reform des § 218 StGB mit Nachdruck erklärt und dabei festgestellt, daß der strafrechtliche Schutz für das ungeborene Leben von einem geschärften Bewußtsein und einer Haltung getragen werden muß, die das Leben als unantastbares Rechtsgut anerkennen.

Umfassende Maßnahmen gefordert

I. Erhaltung und Sicherung des Lebens verlangen vom einzelnen und von der Gesellschaft die Bereitschaft, Opfer zu bringen. Das bedeutet auch, Konflikt- und Notsituationen, die durch unerwünschte Schwangerschaft entstehen können, nicht durch einen Freibrief zur Tötung zu lösen. Vielmehr müssen umfassende Maßnahmen der Beratung und Hilfe den Betroffenen ein bewußtes Ja zum Leben ihres Kindes ermöglichen. Diese Haltung ist in unserer Gesellschaft nicht mehr genügend lebendig. Zu diesem Mangel kommt eine weitverbreitete Kinder- und Familienfeindlichkeit hinzu. Sie wird noch verschärft, weil gesetzgeberische, wirtschaftliche und soziale Hilfen nicht ausreichen. Dadurch wird vielen die Bereitschaft zum Kind erschwert oder sogar unmöglich gemacht. Bei der unverheirateten schwangeren Frau kommen die Angst vor Diskriminierung durch die Umwelt und die Sorge um die Zukunft noch hinzu. Vielfach drängen Eltern und Partner zum Schwangerschaftsabbruch. Eine starke zusätzliche Verunsicherung der Lebenssituation sowie die Hilflosigkeit gegenüber den neu anfallenden Fragen lassen dann die schwangere Frau häufig als einzigen Ausweg den von ihr zunächst nicht gewollten Schwangerschaftsabbruch sehen. Das Zentralkomitee hält es für einen schwerwiegenden Mangel der gesetzgeberischen Vorarbeiten, daß kein umfassendes Hilfssystem für in Not geratene schwangere Frauen auf der Grundlage schon bestehender Hilfsmöglichkeiten entwickelt worden ist. Es hat den staatlichen Instanzen seine Mitarbeit daran bisher vergeblich angeboten.

II. In dieser Situation erscheint es dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken besonders vordringlich, das bereits vorhandene *Beratungswesen* für Frauen, die durch unerwünschte Schwangerschaft in eine Konfliktsituation geraten sind, auszubauen und zu intensivieren. Dazu gehört insbesondere eine ausreichende Zahl von Beratungsstellen mit fachlich qualifizierten Kräften. Sie müssen über die Möglichkeit verfügen, in akuten Notsituationen, für die keine öffentliche Unterstützung in Anspruch genommen werden kann, direkt materielle Hilfen anzubieten. Darüber hinaus müssen die notwendigen *Hilfseinrichtungen* unterschiedlichster Art ergänzt und verbessert werden: z. B. Unterbringungsmöglichkeiten für Mütter und Kinder, Erholungseinrichtungen, Kindertagesstätten und Kinderkrippen. Ein verstärktes Angebot von Pflegestellen sowie der ausreichende und gezielte Einsatz von Familienpflegerinnen oder Dorfhelferinnen und eine Intensivierung der Nachbarschaftshilfe sind erforderlich. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken fordert die zuständigen kirchlichen Stellen und katholischen Fachorganisationen auf, die zur Bewältigung dieser Aufgaben notwendigen *organisatorischen und finanziellen Maßnahmen* so zu treffen, daß in allen Städten und Kreisen ein leistungsfähiges Beratungs- und Hilfsangebot zur Verfügung steht. Um Kräfte und Mittel wirkungsvoll einsetzen zu können und zugleich eine möglichst einheitliche Verfahrensweise in allen Diözesen zu erreichen, bedarf es überörtlicher und überregionaler Information, Planung und Koordinierung. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken begrüßt die *Erklärung verschiedener Diözesen*, für diese Aufgaben Mittel in ihren Haushalten bereitzustellen, und bittet die übrigen Diözesen ein gleiches zu tun. Es ruft alle Katholiken auf, dieses Anliegen sozialer Solidarität geistig und materiell sowie durch persönlichen Einsatz mitzutragen. Es erhofft von den übrigen freien Trägern sozialer Maßnahmen ähnliche Anstrengungen. Vom Staat erwartet es, daß er die Initiativen der freien Träger zum Schutze menschlichen Lebens und zur Behebung von Konflikt- und Notsituationen uneingeschränkt unterstützt und ihre Verwirklichung dadurch garantiert, daß er angemessene finanzielle Mittel dafür bereitstellt.

III. Bund, Länder und Gemeinden, Parteien und Volksvertreter sind aufgerufen, die vorhandenen sozialen Hilfen für die Familie, insbesondere für Mutter und Kind, so wirksam auszugestalten und zu ergänzen, daß *wirtschaftliche und soziale*

Notsituationen bei Schwangerschaften kein Motiv für die Tötung ungeborenen Lebens mehr sein können. Neben einer Verbesserung des Mutterschutzes, der Gewährung ausreichender Geburtsbeihilfen und dem Ausbau des Familienlastenausgleichs ist vor allem die Bereitstellung und Zuweisung geeigneter Wohnungen für alleinstehende Mütter und kinderreiche Familien sowie die Gewährung von ausreichendem Wohngeld sicherzustellen. Darüber hinaus bedarf es weiterer Maßnahmen zur Einführung eines Muttergeldes, zur Förderung von Teilzeitarbeitsplätzen und gleitender Arbeitszeit für Mütter, zur Einrichtung von Unterhaltsvorschußkassen, zur Gewährung von Ehegründungsdarlehen in allen Bundesländern sowie zur Änderung sozialversicherungsrechtlicher Bestimmungen zugunsten der Frau. Dringlich ist auch eine *Reform des Adoptionsrechts,* die neben der nach geltendem Recht eingeschränkten Adoption, welche verbessert werden sollte, eine Volladoption vorsieht, bei der eine möglichst frühzeitige und umfassende Zuordnung des Kindes zu einer Familie mit allen rechtlichen Konsequenzen möglich wird. In diesem Zusammenhang sollte auch der Vorschlag geprüft werden, der Mutter schon vor der Geburt die rechtliche Sicherheit zu geben, daß die Verantwortung für das Kind von anderer Seite übernommen wird, falls sie dies nach der Geburt noch wünscht. Durch Maßnahmen solcher Art wird der sozialstaatliche Auftrag des Grundgesetzes erfüllt und der Schutz für das ungeborene Leben so ergänzt, wie es Pflicht eines sozialen Rechtsstaates ist.

Mehr Information und Bewußtseinsbildung

IV. Die vom Staat und den freien gesellschaftlichen Kräften zu erfüllenden Aufgaben bedürfen der Ergänzung durch eine planmäßige, *gezielte und fachgebundene Öffentlichkeitsarbeit,* die sowohl der Bewußtseinsbildung in unserer Gesellschaft als auch der Bekanntmachung des vorhandenen Beratungs- und Hilfsangebotes dient. Die Anstrengungen der Ärzteschaft in diesem Bereich verdienen volle Anerkennung und stärkste Unterstützung. In der schulischen Erziehung, in den vielfältigen Maßnahmen der Jugend- und Erwachsenenbildung, in der Ehe-, Eltern- und Familienbildung, in der pastoralen Unterweisung und in den publizistischen Medien gilt es, auf dem Boden umfassender und konkreter Information auch über Fragen der Sexualität, der Empfängnisregelung und der verantworteten Elternschaft eine Einstellung zum Werden und Gestalten des Lebens zu vermitteln, die nicht von subjektiver Beliebigkeit getragen ist, sondern von der Verantwortung für den anderen und vom Dienst füreinander und für die Zukunft. Hier liegt auch ein wichtiger Auftrag für jedes Glied der Kirche und für die Gemeinden. Der Diskriminierung lediger Mütter muß — auch im Raum der Kirche — ebenso entgegengetreten werden wie der sich in der Gesellschaft ausbreitenden Abwertung kinderreicher Familien. Alles Reden von Selbstverwirklichung, von gesellschaftlichem Engagement und humanitärem Fortschritt bleibt unglaubwürdig, solange fehlende menschliche Zuwendung, Mangel an Hilfe und Beratung, Diskriminierung durch eine verständnislose und egoistische Umwelt, Furcht vor Minderung des Lebensstandards sowie die Propagierung von Aufassungen, die die Einmaligkeit und Würde auch des ungeborenen Lebens leugnen, Menschen in die Tötung eines Kindes einwilligen lassen. Neben dieser allgemeinen Information und Bewußtseinsbildung muß eine spezielle Bildungsarbeit stehen, die allen Personen und Stellen, die mit Fragen in besonderer Notlage in Kontakt kommen, über die Problematik selbst, über das vorhandene Beratungs- und Hilfsangebot, über die Notwendigkeit einer verstärkten Propagierung regelmäßiger Vorsorgeuntersuchungen und über ihre eigenen Möglichkeiten zum Helfen unterrichten. Auf diesem Wege könnten auch zusätzliche Kräfte für die Arbeit in Nachbarschaft und Gemeinde gewonnen werden, die in der Lage sind, mit Frauen in besonderen Konflikt- und Notsituationen Verbindung aufzunehmen, ihnen zu helfen oder Hilfe zu vermitteln.

V. Diese konkreten Hilfsmaßnahmen, die in gemeinsamer Anstrengung von Kirche, Gesellschaft und Staat durchaus zu leisten sind, machen einen umfassenden rechtlichen und somit auch strafrechtlichen Schutz des ungeborenen Lebens keineswegs entbehrlich. Dieser Schutz bezeichnet den Rang, den die Unantastbarkeit des Lebens in der Rechtsordnung eines Staates einnimmt. Die gegenwärtig diskutierten Vorschläge für eine Fristenlösung oder eine sehr weitgehende Indikationsregelung, durch die der geltende § 218 StGB abgelöst werden soll, werden diesen Rang mindern. Würden sie Gesetz, so könnte dadurch auch die Bereitschaft des einzelnen, der Gesellschaft und des Staates entscheidend geschwächt werden, zur Erhaltung und Sicherung des ungeborenen Lebens große persönliche und soziale Anstrengungen zu unternehmen. Die Beispiele von Ländern, in denen die Fristenlösung oder weitgehende Indikationsregelungen verwirklicht worden sind, können in dieser Hinsicht nur eine Warnung sein. Aus diesem Grunde wiederholt das Zentralkomitee der deutschen Katholiken seinen dringenden Appell an alle Katholiken und an alle Mitbürger, vor allem an die Ärzte und Krankenschwestern und an die Verantwortlichen in Parlament und Regierung, sich uneingeschränkt für einen umfassenden Rechtsschutz für das ungeborene Leben einzusetzen und in solidarischer Anstrengung jene Hilfsmaßnahmen zu verwirklichen, die seiner Erhaltung und Sicherung, der Verbesserung der Lage der Familien und der Linderung von Not und Konflikten bei den Betroffenen dienen.

Erklärung des Rates der EKD

Anläßlich seiner Sitzung in Berlin am 5. April 1973 veröffentlichte der Rat der EKD eine Erklärung „zum gegenwärtigen Stand der Auseinandersetzung über Fragen des Schwangerschaftsabbruchs". In der Erklärung plädiert das oberste evangelische Kirchengremium in Deutschland 1. für eine Versachlichung der Diskussion, 2. für ein neues Gespräch zur Findung der bestmöglichen Regelung. Auch die Erklärung der EKD lehnt die Fristenlösung von neuem ab und fordert eine rechtlich-sozialpolitische Gesamtlösung. Hier der Wortlaut:

Durch die Veröffentlichung eines Gesetzentwurfs der Bundestagsfraktionen der SPD und FDP zur Neuregelung der Strafbestimmungen über den Schwangerschaftsabbruch vom 21. März 1973 ist die Auseinandersetzung über den § 218 in eine neue Phase getreten. Diese erhält ihr besonderes Merkmal dadurch, daß jetzt die Fraktionen der Regierungskoalition als solche sich für die sogenannte Fristenregelung aussprechen. Weitere Ge-

setzentwürfe aus den Fraktionen der SPD und der CDU/CSU auf der Grundlage einer Indikationenregelung sind angekündigt.

Damit verbindet sich die Gefahr, daß diese Streitfrage, die in weiten Kreisen unseres Volkes mit Recht als schwerwiegende Gewissensfrage erfahren wird, noch mehr als zuvor auf das Feld parteipolitischer Auseinandersetzungen und Polemiken gerät. Es sollte aber alles getan werden, die Fragen des Schwangerschaftsabbruchs, mit deren Regelung der Gesetzgeber ohnehin an seine Grenzen kommt, von dieser zusätzlichen Belastung freizuhalten.

Nochmals sachlich beraten

Im Interesse einer derartigen Versachlichung wendet sich der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland an alle, die an dieser Diskussion und an der parlamentarischen Entscheidung beteiligt sind.

1. Der Rat der EKD hat sich bereits mit einer Erklärung vom 17. März 1972 ausführlich mit den Rechtsfragen des Schwangerschaftsabbruchs geäußert. Darin hatte der Rat es begrüßt, daß der damals vorliegende Entwurf der Bundesregierung auf der Grundlage einer Indikationenregelung mit großer Entschiedenheit den Schutz des ungeborenen Lebens als eines im Grundsatz unverletzlichen Rechtsgutes zugrundelegte und die Indikationsbereiche auf die Lösung besonders schwerer Konfliktsfälle beschränkte. Zugleich sah der Rat in Übereinstimmung mit der Bundesregierung die wesentliche Aufgabe darin, wirksame Hilfen menschlicher und sozialpolitischer Art für Notstände im Falle einer Schwangerschaft zu schaffen. Die damalige Erklärung des Rates der EKD hat weiterhin volle Gültigkeit. Auf dieser Grundlage beruhen die folgenden Erwägungen zur gegenwärtigen Lage.

2. Für den Fortgang der Auseinandersetzung ist davon auszugehen, *daß es für Fragen des Schwangerschaftsabbruchs weder in sittlicher noch in rechtlicher Hinsicht eine voll befriedigende Lösung geben kann*, wenn verschiedenartige sittliche Verpflichtungen und Rechtsgüter zueinander in Konkurrenz treten. Da es sich in Fragen der Schwangerschaft um Grundfragen des menschlichen Lebens handelt, muß eine dabei eintretende Konfliktslage besonders sorgfältig behandelt werden. Der Gesetzgeber steht vor der Aufgabe, für diesen komplizierten Sachverhalt eine am ehesten vertretbare rechtliche Regelung zu bieten, ohne daß alle Einwände überwunden werden könnten. Regelungen zum Schwangerschaftsabbruch für Notfälle dürfen deshalb nicht als Instrumente für sexuelle Befreiung, Frauenemanzipation, Bevölkerungspolitik und Gesellschaftsveränderung mißbraucht werden.

3. Rechtliche Regelungen zum Schwangerschaftsabbruch müssen in dem Gesamtzusammenhang des Verständnisses von menschlichem Leben gesehen werden. Das Leben ist unteilbar. Der Übergang von einer Entwicklungsphase zur anderen, vom ungeborenen zum geborenen Leben, stellt keinen Einschnitt im Sinne einer neuen Qualität Leben dar. Wer das Leben im Verlaufe seiner Entwicklung mit verschiedenen Qualitäten und Wertungen versieht, begibt sich auf einen verhängnisvollen Weg, wie das Wort vom lebensunwerten Leben und die wieder begonnene Diskussion über die Euthanasie zeigen. Darum kann die Gemeinschaft nicht von rechtlichen und strafrechtlichen Regelungen zum Schutz des Lebens absehen, in den auch das ungeborene Leben mit einzubeziehen ist.

4. Die rechtliche Behandlung des Schwangerschaftsabbruchs muß material und verfahrensmäßig der Konfliktsituation Rechnung tragen. Das Recht des ungeborenen Lebens und das Lebensrecht der Mutter werden oft als Widerspruch empfunden. Daraus können sich menschliche Notsituationen ergeben, die von der Mutter und ihrer Familie nicht mehr zu bewältigen sind. Die Gemeinschaft hat in solchen Fällen die Pflicht, alle Möglichkeiten zur Erhaltung des ungeborenen Lebens und zur Milderung der menschlichen Notlage auszuschöpfen. Indikationen dürfen nur dazu dienen, Fälle menschlicher Ausweglosigkeit sachgemäß zu erfassen. Immer kommt es darauf an, daß ein Entsprechungsverhältnis zwischen der Schwere der jeweiligen Notlage einerseits und der Schutzwürdigkeit des ungeborenen Lebens andererseits besteht. Daher ist das Verfahren zur Prüfung des Einzelfalles ein wichtiger Bestandteil der gesamten Regelung.

5. Es wird in der Auseinandersetzung über den § 218 oft nicht genügend beachtet, daß es sich bei ihm um eine Strafbestimmung handelt. Ein hohes Rechtsgut wird geschützt, indem die mögliche Verletzung dieses Rechtsgutes als strafbare Handlung erklärt wird. Ein für Ausnahmefälle umschriebener Raum von Straffreiheit trägt der menschlichen Ratlosigkeit in tiefgreifenden Konfliktsfällen Rechnung. Als Strafgesetz unterliegt nun jede Fassung des § 218 einer doppelten Begrenzung. Einmal geht es nicht um Fragen der sittlichen Erlaubtheit, wenn von Strafe abgesehen wird. Zum anderen darf die Bedeutung des Strafgesetzes für die Verhinderung von Schwangerschaftsabbruch nicht zu hoch veranschlagt werden. Keine Änderung des Strafrechts ist für sich genommen bereits eine Reform zum Schwangerschaftsabbruch. Die strafrechtlichen Bestimmungen müssen vielmehr auf das engste mit Hilfsmaßnahmen verbunden werden, die geeignet sind, den Schwangerschaftsabbruch wirksam einzudämmen.

6. Die Verfasser des jetzt vorliegenden Entwurfs einer *Fristenregelung* vertreten das Ziel, auf die Dauer die Zahl der Abtreibungen einzudämmen; sie fordern, Staat und Gesellschaft sollten darauf hinwirken, daß Schwangerschaftsabbrüche möglichst unterbleiben. Es darf nicht übersehen werden, daß auch dieser Entwurf sich als strafrechtliche Regelung versteht und damit die Verpflichtung der Gemeinschaft zum rechtlichen und strafrechtlichen Schutz des ungeborenen Lebens bejaht. Aber indem der Entwurf im Widerspruch zu sich selbst diesen Schutz für entscheidende drei Monate aussetzt, ist nicht erkennbar, mit welchen Mitteln die Verfasser das selbst gesetzte Ziel, die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche zu verringern, erreichen wollen.

7. In Übereinstimmung mit dem vorjährigen *Regierungsentwurf* muß befürchtet werden, daß eine Fristenregelung dieser Art einer Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs gleichzuachten ist und daß die Gesamtzahl der Eingriffe stark ansteigen wird. Deshalb kann die Überführung einer möglichst großen Zahl von Schwangerschaftsabbrüchen aus der Illegalität in die Legalität nicht als ein durchgreifender Fortschritt gegenüber dem gegenwärtigen Stand gewertet werden. Es muß bezweifelt werden, daß der Fristenentwurf tatsächlich für den Schutz des un-

geborenen Lebens hilfreich ist. Er wird sich wohl viel eher als eine Legalisierung der ärztlichen Durchführung eines Schwangerschaftabbruchs auswirken. Die Verfasser setzen ihre Hoffnung entscheidend auf die verantwortliche Eigenentscheidung der werdenden Mutter. Man muß aber fragen, ob diese Hoffnung nicht längst dadurch unterlaufen ist, daß der Entwurf in der öffentlichen Diskussion weithin mit der Befreiung von angeblich überholten Moralvorstellungen verbunden wird.

8. Die *Neufassung der strafrechtlichen Bestimmungen* zum Schwangerschaftsabbruch kann nur als *Teilstück einer Reform* gewertet werden. Sie ist es aber nur dann, wenn sie mit anderen Maßnahmen auf das engste verknüpft wird. Daß derartige Maßnahmen zur persönlichen Beratung und zur sozialen Hilfeleistung für die werdende Mutter und ihre Familie ein Kernstück der beabsichtigten Reform darstellen, ist die feste Überzeugung aller Beteiligten. Darüber hinaus ist auf weite Sicht auf die Schaffung kinderfreundlicher Verhältnisse in der Gesellschaft hinzuarbeiten. Darum hatte schon der Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches, den eine Gruppe von Strafrechtlern im Jahre 1970 vorlegte, die *Beratung zur Anwendung von Hilfeleistungen* in jedem Einzelfall in seinen Mittelpunkt gestellt. Diese Verknüpfung ist in keinem der späteren Entwürfe wieder gelungen. Mit ihr steht und fällt aber der tatsächliche Wert jeder Neuregelung, wenn es dem Gesetzgeber in der Tat um eine wirksame Einschränkung der Abtreibungsziffern geht.

9. Der Weg der Fristenregelung, wie er in dem jetzigen Entwurf erkennbar ist, wird nach vorliegenden Erfahrungen in anderen Ländern und nach der festen Überzeugung vieler, vor allem ärztlicher Fachleute, tiefgreifende menschliche und gesellschaftspolitische Folgen haben. Die öffentliche Auseinandersetzung, der Kampf innerhalb der Ärzteschaft und eine schwere Belastung der Krankenhäuser und ihrer pflegenden Mitarbeiter werden mit der Verabschiedung eines solchen Gesetzes erst beginnen. Es muß befürchtet werden, daß darüber der Schutz des ungeborenen Lebens und die Hilfe für die Mutter in den Hintergrund treten. Es kann nicht die Aufgabe und die Absicht des Gesetzgebers sein, dieses alles im Kampf um parlamentarische Mehrheiten gegen einen breiten Widerstand durchzusetzen. Der äußere Eindruck, über die Reform des § 218 sei genügend diskutiert worden, so daß nun die parlamentarische Entscheidung fallen müsse, ist nicht gerechtfertigt. Es bedarf gerade jetzt nach einer hitzigen Auseinandersetzung einer neuen Phase sachlicher Beratung zwischen allen beteiligten politischen und gesellschaftlichen Gruppen.

Aufruf an alle Verantwortlichen

Der Rat der EKD ruft dazu auf, daß sich alle verantwortlichen Gruppen und Organisationen in Staat und Gesellschaft erneut zusammenfinden, um miteinander an der bestmöglichen Bewältigung der menschlichen, gesetzgeberischen und sozialpolitischen Aufgabe zum Schutz des ungeborenen Lebens, zur Besserung der Lebensumstände für Kinder und zur Hilfeleistung für in Not geratene Frauen zu arbeiten.

Die Evangelische Kirche in Deutschland wird ihre diakonische Jugend-, Ehe- und Familienberatung, ihre Telefonseelsorge, ihre Heimplätze für Mutter und Kind, ihre Einrichtungen für Haus- und Familienpflege sowie weitere ganzheitliche Hilfsangebote für Mütter in individueller Ausweglosigkeit weiter ausbauen.

Sie wird sich für eine schnelle und weitgehende Reform des Adoptionsrechtes und für finanzielle Hilfen zur Existenzsicherung kinderreicher Familien (z. B. Familiendarlehen, Umzugs- und Mietzuschüsse) einsetzen. Nachdem die rechtliche Gleichstellung nichtehelicher Kinder erfolgt ist, gilt es, ihnen und ihren Müttern auch in der Praxis des Alltags gleiche Lebenschancen zu bieten. Ganz allgemein muß der Kinderfeindlichkeit auf allen Ebenen gewehrt werden, besonders auch bei der Wohnungssuche und im Freizeitbereich. Hier wächst den kirchlichen Programmen der Familienerholung und des Wohnungsbaues besondere Bedeutung zu. Die Plätze in Kinderkrippen, Kinderhorten und Kindergärten müssen erheblich vermehrt werden. Evangelische Kindergärten werden dazu ihren Beitrag leisten.

Es bedarf einer neuen Form von Lebenshilfe auf breiter Basis und in Zusammenarbeit mit möglichst vielen Partnern, um überall dort, wo sich junge Frauen vor dem Austragen der Schwangerschaft oder Ehepaare vor weiteren Kindern scheuen, wieder Freude am Kind und damit die Voraussetzung zu verantwortlicher Elternschaft zu ermöglichen.

Der Standpunkt des Arztes

Ein Gespräch mit dem Gynäkologen Hermann Hepp

Die Ärzte sind jener Berufsstand, der sich an der Diskussion um die Reform des Abtreibungsstrafrechts am stärksten beteiligt. Sie sind ja nicht allein durch die medizinischen und gesundheitspolitischen Aspekte angesprochen, der Abort bleibt immer auch eine der schwierigen Fragen der ärztlichen Ethik und wird es mit einer weiterreichenden „Liberalisierung" der Gesetzgebung noch mehr werden. Damit setzt sich das folgende Interview auseinander, das wir mit dem Gynäkologen Prof. Dr. Hermann Hepp, Chefarzt an der Universitätsklinik in Mainz, geführt haben.

HK: Herr Professor Hepp, ob Anhänger der Fristenregelung oder ob Verfechter eines weiter oder auch enger gefaßten Indikationenmodells, alle, die eine Reform des § 218 des StGB für notwendig halten, geben als Zielsetzung an, die Zahl der illegalen Abtreibungen eindämmen zu wollen. Stimmt da die Absicht mit dem Ziel überein, bzw. sind die in Aussicht genommenen Mittel realistisch eingesetzt, d. h. ist nach ärztlicher Erfahrung eine weitgehende Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs als Eindämmungsmittel und damit kriminalpolitisch wirklich hilfreich?

Hepp: Es wird immer sehr schwer sein, eine zuverlässige Aussage über den Einfluß eines Gesetzes auf die Zahl der

illegalen Abtreibungen zu machen. Dies beruht auf der relativ hohen Dunkelziffer, mit der hier argumentiert werden müßte. Eine signifikante Abnahme illegaler Schwangerschaftsunterbrechungen durch weitgehende Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruchs ist bisher noch nicht überzeugend nachgewiesen worden und wird auch wahrscheinlich niemals im Nachweis möglich sein. Die immer wieder trotz liberaler Gesetze angegebenen hohen Zahlen illegaler Aborte lassen sich mit einer großen Unkenntnis der Gesetzeslage, dem Wunsch nach Anonymität und vor allem dem Einfluß eines Gesetzes auf die Gewissensbildung erklären. Mit einer Freigabe des Schwangerschaftsabbruches werden nicht alle Motive, die bisher die Frau in die Illegalität drängten, ausgeräumt. Deswegen bleibt es mehr als fraglich, ob insbesondere durch eine Freigabe des Schwangerschaftsabbruches während der ersten drei Schwangerschaftsmonate die gesteckten kriminalpolitischen Ziele, die Sie angesprochen haben, erreicht werden.

HK: Trotz der Schwierigkeiten mit den Dunkelziffern läßt sich aber wohl eines sagen, daß die illegalen Aborte für sich genommen mit der „Liberalisierung" der Gesetzgebung zwar zurückgehen, daß die Zahl der Gesamtaborte aber steigt . . .

Hepp: Zweifellos steigen mit der Liberalisierung die legalen Aborte stark an. An Hand der Zahlen aus anderen Ländern ist zu fürchten, daß die Summe der noch verbleibenden illegalen und legalen Aborte letztlich tatsächlich höher liegen wird als die derzeitige Zahl der legalen und illegalen Aborte. In Ungarn, wo seit über 20 Jahren der Schwangerschaftsabbruch strafrechtlich weitgehend freigegeben ist, kommen heute auf 100 Geburten 130 bis 140 legale Schwangerschaftsabbrüche. Als Folge dieser hohen Zahl künstlicher Aborte hat sich die Sterilitätsrate verdoppelt und die Frühgeburtenrate verdreifacht (Pünkösdi, 1970). Es hat den Anschein, daß es einen direkten kausalen Zusammenhang zwischen der pro Person durchgeführten Zahl von Interruptionen und der Zahl späterer Spontanaborte und Frühgeburten gibt (Husslein, 1971). In Rumänien stieg mit der Liberalisierung der Gesetzgebung die Abtreibungszahl in den Jahren 1957 bis 1965 von 120 000 auf 1,2 Mill. pro Jahr, so daß seit 1965 eine rückläufige „Reform" notwendig wurde. In Ungarn wird jetzt ebenfalls der Ruf nach einer solchen rückläufigen Reform laut. Auch in Großbritannien hat seit Inkrafttreten des „Abortion act" 1967/68 die Zahl der legalen Aborte jeden Monat stetig zugenommen. 1970 schätzte man die Zahl der legalen Abtreibungen auf 70 000 (Gilder, 1971). In New York wurden nach der Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs vom 1. Juli 1970 bis zum 1. Juli 1971 185 000 Unterbrechungen durchgeführt. Der Ruf nach Verschärfung des Gesetzes ist wegen auftretender Mißbräuche und Störungen im Gesundheitsdienst seither nicht verstummt.

„Das gesundheitspolitische Ziel in Frage gestellt"

HK: Eines der Hauptargumente für eine weitreichende Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs ist gesundheitspolitischer Art. Es gelte, die Frauen, die abtreiben bzw. abtreiben lassen, vor Kurpfuschern und den durch sie verursachten gesundheitlichen Schädigungen zu bewahren. Nun wird aber von Ärzten festgestellt, auch der größte Teil der illegalen Schwangerschaftsabbrüche (nach Husslein über 90 %) werde von Ärzten und damit doch wohl im großen und ganzen lege artis durchgeführt. Ist also im Falle des illegalen Abbruchs die Gefährdung so hoch, wie sie meist angegeben wird, oder werden nicht zugleich die Risiken des legalen Aborts unterschätzt?

Hepp: Durch eine Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs während der ersten drei Monate würde zweifellos die Zahl der illegal von Kurpfuschern durchgeführten Aborte zurückgedrängt und damit die unmittelbare Gefährdung der Frau vermindert. Dennoch ist das gesundheitspolitische Ziel in Frage gestellt, da durch die zu befürchtende Zunahme der Gesamtzahl der Aborte die gesundheitliche Gefährdung relativ hoch bleibt. — Durch die Methode der Saugkürettage ist aufgrund ausländischer Statistiken die Gefährdung während der ersten drei Schwangerschaftsmonate allerdings geringer als mit dem herkömmlichen Verfahren der Abortabrasio, dennoch handelt es sich rein medizinisch gesehen um einen nicht gefahrlosen Eingriff. Unmittelbare Gefährdungen ergeben sich vor allem durch die Narkose, die Möglichkeit der Perforation der Gebärmutter und stärkerer Blutungen, von Spätfolgen wie Sterilität, Neigung zu Fehl- und Frühgeburten, die insbesondere nach mehrfachen Schwangerschaftsunterbrechungen zunehmen, einmal abgesehen. Zu den Spätfolgen zählen natürlich auch psychische Störungen.

HK: Treten psychische Störungen als Abortfolge so häufig auf, daß man von einer nennenswerten Gefährdung sprechen muß? Handelt es sich bei solchen Störungen nicht vielmehr bzw. primär um das Ergebnis subjektiv nicht bewältigter Abortsituationen selbst?

Hepp: Ob psychische Folgen nach einem Schwangerschaftsabbruch auftreten und wie schwer diese sein werden, hängt weitgehend von der Einstellung der Frau zu ihrer Schwangerschaft und ihrer psychischen Ausgangsposition ab. Im Falle einer Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs während der ersten drei Monate wird es zweifellos zu zahlreichen sog. Kurzschlußabtreibungen kommen. Niemals ist die Gefahr der Fehleinschätzung der gesamten Lebenssituation so groß wie gerade in der Frühphase der Schwangerschaft. Vor allem aus Angst vor den vielfältigen psychischen, körperlichen und wirtschaftlichen Belastungen gelingt die Annahme der Schwangerschaft im bewußten Ja in den ersten Wochen nur wenigen Frauen.

Viele Frauen würden sich in der ersten Bestürzung sofort für den Abbruch der Schwangerschaft entscheiden, um den relativ kurzen straffreien Zeitraum zwischen Diagnose der Schwangerschaft und Ende des dritten Schwangerschaftsmonats auszunutzen. Wird der Entschluß zum Schwangerschaftsabbruch aus einer sehr häufig anzutreffenden Ambivalenz der Schwangerschaft gegenüber getroffen oder, was meistens der Fall ist, unter dem Zwang des Partners, dann sind psychische Folgen selbstverständlich häufiger zu erwarten als in jenen Fällen, in denen die Frau aus einem vermeintlichen Verantwortungsbewußtsein ihrer Familie gegenüber handelt.

HK: Ein gesundheitspolitisches Argument bildet gerade bei den Befürwortern der Fristenregelung der Hinweis auf die hohe Quote von Komplikationen mit tödlichem Ausgang vor allem im Falle von illegalen Aborten. Ist diese Quote (für die Bundesrepublik wird — auch von Wissenschaftlern — die Zahl 15 000 genannt) so hoch, wie sie angegeben wird?

Hepp: Trotz des neuen Verfahrens der Saugkürettage und vielseitiger therapeutischer Mittel ist die Möglichkeit eines Todesfalles nach Schwangerschaftsabbruch immer noch möglich. In den USA machen die tödlichen Abtreibungsfolgen (illegale und legale Aborte) rund 45 % aller Müttertodesfälle aus, d. h. der Todesfälle, die im Zusammenhang mit Schwangerschaft, Geburt und Wochenbett auftreten. Außerdem leidet eine große Zahl, wie schon gesagt, nach einer Abtreibung an organischen und psychischen Störungen. Die Zahl von 15 000 Todesfällen in der Bundesrepublik, die immer wieder in Diskussionen genannt wird, ist vollkommen aus der Luft gegriffen. Es wird geschätzt, daß auf Grund der illegalen und der legalen Schwangerschaftsabbrüche in der Bundesrepublik derzeit etwa 100 bis 120 Frauen pro Jahr sterben. — Um nicht mißverstanden zu werden, ich meine, schon ein einziger Todesfall nach einer Schwangerschaftsunterbrechung ist ein schreckliches Ereignis. Die Häufigkeit von Todesfällen nach lege artis durchgeführtem Schwangerschaftsabbruch wird in neueren Statistiken mit rund einem Todesfall auf 10 000 Eingriffe angegeben.

„Sozial ist keine Indikation, sondern eine Aufforderung"

HK: Sowohl die Verfechter der Fristenregelung wie die Vertreter des Indikationenmodells werden nicht müde, zu versichern, der strafrechtliche Teil könne nicht die Hauptsache an der „Reform" sein. Die Hauptsache seien vielmehr die sozialpolitischen Begleitmaßnahmen. Würden aber im Falle der Fristenlösung solche Maßnahmen — soweit sie verwirklicht werden — noch „greifen", und wird nicht auch eine extensiv interpretierte und angewandte Indikationenregelung solche Maßnahmen unwirksam machen, weil ein großer Teil der Betroffenen keinen Gebrauch davon machen würde?

Hepp: Ich bin wie die weit überwiegende Mehrheit (92,70 %) der deutschen Gynäkologen der Ansicht, daß eine Reform des § 218 nur in einer Indikationslösung bestehen, d. h. daß ein Schwangerschaftsabbruch nur aus einer Konfliktsituation seinen Rechtfertigungsgrund finden kann. Die Hauptgefahr bei einer völligen Freigabe des Schwangerschaftsabbruches während der ersten drei Monate sehe ich in einem Bewußtseinswandel des Menschen, der gleichsam zu einer „Abortmentalität" führt. Ich meine aber, daß bei Zugrundelegung des Indikationenmodells die heute immer wieder diskutierten sog. flankierenden Maßnahmen in der Tat zu den zentralen Maßnahmen werden müßten und der Abort unter der jeweiligen Indikation eine flankierende Auswegmöglichkeit darstellen sollte.

HK: Steht nicht gerade dazu eine wie immer gefaßte Notlageindikation oder soziale Indikation im Widerspruch?

Hepp: Ein solcher Widerspruch besteht in der Tat. Versteht man den Schwangerschaftsabbruch als eine isolierte Handlung aus einem gelegentlich ausweglosen Konflikt heraus, dann kann sozialer Notstand niemals Indikation für den Schwangerschaftsabbruch sein. Sozialer Notstand muß eine Indikation primär zu sozialer Hilfe sein. „Sozial" ist keine Indikation, sondern eine Aufforderung. Die Behebung eines sozialen Notstandes ist primär die Aufgabe des Staates und nicht des Arztes. Dieser Meinung waren auch die Autoren des früheren Referentenentwurfs des Bundesjustizministeriums. Bundesjustizminister Jahn betonte daher ausdrücklich, daß eine rein soziale Indikation, der ganz unterschiedliche Sachverhalte zugrunde liegen können, in einem sozialen Rechtsstaat sehr problematisch ist (Bulletin der Bundesregierung vom 19. 10. 71). Damit ist nicht auszuschließen, daß ein schwerer sozialer Notstand gleichsam im Sinne einer medizinisch-sozialen Indikation einmal zum Schwangerschaftsabbruch führen kann. Immer muß man sich aber bei dieser Indikation bewußt bleiben, daß hier menschliches Leben *sekundären* aus dem Lebensrecht des Menschen folgenden Rechtsgütern untergeordnet wird. Mit der Befürwortung der Notlage-Indikation ist der Indikationskatalog insgesamt gefährdet. In der Praxis kann dies auf eine Freigabe der Interruption hinauslaufen.

HK: Sie sagten, die Behebung sozialer Notstände sei Sache des Staates. Nun gibt es aber sicher sozial bedingte Notlagen von Schwangeren, die weder von der Gesellschaft verursacht noch vom Staat durch Gesetze oder gesellschaftliche Hilfen behebbar sind — nehmen Sie etwa den Fall einer Familie mit mehreren Kindern, mit einem Trinker als Mann und einer am Existenzminimum sich

entlang bewegenden Invalidenrente. Ist in solchen Fällen ein indikationswürdiger Notstand nicht eher gegeben als im Falle einer weitherzig — etwa im Sinne der Gesundheitsdefinition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) — interpretierten medizinischen Indikation?

Hepp: Zweifellos wird es immer wieder Einzelfälle extrem schwerer Notlage geben. Diese Fälle, glaube ich, sind jedoch letztlich dann auch immer medizinisch-soziale Situationen. Die Definition der WHO, nach der Gesundheit einen Zustand des körperlichen, seelischen *und* sozialen Wohlbefindens bedeutet, ist heute allgemein als ärztliches Leitmaß und als Norm für das therapeutische Vorgehen anerkannt. Das Recht auf Gesundheit in diesem weitgesteckten Sinn muß bejaht werden. Im Zusammenhang mit dem Problem des Schwangerschaftsabbruchs ist aber immer zu beachten, daß bei dieser Auslegung des Gesundheitsbegriffes letztlich nicht das soziale Wohlbefinden des Menschen über das Lebensrecht des Ungeborenen gestellt wird. Grundlage dieser medizinisch-sozialen Indikation, die ich akzeptiere, muß stets die objektiv feststellbare Erkrankung der Frau sein, wobei die sozialen Umstände gleichsam in Addition bei der Begutachtung sorgfältige Berücksichtigung erfahren. Um hier einem Mißbrauch vorbeugen zu können, wird man sehr präzise Vorstellungen über Zusammenstellung und Arbeit der Beratungsgremien entwickeln müssen.

„Bezüglich der Begutachtung alle bisherigen Entwürfe unzureichend"

HK: Wie beurteilen Sie in dieser Hinsicht die vorliegenden Entwürfe?

Hepp: Hinsichtlich der Begutachtung und Beratung müssen wir eingestehen, daß alle bisher vorgesehenen Regelungen (Referentenentwurf des Bundesjustizministeriums, Regierungsentwurf von 1972, Fristenentwurf der SPD- und FDP-Fraktion von 1973 und der jüngst veröffentlichte Indikationenentwurf einer Minderheit von SPD-Abgeordneten), bezogen auf den gewollten Schutz des ungeborenen Lebens, unzureichend waren. Durch Schaffung einheitlicher örtlicher Zuständigkeiten müßte man verhindern, daß die Schwangere zu unterschiedlich eingestellten Gutachtern Zuflucht nehmen muß. Zur Erzielung einer gleichmäßigen und gleichwertigen Begutachtung ist die Berufung von Gutachterkollegien erforderlich. Diese Teams sollten sich zusammensetzen aus einem Gutachter, der für das in Frage stehende Indikationsgebiet zuständig ist, und einem Gynäkologen, der bei Zustimmung der Begutachtung auch bereit ist, den Schwangerschaftsabbruch durchzuführen. Außerdem sollte dem Gutachterkollegium eine Frau angehören, die in der Ehe- und Familienberatung erfahren und tätig ist. Soweit der Zustand der Schwangeren durch nichtmedizinische Faktoren gesundheitlich beeinflußt ist, bedürfen die Gutachter der Beratung durch nichtärztliche Gremien. Diese Beratungsdienste müssen durch ausreichende personelle und vor allem finanzielle Ausstattungen in der Lage sein, bei Ablehnung eines Antrags auf Schwangerschaftsabbruch aus medizinisch-sozialer Indikation oder bei schwerer sozialer Notlage der Schwangeren auch wirksame Hilfe anzubieten. Die Einrichtung dieser Gutachter- und Beratungsdienste müßte selbstverständlich gesetzlich verankert werden. Geht man davon aus, daß im Falle der Fristenfreigabe des Schwangerschaftsabbruchs die vom Staat aufzubringenden Kosten pro Jahr auf 50 bis 55 Millionen DM geschätzt werden, müßte bei einem Indikationsmodell auch die Einrichtung solcher sozialmedizinischer Abteilungen möglich sein. Dadurch wären im Ansatz die sog. flankierenden Maßnahmen wieder als zentrale Maßnahmen anerkannt und der Abort in die Peripherie gedrängt.

HK: Wir haben uns in der bisherigen Diskussion angewöhnt, im Falle des Schwangerschaftsabbruchs Konfliktfälle vorauszusetzen. Liegt der Gesetzgeber mit dieser Motiveinschätzung richtig?

Hepp: Einblick in die Konfliktsituationen und Motivationen der Frauen gibt uns eine Studie an Abortpatientinnen, die in der sozialmedizinischen Abteilung des Frauenspitals Basel durchgeführt wurde (Mall—Haefeli, 1970). Mehr als ein Drittel der berufstätigen Frauen gaben soziale Gründe für die Ablehnung der Schwangerschaft an, während 44% der nicht berufstätigen Frauen die Schwangerschaft aus psychischen Gründen ablehnten. Ein Fünftel der Berufstätigen-Gruppe klagte über Krankheitssymptome, hinter denen sich psychosomatische Erkrankungen und Erschöpfung verbargen, hervorgerufen durch die Dreifachbelastung von Berufstätigkeit, Haushalt und Mutterschaft. Mall—Haefeli meint, daß die moderne Frau, hin und her gerissen zwischen ihrer biologischen Aufgabe und den Anforderungen ihrer geistigen Entwicklung als Individuum, in schwierigen Lebenslagen nicht selten als Ausweg aus ihrer Konfliktsituation den provozierten Abort wählt.

„Der indikationslose Abbruch für den Arzt unzumutbar"

HK: Welche Folgen hat Ihrer Meinung nach eine weitgehende Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs für den ärztlichen Betrieb? Kommt der Abortspezialist? Eine Behinderung des Krankenhausbetriebs, wie wir ihn an englischen Beispielen kennengelernt haben?

Hepp: Aufgrund der Zunahme der legalen Aborte werden — Erfahrungen in skandinavischen und angelsächsischen Ländern lassen das Ausmaß ahnen — sicher nicht geringe Probleme auf die Ärzteschaft und auf den

Krankenhausbetrieb zukommen. Nicht wenige Ärzte und Krankenhäuser werden aus Überzeugung sich weigern, Schwangerschaftsabbrüche ohne strenge Indikation und gewissermaßen serienmäßig durchzuführen. Man muß damit rechnen, daß, wie in England, zahlreiche Privatkliniken entstehen, die sich ausschließlich dem Schwangerschaftsabbruch widmen werden. In den Kliniken, in denen ebenfalls der Schwangerschaftsabbruch in den ersten drei Monaten durchgeführt wird, muß der Schwangerschaftsabbruch vorrangig behandelt werden, damit der Zeitraum der ersten drei Schwangerschaftsmonate eingehalten werden kann. Hier wird es zweifellos zu einer Verschiebung der operativen Dringlichkeitsliste kommen. Das Personal wird die Einrichtung von Abortstationen evtl. ablehnen, so daß Patienten teils auf operativen Stationen, teils auf Wochenbettstationen untergebracht werden müssen.

HK: Welche Folgen sieht der Arzt selbst auf sich zukommen? Und sehen Sie diesbezüglich einen wesentlichen Unterschied zwischen Fristenregelung und Indikationenmodell?

Hepp: Beim indikationslosen Schwangerschaftsabbruch ist für den Arzt die Grenze der Zumutbarkeit überschritten. Unabhängig von rechtlichen und moralischen Gesichtspunkten ist ihm aufgetragen, einen Menschen zu töten und „lege artis" den Organismus — im dritten Schwangerschaftsmonat auch als Mensch erkennbar — aus der Gebärmutter zu entfernen. Es wird daher in Krankenhäusern bei der Organisation des Operationsteams nicht selten Schwierigkeiten geben. — Eine Gesellschaft, die die Freigabe des Schwangerschaftsabbruches fordert, muß, um die kriminalpolitischen und gesundheitspolitischen Ziele zu erreichen, die Ärzteschaft auf irgendeine Weise in Zwang nehmen, wobei insbesondere bei weisungsgebundenen Ärzten und bei Bewerbungen um leitende Positionen auch indirekte Zwänge vorstellbar sind. Es ist eine Sache, eine ethische und hinsichtlich ihrer Legitimität fragwürdige Handlung für den Betroffenen und Mitwirkenden außer Strafe zu stellen. Eine andere Sache ist es, jemanden gegen seine Überzeugung zur Mithilfe, wenn auch nur indirekt, zu verpflichten, solange über die ethische Vertretbarkeit und Legitimität dieser Handlung nicht eindeutig befunden worden ist, d. h. solange dieses Handeln über seine Legalisierung hinaus keine Legitimitätsgrundlage hat.

HK: Mit Ausnahme derer, die praktisch für eine totale strafrechtliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs eintreten, beteuern alle – Politiker, Frauenrechtler, Mediziner —, dieser dürfe auf keinen Fall als Mittel der Geburtenregelung mißverstanden werden. Nun gibt es aber auch Ärzte, die warnen und meinen, eine weitgehende Legalisierung mache den Schwangerschaftsabbruch zum regulären Mittel der Geburtenregelung und dränge die konventionellen Mittel zurück. Malt man damit ein Schreckgespenst an die Wand oder gibt es konkrete Anhaltspunkte?

Hepp: Nein, das ist kein Schreckgespenst. Es gibt dafür handfeste Indizien. Ich verweise nur auf die Aussage von Diggory und Mitarb. (zit. nach Gilder 1971) über eine in England bei den Anwärterinnen für einen Schwangerschaftsabbruch außerordentlich weit verbreitete Gleichgültigkeit gegenüber der Empfängnisverhütung. Erst vor kurzem wurde auf einer Arbeitstagung der WHO über das Thema „Der eingeleitete Abort als allgemeines Gesundheitsproblem" mit Nachdruck betont, daß ein Land, das die Absicht hat, seine Abortgesetze zu liberalisieren, erst einmal danach trachten sollte, die Bevölkerung zur wirksamen Konzeption zu erziehen. Es besteht zweifellos die Gefahr, daß bei einer Freigabe des Schwangerschaftsabbruches sich eine Abortmentalität breitmacht und, was durch die Gesetzgeber niemals geplant ist, der Abort zu einer regulären Methode der Geburtenregelung wird und damit die konventionellen Methoden zurückgedrängt werden. Die Frage der Häufigkeit pro Jahr ist bisher in keinem Reformentwurf angesprochen worden, insbesondere nach mehrfachen Aborten ist jedoch die gesundheitliche Gefährdung der Frau besonders groß.

HK: Welche Präventivmaßnahmen sind Ihrer Meinung nach die dringlichsten und welche die wirksamsten?

Hepp: Durch eine kostenlose und gezielte Aufklärung aller Bevölkerungsschichten über die Möglichkeiten der Geburtenkontrolle kann die Abortseuche zurückgedrängt werden. Bei Frauen, bei denen eine Kontraindikation zur hormonalen Antikonzeption besteht und andere zuverlässige Methoden nicht annehmbar sind, ist die Tubensterilisation oder die Sterilisation des Mannes zu befürworten. Kontrazeption und Sterilisation sind die wirksamsten präventivmedizinischen Maßnahmen. Überlegungen von seiten des Gesundheitsministeriums, die „Pille auf Krankenschein", d. h. die fast kostenlose Pille zu ermöglichen, sind daher, soweit die ärztliche Kontrolle gewährleistet bleibt, zu unterstützen. Damit allein aber ist dieses so wichtige Thema nicht erschöpft. Als weitere wichtige Forderungen sind zu stellen: 1. Die Intensivierung aller Maßnahmen, um eine Änderung der öffentlichen Einstellung zum Kind im Sinne größerer Zuwendung zu erreichen. Eine kinderfeindliche Gesellschaft wird stets an der Existenz der Kinder vorbeiplanen und somit die Mütter in zunehmende Isolierung und Verlassenheit führen. 2. Die Einrichtung zahlreicher sozial-medizinischer Abteilungen an Frauenkliniken. 3. Die Schaffung einer ausreichenden Zahl von Kinder-Tagesstätten, von Ganztagsschulen und Müttererholungsheimen. 4. Der Ausbau einer sachgerechten Mütterberatung, die Gleichstellung des außerehelichen Kindes, die Reform des Adoptionsrechtes. 5. Der Ausbau der Möglichkeiten medizinischer Präven-

tivmaßnahmen gegen Mißbildungen (Röteln, erbhygienische Beratung etc.). Zu stärken aber ist vor allem die *ethische Entscheidungsfähigkeit* und Verantwortlichkeit des einzelnen durch Erziehung und sachgerechte Information. Diese Forderung darf nicht nur für die Schwangere Gültigkeit haben, sondern ist als Appell an den Partner zu verstehen, sich zu seiner Mitverantwortung zu bekennen. Gerade bezüglich dieses letzten Punktes sehe ich bei Freigabe des Schwangerschaftsabbruches eine ernste sozialpädagogische Gefährdung.

HK: Was sagen Sie zu dem Argument, die Fristenfreigabe oder die strafrechtliche Erleichterung des Schwangerschaftsabbruches schlechthin sei im Sinne der Emanzipation der Frau?

Hepp: Da in vielen Fällen eine Frau unter dem Zwang des Mannes zu einem Schwangerschaftsabbruch bereit ist, ist ernsthaft daran zu zweifeln, ob die Frau bei einer Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs tatsächlich mehr emanzipiert, d. h. freier gegenüber Zwängen seitens des Mannes wird. Das Gegenteil muß man befürchten. Eine echte Unabhängigkeit im positiven Sinne wurde durch die hormonale Antikonzeption der Frau möglich und wurde in den letzten Jahren auch zunehmend in diesem Sinne positiv erfaßt.

„Sterilisation heute kein Tabu"

HK: Sie haben vorhin unter den möglichen Präventivmaßnahmen die freiwillige Sterilisation genannt. Nun soll mit der Neufassung des Abtreibungsstrafrechts zugleich die gesetzliche Möglichkeit der freiwilligen Sterilisation geschaffen bzw. erweitert werden. Während man sich nun über das Abtreibungsstrafrecht die Köpfe heiß redet, spricht über die Sterilisation kaum jemand. Bedeutet dies, daß die Sterilisation fast als das größere Tabu angesehen wird, oder gilt sie als der beschwerlichere Weg?

Hepp: Es ist sicher zu begrüßen, daß im Zuge der Strafrechtsreform auch das Thema Sterilisation aufgegriffen und gesetzlich klar geregelt werden soll. Der Regierungsentwurf von 1972 sieht im § 226 b vor, daß die von einem Arzt vorgenommene Sterilisation nicht mehr als Körperverletzung strafbar ist, wenn die Person, an der die Sterilisation vorgenommen wird, einwilligt und mindestens 25 Jahre alt ist. Für das Alter unter 25 Jahren sind parallel zum Indikationenmodell im Abtreibungsstrafrecht eine Reihe von Indikationen vorgesehen: 1. Wenn im Falle einer Schwangerschaft Gefahr für Leben oder Gesundheit der Frau besteht. 2. Wenn eine Frau bereits vier Kinder geboren hat. 3. Wenn anzunehmen ist, daß die Nachkommenschaft aufgrund einer Erbanlage schwer geschädigt sein könnte und der Betroffene über 18 Jahre alt ist. 4. Wenn der Betroffene mit einer Frau verheiratet ist, auf die die Nr. 1, 2 oder 3 zutreffen. — Ich glaube nicht, daß die Sterilisation heute ein Tabu darstellt. Dies trifft höchstens noch für die Sterilisierung aus eugenischer Indikationsstellung zu. Bei dieser Tabuisierung handelt es sich jedoch um ein echtes Mißverständnis. Der Mißbrauch des nationalsozialistischen Erbgesundheitsgesetzes hatte zu den Zwangssterilisierungen der sogenannten „Rassefremden" geführt. Das Gesetz hatte jedoch zum Ziel, erbkranken Nachwuchs zu verhüten.

HK: Ist aber die Sterilisation medizinisch so ganz harmlos? Gibt es nicht auch da das Problem der negativen Folgeerscheinungen?

Hepp: Sie wissen, Sterilisation bedeutet die operative irreversible Unfruchtbarmachung durch einen Eingriff am Samenleiter des Mannes oder den Eileitern der Frau. Im Gegensatz zur reversiblen hormonalen Unfruchtbarmachung bleibt hier die hormonale Stoffwechselsituation unbeeinflußt. Die operative Sterilisierung führt bei der Frau zu einem praktisch definitiven Ergebnis. Die Versagerquote nach Unterbindung der Eileiter beträgt etwa 1 %. Der etwas größere Eingriff mit Resektion eines Teilstückes des Eileiters hat praktisch absolute Zuverlässigkeit. Exakte Angaben über die Zuverlässigkeit der neuen Methode der Sterilisation mit Hilfe des Laparoskops liegen noch nicht vor. Es wird berichtet, daß diese Methode zumindest nicht weniger zuverlässig sei als die konventionell geübten Methoden. Die Aussichten auf eine Wiederherstellungsoperation sind bei der Frau mit 10 bis 20 % zu veranschlagen, wobei die Durchgängigkeit der Tuben nach Wiederherstellung ihrer Kontinuität nicht bedeutet, daß auch eine erneute Schwangerschaft tatsächlich eintreten kann, da die Eileiter auch nach Wiederherstellung der anatomischen Verhältnisse in vielen Fällen funktionell gestört bleiben. Sicher ist, wie jeder operative Eingriff, auch die Sterilisation mit einem Risiko verbunden. Es liegt bei der Frau etwa bei 1 %. Schon wegen der Möglichkeit psychischer Folgeerscheinungen sollte in der Anwendung dieser definitiven geburtenregelnden Methode jeder Eingriff sehr sorgfältig abgewogen werden. Die Entscheidung zu dieser definitiven Methode der Geburtenregelung sollte stets nach sorgfältiger Untersuchung durch den Gynäkologen und durch den Psychiater unter Einbeziehung der gesamten Lebenssituation und der sozialen Familiensituation sowie des Lebensalters der Frau erfolgen.

HK: Verstärkt sich gegenwärtig die Bereitschaft, von der Möglichkeit der Sterilisation Gebrauch zu machen? Sind es in erster Linie die Frauen, obwohl der Eingriff bei den Männern komplikationsloser ist und eher die Möglichkeit einer Refertilisierung besteht?

Hepp: Im Gegensatz zu den angelsächsischen Ländern und der Schweiz sind es in unserem Lande vor allem die Frauen, die sich bereit finden, die operative Sterilisation durch-

führen zu lassen. Die Operation beim Mann ist auch heute noch wesentlich einfacher und weniger gefährlich, da bei ihm der Eingriff außerhalb der Bauchhöhle erfolgt. Die Unterbindung der Samenleiter kann ambulant ausgeführt werden. Die negative Einstellung gegenüber der Sterilisation hat in unserem Lande sicher vorwiegend psychologische Gründe. Die Aussichten einer Wiederherstellungsoperation sind beim Mann günstiger als bei der Frau, sie liegen zwischen 25 und 40 %.

Fristenregelung „ein Anachronismus"

HK: Herr Professor Hepp, man spricht gegenwärtig viel vom Pillenknick und meint damit den ruckartig spürbar gewordenen Einfluß der hormonalen Empfängnisverhütung auf die Bevölkerungsentwicklung (vgl. HK, April 1973, 179). Wird durch eine solche Änderung im generativen Verhalten speziell in den hochindustrialisierten Ländern und angesichts der zur Verfügung stehenden Mittel der Schwangerschaftsabbruch langfristig nicht zu einem entbehrlichen Übel? Sollte dem so sein, ist es dann aus medizinischer Sicht kriminalpolitisch und sozialpädagogisch sinnvoll oder vertretbar, den Schwangerschaftsabbruch gerade jetzt strafrechtlich zu erleichtern?

Hepp: Empfängnisverhütung ist heute unter dem Gesichtspunkt der Präventivmedizin zu sehen. In Ländern ohne bevölkerungspolitischen Druck sollte stets eine individuelle Beratung über die Möglichkeiten einer zuverlässigen Empfängnisregelung angestrebt werden. Die Vielfalt der uns heute zur Verfügung stehenden Methoden entspricht der Verschiedenheit hinsichtlich der individuellen Annehmbarkeit der Methoden. Identifikation mit irgendeiner Methode führt sich selbst ad absurdum, d. h., eine antikonzeptionelle Beratung, die versucht, die Ratsuchenden auf eine ganz bestimmte Methode festzulegen, ist zum Scheitern verurteilt. Der beratende Arzt muß sich stets bewußt sein, daß bei Versagen einer empfohlenen Methode der Entschluß zur Abtreibung recht häufig und recht bald gefaßt wird. Die Empfehlung unzuverlässiger Methoden ist daher heute als Kunstfehler anzusehen und ein Weg, das Übel der Abtreibung zu vermehren. So gesehen, ist auch die irreversible Methode der Sterilisation immer auch im Zusammenhang mit dem artefiziellen Abort zu betrachten und stellt im Einzelfall eine echte Präventivmaßnahme dar. — Die bessere Lebensqualität — ein in den letzten Monaten immer wieder gehörtes propagandistisches Schlagwort — wird nicht durch die Freigabe des Schwangerschaftsabbruches während der ersten drei Schwangerschaftsmonate erreicht werden können. Solange wir das menschliche Leben in der Gebärmutter als ein schutzwürdiges Recht anerkennen, stehen wir alle in der Verantwortung für den Schutz dieses Lebens. Diese Verantwortung verpflichtet uns, jede aus vordergründiger Zweckmäßigkeit geforderte Legalisierung der Abtreibung abzulehnen, gleichzeitig aber alle Anstrengungen zu unternehmen, durch Präventivmaßnahmen der Abtreibungsseuche zu begegnen. Es scheint mir in der heutigen Zeit in der Tat ein Anachronismus zu sein, bei den uns zur Verfügung stehenden hochzuverlässigen antikonzeptionellen Methoden einschließlich der Sterilisation, den Schwangerschaftsabbruch während der ersten drei Schwangerschaftsmonate freizugeben.

Interview

Ist menschliches Leben verfügbar?

Ein Gespräch zum Thema Euthanasie

Neben der Abtreibung ist in den letzten Monaten nicht selten das Thema Euthanasie angesprochen worden. Anlaß dazu war die Entscheidung eines Gerichts im holländischen Leeuwarden vom 21. Februar 1973, das die Ärztin Postma van Boven, die ihre schwerkranke, teilgelähmte und depressive Mutter auf deren Verlangen durch eine Überdosis Morphium getötet hatte, zur symbolischen Freiheitsstrafe von einer Woche verurteilte. Das Problem selbst wird aber besonders im angelsächsischen und um einiges zurückhaltender auch im deutschen Sprachraum mehr und mehr diskutiert, und da und dort — so in den USA — bemühen sich einzelne Kreise bereits um eine begrenzte Legalisierung. Die öffentlichen Stellungnahmen dazu sind vor allem von drei Fragen bestimmt: 1. Wie weit ist es sinnvoll, das Leben bis in die extremen Möglichkeiten hinein, die die Medizin heute bietet, zu verlängern? 2. Kann der Arzt den Prozeß des Sterbens oder des Lebens in seiner Endphase aktiv verkürzen? 3. Was ist zu Bestrebungen zu sagen, die den Begriff einer legitimen „Euthanasie" im Sinne erleichternder Sterbehilfe weiter fassen möchten und

direkt oder indirekt die Tötung „menschenunwürdigen" Lebens innerhalb umschriebener Grenzen, aber doch grundsätzlich befürworten? Darüber sprachen wir mit dem Freiburger Internisten Markus von Lutterotti. Von Lutterotti ist Professor an der Universität Freiburg und Chefarzt am Loretto-Krankenhaus in Freiburg.

HK: Herr Professor von Lutterotti, neben der Abtreibung, die immer noch jetzt wieder als Thema Nr. 1 der Auseinandersetzung um Fragen der ärztlichen und juristischen Ethik erscheint, ist nun auch die Euthanasie in die öffentliche Diskussion geraten. Sehen Sie Parallelen zwischen beiden Tatbeständen? Durch welchen wird der Arzt stärker gefordert?

von Lutterotti: Ich sehe vom ärztlichen Standpunkt aus eigentlich keine Parallelen zwischen den beiden Tatbeständen, aber dies wird aus unserer weiteren Unterhaltung wahrscheinlich etwas deutlicher hervorgehen. Der Arzt würde vermutlich stärker gefordert werden, wenn die Abtreibung in der sogenannten Fristenlösung freigegeben würde. Man kann ja bereits feststellen, daß die Mehrzahl der ärztlichen Organisationen sich öffentlich gegen die Fristenlösung ausgesprochen hat.

HK: Wirklich keine Parallelen? In dem Streit um die Reform des Abtreibungsstrafrechts steckt doch ein Stück weit die Frage nach dem Schutz menschlichen Lebens überhaupt mit drin. Gerade die Fristenlösung würde ja den durch die Gesellschaft sanktionierten Schutz des Lebens an seinem Beginn, wenigstens innerhalb einer bestimmten Frist, aufheben. Davon befürchten manche eine Signalwirkung für die Einstellung gegenüber dem Schutz des Lebens überhaupt, auch in seiner Endphase und gegenüber den verschiedenen psycho-physisch defizienten Formen menschlichen Lebens. Steht hinter dem Protest der Ärzte gegen die Fristenlösung nicht auch etwas von dieser Befürchtung?

von Lutterotti: Ich muß meine vorige Aussage präzisieren: Natürlich ist im Streit um die Reform des Abtreibungsstrafrechts die Frage nach dem Schutz des menschlichen Lebens überhaupt mitenthalten. Wenn ich aber sagte, ich sähe eigentlich keine Parallelen, so hat dies seinen Grund darin, daß ich den Begriff Euthanasie als Arzt sehr eng auslege. Die Erhaltung des Lebens ist eine der wesentlichen Aufgaben des Arztes; er muß sich also gegen alle Bestrebungen richten, das Leben sozusagen sozial verfügbar zu machen, sei dies an seinem Anfang oder seinem Ende.

„Lebenshilfe auch in der Gefährdung des Sterbens"

HK: Wenn von Euthanasie die Rede ist, so meinen, wie aus Ihrer Bemerkung hervorgeht, offensichtlich nicht alle dasselbe. Die einen kämpfen für ein, wie sie sagen, menschenwürdiges Sterben, die anderen favorisieren mehr oder weniger offen die Tötung des, wie sie sagen, menschenunwürdig gewordenen Lebens . . .

von Lutterotti: Der Begriff „Euthanasie" bedeutete ursprünglich, daß man einem Kranken, der dem Tode geweiht war, ein sanftes Sterben ermöglichte. In unserer Zeit wird das Wort aber mehrdeutig gebraucht; man meint damit einmal die Hilfe zu einem menschenwürdigen Sterben, auf der anderen Seite aber auch oft die Tötung eines sogenannten menschenunwürdig gewordenen Lebens. Da die Medizin heute durch die modernen Techniken viele Möglichkeiten einer, wenn auch oft beschränkten, Lebensverlängerung bietet, wird der Arzt mehr als früher mit den Problemen konfrontiert, die im Begriff „Euthanasie" enthalten sind. Wir müssen deshalb definieren, was wir damit meinen. Als Arzt habe ich es mit Kranken und mit Sterbenden zu tun, denen ich soweit als möglich das Sterben zu erleichtern habe. Ich halte es deshalb für richtig, den Begriff „Euthanasie" auf den rein ärztlichen Aspekt der Sterbehilfe bei Schwerkranken und ohnehin dem Tode Geweihten zu beschränken und alle anderen möglichen Wortbedeutungen für den ärztlichen Bereich nachdrücklich auszuschließen. Wenn man Sterbehilfe sagt, könnte man von aktiver und passiver Sterbehilfe sprechen. Passive Sterbehilfe würde bedeuten, daß man darauf verzichtet, den Gang der ablaufenden Lebensuhr durch künstliche Maßnahmen um Stunden oder Tage unnütz zu verlängern, wenn jede weitere Maßnahme nur die Verlängerung von unzumutbaren Qualen bedeuten würde. Unter aktiver Sterbehilfe könnte man alle jene Maßnahmen verstehen, die das Sterben erleichtern; dazu gehören Medikamente zur Linderung von Schmerzen und Leiden, dazu gehören aber auch alle psychologischen und unter Umständen seelsorgerlichen Hilfen; daraus geht hervor, daß „aktive Sterbehilfe" nicht Tötungshilfe oder Tötungsbeitrag bedeutet. Aktive und passive Sterbehilfe werden oft verflochten auftreten, und ohne Zweifel können wir auf diesem Gebiet noch manches verbessern.

HK: Vergröbern nun nicht manche, die von Euthanasie sprechen, das Problem der Sterbehilfe, und kaschieren andere, wenn sie von Sterbehilfe sprechen, nicht den Tatbestand der Euthanasie oder, wenn wir uns an Ihre streng ärztliche Umschreibung des Euthanasietatbestandes halten, des Tötens? Sie verstehen beispielsweise unter aktiver Sterbehilfe alle Maßnahmen zur seelischen und körperlichen Erleichterung des Sterbenden, andere meinen damit die bewußte Herbeiführung des Todes oder wenigstens die aktive Verkürzung des Sterbens.

von Lutterotti: Wir sollten uns angewöhnen, alle, die von Euthanasie sprechen, vorweg zu fragen, was sie nun eigentlich und ganz genau mit diesem Begriff meinen. Ich habe eben gesagt, daß sich dem Arzt das Problem der Sterbe-

hilfe dann stellt, wenn er es mit Schwerkranken und ohnehin dem Tode Geweihten zu tun hat. Unter ärztlichen Aspekten ist dies genaugenommen eine *Lebenshilfe, auch in der Gefährdung des Sterbens.* Wenn aber bei Menschen, die sehr wohl noch weiterleben könnten, wenn auch vielleicht unter Umständen, die für sie selbst oder für die Gesellschaft sehr mißlich sein mögen, von Sterbehilfe oder Euthanasie gesprochen wird, so meint dies Tötung und ist auch nichts anderes. Dies muß unter allen Umständen klargestellt werden. Nichts anderes war ja auch der sogenannte Gnadentod des Dritten Reiches, auch wenn er Euthanasie genannt wurde.

„Häufig falsche Vorstellungen"

HK: Bleiben wir einmal bei dem Thema, das Sie eben schon erwähnten und über das der Arzt und Kliniker am unmittelbarsten Auskunft geben kann: bei der Sterbehilfe. Hier geht es zunächst um ein Problem, von dem man sagt, es sei neben vielen verdienstvollen eines jener zwielichtigen Produkte, die der Fortschritt der Medizin uns beschert hat: die Möglichkeit, einen Menschen biologisch am Leben oder besser am Sterben zu erhalten, der menschlich gar nicht mehr lebt. Ist dieser Tatbestand erstens tatsächlich ein so akutes Problem, und was hat er zweitens mit Euthanasie zu tun?

von Lutterotti: Der Fortschritt der Medizin hat uns viele technische Möglichkeiten beschert. Nehmen Sie etwa einen Kranken, bei dem es durch einen Unfall oder eine Gehirnblutung zu tiefer Bewußtlosigkeit und gleichzeitig zur Lähmung des Atemzentrums und anderer lebenswichtiger Zentren gekommen ist. Das Herz, das ja über eine autonome Tätigkeit verfügt, schlägt für kurze Zeit noch weiter. Wenn Sie nun die Lunge mechanisch beatmen, dann wird das Blut mit Sauerstoff versorgt, und das Herz kann tagelang weiterschlagen, die Nieren können sogar arbeiten, auch wenn dieser Kranke vom Gehirn her inzwischen längst tot ist. Durch zusätzliche Maßnahmen könnte dieser Zustand sehr lange weiter unterhalten werden. Für den Außenstehenden wirkt ein solcher Kranker wie ein Mensch in tiefem Schlafe, aber der Arzt weiß, daß das Gehirn tot ist und der Körper sozusagen nur noch ein biologisches Präparat. Trotzdem wird man selten ohne innere Hemmungen den elektrischen Schalter abstellen, so daß schließlich auch das gehirnlose rein biologische Leben erlischt. Aber dies ist nicht Euthanasie, denn dieser Mensch war bereits tot. — Häufiger noch wird der Arzt vor die Frage gestellt, ob er etwa einen Schwerkranken, dessen Tod sowieso in kurzer Zeit zu erwarten ist, durch Stützung des Herzens, durch Blutübertragungen und ähnliche Maßnahmen künstlich noch länger am Leben halten soll. Ein an sich verlöschendes und zudem oft schmerzvolles Leben würde dadurch um Stunden oder bestenfalls um Tage verlängert. Der Verzicht auf künstliche Lebensverlängerung zielt in diesem Falle ja nicht auf die Herbeiführung des Todes, er läßt nur der Natur ihren vorgezeichneten Lauf.

Ich habe dies passive Sterbehilfe genannt. In diesem Zusammenhang darf auch an Pius XII. erinnert werden, der ausdrücklich erklärt hat, der Mensch sei nicht verpflichtet, außergewöhnliche Mittel und Maßnahmen zur Verlängerung seines Lebens anzuwenden. Jeder einzelne Krankheitsfall wird natürlich kasuistisch zu entscheiden sein, aber generell ist es bei den erwähnten Voraussetzungen sicher menschlicher, der Natur ihren vorgezeichneten Lauf zu lassen; ein falscher Aktivismus, der dem Wunsche entspricht, es müsse eben irgend etwas getan werden, dient häufig mehr der Beruhigung von Ärzten und Angehörigen, während er sich dem leidenden Kranken bzw. dem Sterbenden gegenüber nicht selten im Endeffekt unmenschlich auswirkt.

HK: Wenn ich Sie richtig verstehe, so ist dies mehr ein — gewiß schwieriges — Problem ärztlichen Ermessens als eine ethische Grundsatzfrage. Nicht seltener aber wird, wenn von Euthanasie oder von Sterbehilfe die Rede ist, ein weiterer von Ihnen ebenfalls gestreifter Sachverhalt angesprochen: die Verabreichung von Medikamenten mit, wie man sagt, doppelter Wirkung, von Medikamenten, die schmerzlindernd wirken, zugleich aber den Tod beschleunigen. Ist das ein Punkt, der so viele medizinisch-ethische Probleme aufgibt, wie es manchmal dargestellt wird, und was hat dieser mit Euthanasie zu tun?

von Lutterotti: Von den Medikamenten mit sog. doppelter Wirkung macht man sich häufig falsche Vorstellungen. Opiate und Psychopharmaka, um diese Medikamente handelt es sich für gewöhnlich, können das Leben sogar in vielen Fällen ein wenig verlängern: Starke Schmerzen können durch ihre Allgemeinwirkungen auf den Körper zur Folge haben, daß die Lebensflamme, wenn man so sagen darf, sich schneller verzehrt; die Ausschaltung der Schmerzen kann bewirken, daß das Leben sozusagen auf Sparflamme noch ein wenig weiterglimmt. Der Arzt wird aber in jedem Falle bemüht sein, unerträgliches Leben zu lindern, selbst, wenn als Nebeneffekt das Leben des Todgeweihten ein wenig früher verlöschen sollte. Aber, da sich diese Nebenwirkungen im einzelnen Falle fast nie genau abschätzen lassen und, da sich ärztliches Handeln bei solchen Kranken zunächst auf die Linderung der schweren Leiden richten muß, ergeben sich auch hier keine besonderen ethischen Probleme. Im übrigen sind Medikamente mit regelmäßig und grundsätzlich unerwünschten Nebeneffekten ja sowieso nicht im Gebrauch.

„Wenn die Zielrichtung klar ist . . ."

HK: Aber liegt das eigentliche Problem nicht auf einer anderen Ebene? Man kann ethisch durchaus fragen, ob die

Verkürzung des Sterbens — selbst wenn es Wochen dauert — bei Ausfall jedes menschlichen Wahrnehmens und Erlebens — auch direkt verantwortet werden kann. Andererseits wäre erheblicher Mißbrauch durch Mittel mit Todesfolge als Nebenwirkung immerhin vorstellbar ...

von Lutterotti: Ihr Problem läßt sich an zwei Beispielen erläutern: Ich erinnere zunächst an jenen Kranken, bei dem das Gehirn bereits gestorben ist, bei dem aber durch mechanische Beatmung der restliche Körper noch an einem biologischen Leben gehalten wird. Zum andern können wir uns einen Kranken vorstellen, der einen schweren Schlaganfall erlitten hat und in tiefer Bewußtlosigkeit liegt. Das Atemzentrum ist aber noch intakt. Dieser Kranke kann ohne äußere Hilfsmittel in tiefer Bewußtlosigkeit noch tagelang biologisch weiterleben, bis schließlich hinzutretende Komplikationen das Leben zum Erlöschen bringen. Bei dem ersten Kranken war die Lebensuhr zu dem Zeitpunkt, in welchem ich die mechanische Beatmung installiere, bereits abgelaufen. Da wir den Eintritt des Todes nur durch den Ausfall sämtlicher Gehirnfunktionen definieren können, war dieser Kranke bereits tot, und wir haben durch unsere mechanischen Maßnahmen nur mehr ein Scheinleben bewirkt. Wenn wir den Schalter abstellen, dann töten wir nicht, da man einen Toten ja nicht töten kann, sondern wir erlauben einem Scheinleben zu erlöschen. Bei dem zweiten Kranken liegt es ganz anders: Dieses Leben ist am Verlöschen, aber die Uhr ist noch nicht vollständig abgelaufen. Nehmen wir an, daß dieser Kranke noch fünf Tage zu leben hätte, und wir geben ihm Mittel, mit der Absicht, diese Zeitspanne abzuschneiden und zu verkürzen, dann haben wir ihn getötet, auch wenn er nichts davon merkt und vielleicht auch sonst niemand. Wir werden zwar darauf verzichten, das verlöschende Leben mit allen Mitteln noch unbedingt um eine kurze Zeitspanne zu verlängern, wir dürfen auf der anderen Seite aber nichts mit dem unmittelbaren Ziel unternehmen, diese Zeitspanne aktiv zu verkürzen. Die Ärzte sollten an den angeführten Unterscheidungen unbedingt festhalten, da sonst eine Schwelle überschritten würde, hinter der, wie Sie in Ihrer Frage erwähnen, tatsächlich die Möglichkeit jeglichen Mißbrauchs lauern würde.

HK: Läßt sich aber eine klare Grenze zwischen Sterbehilfe und bewußter Tötung Sterbenskranker überhaupt ziehen? Sind fließende Übergänge denkbar?

von Lutterotti: Die Grenze ergibt sich aus den eben erwähnten Beispielen. Die Absicht des Arztes muß primär darauf zielen, dem Sterbenden jegliche mögliche Hilfe und Erleichterung zu geben, soweit dies nötig ist. Die Absicht des Arztes darf aber primär nicht darauf zielen, ein erlöschendes Leben bewußt vorzeitig zu beenden. Wenn die *Zielrichtung* klar ist, dann sind fließende Übergänge von der Intention des Arztes her nicht anzunehmen, vom objektiven Tatbestand, also vom Ergebnis her, mögen die Übergänge allerdings fließend bleiben.

„Die vorzeitige Beendigung des Lebens bleibt Tötung"

HK: Wir haben bisher fast ausschließlich von Sterbenden gesprochen. Nun gibt es aber unheilbar Kranke, vom Tode Gezeichnete, die noch lange keine Sterbenden sind. Beginnt das Problem (nicht der eingangs definierte Sachverhalt) „Euthanasie", wie es ihre Befürworter verstehen, eigentlich nicht erst dort, wo nicht nur versucht wird, das Sterben abzukürzen, den Tod zu erleichtern, sondern die Krankheit abzukürzen und damit das Leben vorzeitig zu beenden. Kann man auch hier noch mit gutem Gewissen von Sterbehilfe sprechen?

von Lutterotti: Die Antwort auf Ihre Frage ergibt sich eigentlich schon aus dem Vorhergesagten. Die absichtliche vorzeitige Beendigung des Lebens, aus welchen Motiven auch immer, bleibt Tötung und sollte so genannt werden.

HK: Trotz Ihres eindeutigen Bescheids hätten wir unsere Frage noch gern etwas verdeutlicht. Es gibt verschiedene Variationen von Rechtfertigung der Tötung von hoffnungslos Kranken. Man spricht von „humaner Tötung", von „Tötung auf Verlangen", von „Tötung aus Mitleid", dies alles mit der Begründung, der Mensch habe ein Recht auf seinen eigenen, d. h. aber auch auf einen frei zu wählenden Tod. Bedeutet das nur Eigen- oder in letzter Konsequenz nicht auch Fremdverfügung über menschliches Leben? Was spricht gegen eine solche Argumentation?

von Lutterotti: Sie sprechen hier eigentlich moraltheologische Fragen an. „Humane Tötung" und „Tötung auf Verlangen" bzw. „frei zu wählender Tod" werden von einer christlichen Ethik abgelehnt, was ich Ihnen ja sicher nicht weiter ausführen muß. Der alte Römer, der sich im Bade die Adern öffnen ließ, hatte keine moraltheologischen Bedenken. Hierin ist die Antwort enthalten. Sie haben wahrscheinlich das Beispiel jener in jüngster Zeit genannten holländischen Ärztin im Auge. Wenn, wie vermutlich auch in diesem Falle, schwere Gewissenskonflikte vorliegen, so wird man als Außenstehender, trotz vermeintlich klaren Konzeptes, mit einem Urteil zum mindesten sehr zurückhaltend sein müssen.

„Töten widerspricht dem ärztlichen Auftrag"

HK: Moraltheologische Bedenken kann nur der Moraltheologe oder — im weiteren Sinne — der Christ haben. Für den Nichtchristen können solche Bedenken irrelevant sein. Aber wenn man sich von christlicher Seite mit dem Hinweis auf die Unverfügbarkeit des Lebens gegen Tendenzen wendet, die diesen verschiedenen Formen „erweiterter" Euthanasie Vorschub leisten, so sieht man darin ein Grundgesetz der Ethik, das *schlechthin* gilt. Steht und

fällt dieser Imperativ aber dennoch mit der Geltung oder Nichtgeltung christlicher Moralnormen in einer bestimmten, sagen wir, in unserer Gesellschaft? Wo zieht eine Gesellschaft, die nicht mehr von einem christlichen Wert- und Sittenkodex normiert wird — dies trifft doch bereits weitgehend zu — hier die Grenzen?

von Lutterotti: Völlig eindeutig erscheint in der Tat nur die christliche Position, bei einer *pluralistischen* Gesellschaft aber wird man annehmen müssen, daß die zur Debatte stehenden Fragen von den verschiedenen Weltanschauungsgruppen verschieden beantwortet werden. Sie fragen, wo eine Gesellschaft die Grenzen zieht. Nun, hier kommen wir zur Frage eines *Naturrechtes*, und Sie werden verstehen, daß ein Eingehen auf dieses Problem von meiner Seite eine nichttragbare Kompetenzüberschreitung bedeuten würde. Ich kann lediglich als Arzt einen ergänzenden Aspekt zu dieser Frage hinzufügen: Der Arzt, und dies gilt meiner Überzeugung nach für die gesamte Ärzteschaft, also auch für eine nichtchristliche ärztliche Deontologie, hat den Auftrag, Leben zu schützen und zu erhalten, Krankheiten zu heilen und Leiden zu mindern. Kein Arzt kann aus diesem Auftrag heraus Handlungen herbeiführen, die in direkter oder indirekter Weise den Tod beabsichtigen. Mit anderen Worten: Das Töten, in welcher Form auch immer, widerspricht dem ärztlichen Auftrag.

HK: Noch eine Frage zu Ihrer Antwort von vorhin. Sie erwähnten das Gerichtsurteil von Leeuwargen und plädierten für die Respektierung des Gewissensentscheids. Den Respekt vor dem Gewissen wird niemand versagen wollen. Doch erfüllte gerade dieser Fall exakt den Tatbestand der aktiven Tötung, allerdings den einer Tötung auf Verlangen und aus Mitleid. Führen aber, das ist unsere Frage, „Entschuldigungen", aus Respekt vor dem Gewissen und der konkreten Konfliktsituation vorgetragen, nicht praktisch zu dem Gefühl, auch die Sache in sich sei zwar tragisch, darüber hinaus nicht ganz einwandfrei, aber eben letzten Endes doch zu rechtfertigen? Ist denn beispielsweise „Tötung" von schwer Leidenden und nicht nur von Sterbenskranken, oder auch von geistigen und physischen Krüppeln, nicht eine mögliche Konsequenz?

von Lutterotti: Ich bin nicht so weit gegangen, als Arzt für die Respektierung eines Gewissensentscheides zu plädieren, den ich im einzelnen gar nicht kenne. Ich weiß nur, was in der Presse stand, ich habe weder eine genaue Kenntnis des Tatbestandes noch der Umstände. Es ist aber auf jeden Fall zu unterscheiden zwischen der subjektiven Position der Ärztin, für die menschliches Verständnis durchaus möglich ist, und dem objektiven Tatbestand. Wie gesagt, kenne ich beides nicht, aber für eine objektive Beantwortung Ihrer Frage kann ich nur wiederholen, daß für den Arzt Tötung stets auch so genannt werden sollte. Die ablehnende Haltung als Arzt habe ich bereits dargelegt und hoffe sie noch weiter begründen zu können.

„Ethische Normen vom Auftrag vorgezeichnet"

HK: Es gibt nun aber Befürworter der Euthanasie, die viel weiter gehen. Sie befürworten die Beendigung eines Lebens bereits an seinem Beginn, wenn es sich als „unrettbar schwer gefährdet" oder gar als „sinnlos" darstellt. Wir haben nicht den Eindruck, man fasse dabei nur die Tötung des Fötus beim Versagen der Früherkennung körperlicher und geistiger Schädigungen ins Auge (die sog. eugenische bzw. kindliche Indikation), sondern die Tötung Geborener. Wo liegt dann aber die Grenze zur nationalsozialistischen Praxis, vor der man sich beschwörend absetzt?

von Lutterotti: Wenn ein Staat in absoluter Selbstherrlichkeit über Sinn, Bestehen und Wert des Lebens befindet, haben wir eine totalitäre Gesellschaftsordnung, sei sie nun kollektivistisch oder faschistisch. In der Tat liegen hier Parallelen zur nationalsozialistischen Praxis, aber das ist nicht die Ausgangslage der heutigen Diskussion. Ich glaube auch nicht, daß wir durch Aufwärmen alter Kontroversen mit den Problemen weiterkommen.

HK: Wir meinten hier gar nicht so sehr alte Kontroversen. Es gibt aber Wissenschaftler der verschiedenen Sparten genug, die z. B. Angst vor der Verschlechterung des Erbgutes verbreiten und sich gegen die Erhaltung von Leben wenden, „das sich im Grunde genommen gar nicht hätte entwickeln sollen" (Adolf Portmann). Unseres Wissens stammt ja auch die Parole von der Tötung unwerten Lebens ursprünglich nicht von Nationalsozialisten, sondern ehrenwerten Wissenschaftlern der zwanziger Jahre.
von Lutterotti: Sie sprechen hier *humangenetische* Probleme an, die sehr vielschichtig sind und zu denen es divergierende Antworten gibt. Aber auch hier gilt, daß analytische Erkenntnisse der Naturwissenschaften keine unmittelbar ableitbaren Wertkonsequenzen implizieren. Im übrigen läßt sich auch für die Wissenschaft häufig nicht voraussagen, ob ein genetischer Defekt besser auszurotten ist oder ob er nicht vielleicht doch andere selektive Vorteile beinhaltet. Ich gehe davon aus, daß die exakte Wissenschaft nicht über ethische Probleme befinden kann, die letztlich eine Gewissensfrage darstellen. Auf die in dieser Frage enthaltene Problematik der Werturteile möchte ich hier nicht eingehen. — Die erwähnten Probleme betreffen im übrigen auch den Arzt im Verhältnis zu seinem Patienten: Wenn Spannungen zwischen dem ärztlichen deontologischen System und den Gewissensnormen des Patienten und eventuell den Ansichten der Gesellschaft bestehen, so müssen Arzt wie Patient diese Spannungen ständig neu austragen.

HK: Wir meinten nicht so sehr die humangenetischen Probleme als solche, sondern die Tatsache, daß prognostizierte Verschlechterung menschlichen Erbguts durch den Ausfall „natürlicher" Selektion zum *Anlaß* für die offene oder versteckte Befürwortung zu Tötung „menschenunwürdigen" oder „sinnlosen" Lebens genommen wird.

von Lutterotti: Wenn hinter den von Ihnen angesprochenen humangenetischen Problemen die versteckte Befürwortung der Tötung eines sinnlos gewordenen Lebens sehen, so muß ich als Arzt auch diese versteckte Befürwortung ablehnen. Im übrigen gilt auch hier, was ich vorhin sagte, daß der exakte Naturwissenschaftler Tatbestände feststellt, daß das Normieren der Ethik aber nicht zu seinen Kompetenzen zählt. Der Arzt hat seine ethischen Normen in dieser Frage von seinem Auftrag her vorgezeichnet.

„Der Wert, den man dem Leben beimißt"

HK: Wir wissen nicht, ob Sie vorhin mit Ihrer Anspielung auf die Spannung zwischen ärztlichem Ethos und sittlichem Bewußtsein in der Gesellschaft dies meinten. Aber gibt es gegenwärtig nicht allgemein so etwas wie eine von ferne wirksame euthanasiefördernde Mentalität? Wir denken z. B. an die oft festgestellte und beklagte Ausklammerung des Todes, des Sterbenden, im gewissen Sinne auch des Kranken aus dem gesellschaftlichen Alltag?

von Lutterotti: Sie haben ganz recht, daß das Todesproblem als solches verdrängt wird. Die Schrecken der jüngsten Vergangenheit verdrängen aber bei uns vorläufig, wie mir scheint, auch das Euthanasieproblem, und ich meine, daß die von Ihnen erwähnte Ausklammerung des Todes vor allem mit der *Sinnfrage* des Lebens zusammenhängt. Die Verdrängung des Todesproblems sehe ich als den Versuch an, der Angst vor den letzten Fragen des Lebens auszuweichen. Diese Angst wird sich immer einstellen, wenn das Vertrauen in den Sinn des Lebens verlorengegangen ist.

HK: Kommt verschärfend aber nicht noch etwas anderes hinzu: eine gewandelte Einstellung zum Leiden und in Verbindung damit auch zum Mitleiden? Nicht selten entsteht der Eindruck, der Leidende habe keine Existenzberechtigung. Mit dem Mitleiden tut sich der emanzipationsbewußte Zeitgenosse trotz vieler Mitleidsaufrufe ohnehin schwer. Muß nicht dort, wo Leiden als ein mögliches Element der Selbstfindung völlig ausscheidet, der Ruf nach Euthanasie auf dem Fuß folgen . . .?

von Lutterotti: Sie weisen daraufhin, daß christliche Ethik das Leiden als Element der Selbsterfahrung bejaht. Der Arzt wird Leiden und Schmerz auf Grund seiner Einstellung zunächst als Defekt auffassen müssen, den es tunlichst zu beseitigen gilt. Dies vorausgesetzt, wird der Arzt aber im Falle eines leidvollen Lebens die genannten Möglichkeiten gewiß nicht verbauen wollen und wird sich bemühen, hilfreich zu sein. Insoweit aber bei den von Ihnen genannten „emanzipationsbewußten Zeitgenossen" Leiden als Möglichkeit der menschlichen Selbsterfahrung ausscheidet, ist der Ruf nach Euthanasie natürlich nicht auszuschließen. Der Grund liegt letzten Endes in der vorhin aufgezeigten ethischen Problematik.

HK: Letzten Endes scheint also die Einstellung zur Euthanasie doch abzuhängen vom Wert, den man dem Leben beimißt, genauer von den Kriterien, nach denen man diesen bestimmt. Nach was aber wird der Wert des Lebens bemessen, nach Leistung, nach Wohlbefinden, nach dem Grad seelischer, geistiger und körperlicher Gesundheit oder nach all diesen Kriterien zusammen, oder bleibt das Leben etwas absolut Unverfügbares? Geht man von dieser Unverfügbarkeit ab, welche Argumente gegen eine mehr oder weniger breit legalisierte Euthanasie bleiben?

von Lutterotti: Gewiß hängt die Einstellung zur Euthanasie von dem Wert ab, den man dem Leben beimißt. Dies sind aber Sachverhalte, die allgemein menschliche Probleme ansprechen und in die der Arzt jedenfalls nicht von seiner beruflichen Kompetenz her eingreifen kann. Ich persönlich würde meinen, daß jedes Leben seinen Wert zunächst in sich selbst hat, aber daneben auch durch seinen Platz in der Gesellschaft. Es ergeben sich dadurch viele Komplementaritäten. Wenn Sie innerhalb der komplementären Beziehungen zwischen Gesellschaft und Einzelnem das Leben des Einzelnen unabhängig von seiner Leistung, seinem Wohlbefinden usw. als etwas absolut Unverfügbares ansehen, dann kann ich über die negative Einstellung zur legalisierten Tötung nicht zweifeln. Es handelt sich aber hier letzten Endes um eine Weltanschauungsfrage. Mir scheint, daß in dem gleichen Maße, in dem sich im Bewußtsein der Menschen der Glaube an eine transzendente Instanz verflüchtigt, auch die Überzeugung, daß Leben unverfügbar sei, mehr und mehr verlorengeht. Dem Arzt muß aber jegliches Leben unverfügbar bleiben, denn aus dem ärztlichen Ethos sehe ich das Recht zur Tötung nicht ableitbar.

„Erwartungen, die in den Arzt gestellt werden"

HK: Hier aber kann die von Ihnen vorhin angesprochene Spannung bzw. der Konflikt zwischen dem Berufsethos des Arztes und den Gewissensansichten in der Gesellschaft, konkret, auch des Patienten, akut werden. Wie ist dieser Konflikt zu lösen?

von Luterotti: Es gibt mögliche Konflikte zwischen Arzt und Patient, die gesetzlich geregelt sind; ein weiterer Be-

reich von möglichen Konfliktquellen ist in ärztlichen Standesverordnungen normiert, weiterhin gibt es Ehrenkodices, und schließlich gibt es zwischen Arzt und Patient sogenannte ungeschriebene Gesetze. Arzt und Patient verständigen sich auf der Vertrauensbasis, die im Vertrauen in die Handlungsweise des jeweiligen Partners liegt. Wenn der Patient dies weiß, dann fühlt er sich zuverlässig versorgt, und daraus leitet sich sein Vertrauen zum Arzt ab. Darüber hinaus gibt es echte Aporien, Konflikte, die unlösbar sind und die nur durch die Gewissensentscheidung jedes Einzelnen getragen werden können.

HK: Welche Regeln ärztlicher Ethik müssen dann Ihrer Meinung nach in Geltung bleiben? Genügt der *hippokratische Eid,* von dem Medizingeschichtler sagten, er sei schon zur Zeit seiner Entstehung, nur von den Pythagoräern, aber keineswegs allgemein als Kern ärztlicher Ethik anerkannt worden?

von Lutterotti: Der hippokratische Eid ist das bekannteste Dokument des ärztlichen Ethos, das vielleicht auch durch sein ehrwürdiges Alter beeindruckt. Die verschiedensten Kulturen haben die Aussagen des hippokratischen Eides in Anspruch genommen. Dies zeigt, daß es sich bei diesem Eid um einen weiten Rahmen handelt, der auch weit interpretierbar ist. Aus diesem Grunde können sich auch Schwierigkeiten ergeben, ihn in gleicher Weise wie in früheren Jahrhunderten als verpflichtend anzusehen. Aber es gibt ethische Prinzipien und Regeln des ärztlichen Handelns, die in Geltung bleiben müssen. Wir sagten, daß mögliche Konflikte durch Gesetz, Standesverordnungen und Ehrenkodices geregelt sind. Darüber hinaus gibt es *Erwartungen,* die in den Arzt gestellt werden. Sie lassen sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: 1. Er muß helfen, das Leben in seiner psychophysischen Integrität zu erhalten. 2. Er hat Störungen nach Möglichkeit zu beheben und Krankheiten zu heilen. 3. Im Grenzfalle hat er Sterbehilfe zu leisten, indem er für die Linderung körperlicher und seelischer Leiden sorgt. Ich möchte aber nochmals betonen, daß Sterbehilfe nicht Tötung oder Tötungshilfe bedeuten darf.

HK: Halten Sie aus der Sicht des Arztes eine rechtliche Neuumschreibung von Tötungstatbeständen, die in das Feld von Euthanasie und Sterbehilfe hineinreichen, konkret etwa eine Neuformulierung des § 216 (Tötung auf Verlangen) für notwendig?

von Lutterotti: Nein. Ich habe eingangs gesagt, was ich als Arzt unter Sterbehilfe verstehe. Wenn wir das Wort Euthanasie streng auf den aufgezeigten ärztlichen Bereich beschränken und alles übrige Tötung nennen, dann brauchen wir keine rechtliche Neuumschreibung. Lassen Sie mich aber noch etwas hinzufügen. Wie ich meine, darf man sagen, daß die ärztliche Ethik immer nur die allgemeine Ethik der jeweiligen Kultur widerspiegelt. Wenn das gesamte ethische System nicht mehr geschlossen ist, entsteht für die ärztliche Ethik eine besondere Problematik. Es läßt sich jedoch feststellen, daß die ärztliche Pflichtenlehre in sich viel geschlossener wirkt als das heute herrschende Ethos der Gesamtgesellschaft. Ich erinnere in diesem Zusammenhang daran, daß sich die Ärzte fast in ihrer Gesamtheit gegen die Fristenlösung des § 218 ausgesprochen haben, und ich glaube, man kann auch feststellen, daß die Auffassung der Ärzte in der Frage der Euthanasie allgemein streng ist. Somit darf der Arzt verlangen, daß ein Gesetzgeber, der den ethischen Pluralismus der Gesamtgesellschaft berücksichtigt, sich auch mit der einheitlicheren und geschlosseneren Überzeugung des ärztlichen Ethos gründlicher, als es bisher geschehen ist, auseinandersetzen sollte.

Ökumenische Entwicklungen

Gemeinsamer Glaube in getrennten Kirchen

Zum „Neuen Glaubensbuch" evangelischer und katholischer Theologen

Nach einer Entstehungszeit von 3½ Jahren erscheint dieser Tage im Verlag Herder, Freiburg, und im Theologischen Verlag, Zürich, unter dem Titel „Der gemeinsame christliche Glaube" das sog. „Neue Glaubensbuch", ein Gemeinschaftswerk einer Gruppe evangelischer und katholischer Theologen, die sowohl in der theologischen Forschung wie in der verantwortlichen ökumenischen Arbeit stehen. Das Werk will nicht systematische Theologie betreiben, sondern nach dem Stand der heutigen theologischen

Kenntnis den gemeinsamen Glauben in den getrennten Kirchen artikulieren und einen Anstoß geben, das noch Trennende auf mehr Gemeinsamkeit hin aufzuarbeiten und für den Christen, für seinen Glauben und sein Zeugnis, fruchtbar zu machen. Die Zielsetzung dieses bisher einmaligen und international konkurrenzlosen Unternehmens, macht ein Hinweis der Herausgeber (Josef Feiner, Chur, und Lukas Vischer, Genf) in der Einleitung deutlich. Dort heißt es: „Die ökumenische Bewegung kann sich auf die Dauer nicht auf praktische Zusammenarbeit beschränken. Der Glaube und die Hoffnung, die uns verbinden und zum gemeinsamen Handeln drängen, müssen artikuliert und ausgesprochen werden. Wird der gemeinsame Grund um der noch bestehenden unerledigten Unterschiede willen immer wieder ausgeklammert, kommt es leicht zu einer stummen Zusammenarbeit, die kein Zeugnis von der gemeinsamen Hoffnung abzulegen vermag. Es zeigt sich überdies immer deutlicher, daß die alte Parole ‚Lehre scheidet, Zusammenarbeit eint' nicht ohne weiteres zutrifft. Gerade wo Christen sich praktischen politischen oder sozialen Aufgaben zuwenden, ergeben sich heute vielleicht die schärfsten Gegensätze. Nur die immer neue Verständigung über das Evangelium vermag sie in diesen Konflikten in einer Gemeinschaft zusammenzuhalten." Professor Magnus Löhrer, Direktor der Paulus-Akademie in Zürich, unterzieht das Werk einer ersten kritischen Würdigung.

„Der Band, den wir dem Leser hier vorlegen, ist ein Versuch katholischer und evangelischer Theologen, gemeinsam den christlichen Glauben zusammenhängend darzustellen." Mit diesem Satz wird das neue Glaubensbuch von den Herausgebern programmatisch vorgestellt. Die insgesamt 30 Kapitel des Werkes, von verschiedenen katholischen und evangelischen Theologen geschrieben, sind in fünf Teilen zusammengefaßt. Um das *Ziel* eines gemeinsamen Glaubensbuches zu erreichen, ging man methodisch so vor, daß man die heute noch kontroversen Fragen im letzten Teil des Bandes zur Sprache brachte. Die Gemeinsamkeit in den ersten vier Teilen des Werkes wurde dadurch gesichert, daß jedes Kapitel von einem *Gutachter* der anderen Konfession unter dem Gesichtspunkt einer möglichen gemeinsamen Aussage gelesen wurde. Die Funktion des Gutachters entspricht gewissermaßen dem „nihil obstat", wie es bisher in den theologischen Veröffentlichungen katholischerseits üblich war, auch wenn sie selbstverständlich keinen amtlichen Charakter hat. Sie bedeutet nicht, daß der Gutachter alle theologischen Auffassungen, die vertreten werden, uneingeschränkt teilt, sondern einfach, daß einer Darlegung von der eigenen Konfession her nicht widersprochen werden muß.

Gemeinsam erarbeitet wurden „Die Frage nach Gott" (I. Teil), „Gott in Jesus Christus" (II. Teil), „Der neue Mensch" (III. Teil), „Glaube und Welt" (IV. Teil). Im abschließenden fünften Teil („Offene Fragen zwischen den Kirchen") kommen die *Unterscheidungslehren* zur Sprache, die die Kirchen heute noch trennen, wobei es im wesentlichen um die römisch-katholische und, mit einiger Differenzierung, um die protestantische Auffassung dieser Fragen geht. Als kontroverse Fragen werden behandelt: Schrift und Tradition, Gnade und Werk, Die Sakramente, Die Ehe, Maria, Die Kirche (Kirche und Amt, Papst und Unfehlbarkeit). Auch in manchen dieser Fragen ist die Gemeinsamkeit freilich beträchtlich. Deshalb werden einige von ihnen im Hinblick auf gemeinsame Grundanschauungen schon vorher besprochen (z.B. Rechtfertigung, Schrift, verschiedene Aspekte der Kirche, der Sakramente, des Amtes), aber auch die im letzten Teil angeführten *kontroversen* Fragen werden vor allem unter dem Gesichtspunkt gegenseitiger Verständigung angegangen.

Das letzte Kapitel zieht das *Fazit aus dem gemeinsamen Bemühen um die Darstellung des christlichen Glaubens:* Die Konfessionen werden heute nicht so sehr durch das charakterisiert, was sie trennt, sondern durch das, was sie eint und ihnen gemeinsam ist. Im Mittelpunkt des theologischen Interesses steht der gemeinsam zu verantwortende christliche Glaube. Das neue Glaubensbuch konnte geschrieben werden, weil *das Eigene* der verschiedenen Konfessionen in den Grundfragen des Glaubens *nicht kirchenspaltend* ist. Die positive Bedeutung der verschiedenen Konfessionen im jetzigen Zeitpunkt und unter der Voraussetzung der Offenheit eines Weges gemeinsamen Suchens wird dabei nicht übersehen, insofern ihnen zumindest heute die Aufgabe zukommt, „in wechselseitiger kritischer Infragestellung die Spannungsfülle und den Reichtum der christlichen Botschaft und christlicher Lebensformen zu bewahren" (S. 659).

Eine Demonstration fundamentaler Gemeinsamkeit

Bei der *Beurteilung* des Gesamtwerkes muß man im Auge behalten, daß es sich 1. im Sinn der Herausgeber und Verfasser um einen ersten Versuch eines solchen gemeinsamen Werkes handelt, daß 2. ein Glaubensbuch, das dem Christen in seinem Glauben weiterhelfen soll, und nicht eigentlich eine systematische Theologie intendiert wurde und daß 3. das Werk von seiner Anlage her die Vor- und Nachteile einer Darstellung hat, die von zahlreichen Verfassern redigiert wurde. Von besonderer Bedeutung ist die zweite Feststellung, weil es hier um das genus litterarium des Werkes geht. Eine theologische Systematik kann selbstverständlich auch unter der Überschrift „Der christliche Glaube" geschrieben werden, ohne daß deshalb die Theologie auf Pistologie reduziert werden müßte, und eine „Dogmatik im Grundriß" könnte in noch gedrängterer Form, als es in diesem Band geschieht, vorgelegt werden. Es bedeutet keine Abwertung dieses Glaubens-

buches, wenn man es vom genus litterarium her nicht so sehr mit einem Entwurf systematischer Theologie, sondern eher mit einem Werk wie dem Holländischen Katechismus vergleicht. Gewiß gibt es keine Darstellung des Glaubens, die nicht nur Theologie voraussetzt, sondern auch selber eine Weise theologischer Reflexion bildet, doch *liegt das Schwergewicht der Darstellung in diesem Werk darin, die Überzeugung des christlichen Glaubens als solche zu entfalten.* Auf dieser gemeinsamen Basis wollen sich ja auch die verschiedenen Autoren finden. So bezieht sich der Konsens des jeweiligen Gutachters nicht auf bestimmte theologische Anschauungen, sondern darauf, daß eine Aussage als *gemeinsame* Glaubensaussage *möglich* ist. Dies vorausgeschickt, möchte ich die folgenden Bemerkungen zum Unternehmen als solchem machen:

1. Der Versuch eines gemeinsamen Glaubensbuches ist uneingeschränkt zu begrüßen. Zwar gibt es gute Gründe dafür, daß auch heute noch Entwürfe systematischer Theologie, vielleicht auch „Glaubensbücher", von einem bestimmten konfessionellen Standpunkt aus geschrieben werden, sofern die ökumenische Öffnung in solchen Werken entschlossen vollzogen wird. Am Schluß wird darauf hingewiesen werden. Der Weg dieses Glaubensbuches ist *ein* Weg, aber es ist ein Weg, der heute begangen werden *muß*, weil er begangen werden *kann*, und zwar deshalb, weil die christlichen Kirchen das heute mögliche gemeinsame Zeugnis des Glaubens der Welt nicht schuldig bleiben dürfen. Die verbreitete Tendenz, konfessionelle Differenzen als belanglos beiseite zu schieben, ist insofern gewiß nicht nur erfreulich, als sie in allen Kirchen auch (nicht nur!) damit zusammenhängt, daß Fragen des rechten Bekenntnisses als zweitrangig angesehen werden und Orthopraxie gegen Orthodoxie ausgespielt wird. Sie ist aber insofern berechtigt, als Christen aller Kirchen ein waches Gespür dafür haben, daß der gemeinsame Glaube in der gemeinsam erfahrenen Anfechtung wichtiger ist als das, was die Konfessionen noch trennt. So gesehen, ist der Versuch eines gemeinsamen Glaubensbuches nicht nur berechtigt, sondern auch notwendig. In ihm dokumentiert sich der Fortschritt einer ökumenischen Theologie, die nicht nur die Phase polemischer Auseinandersetzung und apologetischer Selbstrechtfertigung weit hinter sich gelassen hat, sondern auch eine die Gegensätze beschreibende Konfessionskunde und eine die Unterscheidungen kritisch analysierende und auf letzte überbrückbare Grundpositionen zurückführende *Kontroverstheologie* überwindet. Eine kontroverstheologische Betrachtung der Lehrdifferenzen zwischen den einzelnen Kirchen enthält zwar insofern auch heute ein legitimes Moment, als sie jene Spannungsmomente hervorhebt, ohne die die Kirchen und ihre Theologie leicht verflachen müßten — in dieser Form dient sie der Bewahrung des je Eigenen einer Kirche, das als solches für den gemeinsamen christlichen Glauben wichtig ist —, sie wird aber dort problematisch, wo sie mehr der Zementierung der Kirchenspaltung als einer die Gegensätze überwindenden Bewegung auf Einheit hin dient. Welches Wegstück zurückzulegen war, damit dieses neue Glaubensbuch geschrieben werden konnte, mag ein Vergleich mit *Möhlers Symbolik* zeigen. Ohne Zweifel ist der Vergleich in etwa fragwürdig und auch ungerecht. Die Darstellung erfolgt in den beiden Werken auf verschiedener Ebene. Das neue Glaubensbuch kann sich nicht mit Möhlers Symbolik messen, was die Architektonik des Ganzen und die Stringenz der Argumentation anbetrifft. Außerdem befaßt sich Möhler nur mit den Unterscheidungslehren, während diese im neuen Glaubensbuch zur Hauptsache im letzten Teil abgehandelt werden. Dennoch ist der Vergleich aufschlußreich, insofern er zeigt, daß es zwischen den Kirchen in den Fragen des Glaubens nicht nur eine Annäherung, sondern eine *fundamentale Gemeinsamkeit* gibt, die selbst dort noch zum Tragen kommt, wo konfessionelle Differenzen weiterbestehen.

Wie gemeinsame Glaubenspassagen möglich werden

2. Es stellt sich die Frage, wie in diesem Glaubensbuch die gemeinsame Aussage des christlichen Glaubens möglich wird. Welche Faktoren begründen oder tragen die Gemeinsamkeit der Aussage?

Hier ist zunächst eine merkwürdige Feststellung zu machen. Man befürchtet heute manchmal, daß der *wachsende Pluralismus der Theologien* auch in der katholischen Kirche die Einheit der Kirche gefährde, weil immer schwerer zu sehen sei, wie sich manche disparate theologische Anschauungen mit dem einen Bekenntnis des Glaubens vereinen lassen. Das Problem ist real, und es kann hier nicht im einzelnen erörtert werden. Im Zusammenhang mit diesem Glaubensbuch muß aber auf eine positive Seite dieses Vorgangs aufmerksam gemacht werden. Der wachsende Pluralismus theologischer Anschauungen auch innerhalb der katholischen Kirche hat zur Folge, daß eine enge konfessionelle Festlegung einer Theologie immer weniger möglich ist und daß die faktische Amalgamierung zwischen kirchlicher Aussage und einer bestimmten theologischen Formulierung aufgelöst wird. Gegensätze, wie sie etwa Möhler noch in der Urstands- oder Erbsündenlehre findet, werden von einer weiter ausholenden hermeneutischen Besinnung her weitgehend aufgehoben oder relativiert. Dies bedeutet, daß der *Spielraum möglicher Aussagen* auch in der katholischen Theologie viel weiter wird, als man einmal angenommen hat und wohl auch annehmen konnte. Das aber heißt, daß gerade der Pluralismus der Theologien einer Verständigung über die konfessionellen Schranken hinweg dienen kann. Dieser Prozeß bringt es allerdings auch mit sich, daß manche Gegensätze heute nicht so sehr den Konfessionsgrenzen entlang, sondern quer durch die Konfessionen hindurch verlaufen. Eine Verständigung ist dann zwar nicht mit allen, aber

doch mit bestimmten Positionen im Bereich der Theologie einer anderen Konfession möglich. Sollte dieser Sachverhalt sich auch in jenen Fragen einmal durchsetzen, die im neuen Glaubensbuch noch als offene Fragen zwischen den Konfessionen behandelt werden, müßte man sich ernsthaft fragen, ob ein genügender Grund für eine Trennung der Kirchen noch vorhanden ist oder ob die verschiedenen Konfessionen nicht doch so etwas wie verschiedene theologische Schulen bilden könnten, wobei man freilich nicht übersehen darf, daß das je Eigene einer Kirche sich in einem ganzen Lebensgefüge, und nicht nur in theologischen Aussagen, geltend macht. Ein solcher Vorgang wäre nur dann zu bedauern, wenn er durch falsche Harmonisierung die gemeinsame christliche Substanz schmälerte oder zur Preisgabe dessen führte, was die verschiedenen Kirchen an positiven Eigenwerten besitzen und ins Gespräch einbringen. Das neue Glaubensbuch dokumentiert in der Weise eines offenen und unabgeschlossenen Versuchs jedenfalls auch dies, daß der Pluralismus der Theologien in den Kirchen sich als *Faktor einer Verständigung* über die Konfessionsgrenzen hinweg und damit als Faktor einer Einigung der Kirchen erweisen kann.

Zu den *entscheidenden Momenten,* die nach einer gemeinsamen Aussage des Glaubens rufen, gehört die Herausforderung, vor die sich alle christlichen Kirchen heute gemeinsam gestellt sehen. Die Frage nach Gott, nach dem Sinn der Wirklichkeit, nach der Geschichte, nach der Zukunft des Menschen und des Kosmos drängt sich allen Christen gemeinsam auf. Alle Kirchen sehen sich mit dem *Atheismus* in seinen verschiedenen Spielformen konfrontiert, so wie auch alle sich dem *Gespräch mit den Profanwissenschaften* zu stellen haben, weil nur so die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft ihre konkrete Antwort finden kann. Eine Antwort kann gewiß auf verschiedene Weise gesucht werden. Es ist aber nicht einsichtig, daß sie nicht vom Boden des gemeinsamen christlichen Glaubens her gesucht werden kann. Die Zeit, wo dies unmöglich schien, weil man etwa meinte, mit dem Schlachtruf „analogia fidei oder analogia entis" verschiedene Schützengräben im konfessionellen Stellungskrieg beziehen zu müssen, dürfte vorbei sein, und zwar, wie man gerade an diesem Glaubensbuch ersehen kann, aus zwei Gründen: Einerseits sieht heutige evangelische Theologie, soweit sie jedenfalls in diesem Band zu Wort kommt, deutlicher als etwa die dialektische Theologie *die Notwendigkeit der fundamentaltheologischen Aufgabe,* wenn es darum geht, Rechenschaft über den Glauben abzulegen; andererseits argumentieren die katholischen Theologen in diesem Band von einem Standpunkt aus, in dem die analogia entis — wenn man bei dieser Formulierung bleiben will — innerhalb der analogia fidei gesehen wird. Für eine autonome theologia naturalis oder für eine Schöpfungstheologie, die von der Bundestheologie und von der zentralen Aussage der Neuschöpfung (Kap. 13) unabhängig wäre, finden sich jedenfalls keine Ansätze. Das Verhältnis von Frage und Antwort wäre methodisch eher von der Korrelationsmethode *Paul Tillichs* her zu sehen, die prinzipiell die Unableitbarkeit sowohl der philosophisch zu formulierenden Frage wie der Antwort der Offenbarung im Rahmen einer theologischen Gesamtdarstellung zu wahren versucht.

Der Beitrag der Exegese

Einheitsfördernd erweist sich im neuen Glaubensbuch auch der *Beitrag der Exegese.* Damit kommt im Rahmen einer systematischen Darstellung zum Ausdruck, was im Bereich der exegetischen Forschung bereits weitgehend eine Selbstverständlichkeit ist, daß hier keine entscheidenden konfessionellen Gegensätze, jedenfalls nicht in den allermeisten Fragen, vorgefunden werden. Diese Tatsache ist nicht nur in einem rein wissenschaftlichen Sinn von Bedeutung, insofern als sie zeigt, daß sich Exegeten aller Kirchen teils mit gleichen, teils mit verschiedenen, wenn auch nicht konfessionsbedingten Methoden um den gleichen Text bemühen, sie ist auch ökumenisch bedeutsam, weil sie ein wesentliches Moment am Versuch des Hörens auf das normative Zeugnis der Heiligen Schrift ist. Die konfessionellen Divergenzen lassen sich nur auf dem Weg eines solchen gemeinsamen Hörens auf das Evangelium abbauen. Dabei sind zwei Gesichtspunkte wichtig, die auch in diesem Glaubensbuch nachdrücklich zur Geltung gebracht werden: Einmal ist eine oberflächliche Gegenüberstellung von Schrift und Tradition zu überwinden, was aber nur möglich ist, wenn auch das traditionskritische Moment stärker zur Geltung gebracht wird, als es etwa noch im Vaticanum II geschehen ist. Der Beitrag über *Schrift und Tradition* (Kap. 24) steht im Glaubensbuch zwar unter den „offenen Fragen"; er macht aber doch deutlich, daß die konfessionelle Differenz in diesem Punkt, sieht man vom Lehramt und von den Auswirkungen etwa in den marianischen Dogmen einmal ab, weitgehend behoben werden kann. Wichtig ist aber auch, und dies gilt ebenso für die protestantische Seite, die *Überwindung eines biblischen Fundamentalismus.* Man stößt in diesem Glaubensbuch immer wieder auf die Einsicht, daß ein bloßer Biblizismus unzureichend ist, nicht nur im Kapitel 5, in welchem eine starre, nicht ereignishafte Identifizierung von Schrift und Wort Gottes abgelehnt wird, sondern auch immer dann, wenn deutlich wird, daß die Fragen von heute nicht nur durch eine bloße Applikation von Schrifttexten beantwortet werden können. So erweist sich auch die Notwendigkeit einer Schriftinterpretation, die mehr ist als eine bloße Übersetzung, weil sie auf die Fragen von heute die Antwort des Glaubens von heute sucht, als wichtiges Moment für die gemeinsame Aussage des Glaubens heute.

Daß von solcher Gemeinsamkeit auch die dogmatische Tradition nicht einfach ausgeschlossen wird, zeigt sich

vor allem an der positiven *Bewertung des trinitarischen und christologischen Dogmas*. Diese positive Bewertung schließt freilich ein dogmenkritisches Moment ein, das positiv nach einer Neuformulierung des Christusglaubens ruft, die sich der kirchlichen Überlieferung verpflichtet weiß und den Versuch einer christologischen Aussage macht, die heute gemeinsam verantwortet werden kann (Kap. 12). Sowohl in der Christologie wie in anderen Bereichen, z. B. Erbsünde (Kap. 14) und Eschatologie (Kap. 22), wird die Gemeinsamkeit durch eine Konzentration auf die dogmatische Grundaussage gesucht. Man wird in all diesen Fällen kritisch prüfen müssen, ob die Gemeinsamkeit durch Konzentration oder durch Reduktion erreicht wurde. Dies kann hier nicht im einzelnen untersucht werden. Grundsätzlich darf vielleicht folgendes gesagt werden: In einer theologischen Systematik müßte man sich wohl die Mühe nehmen, im einzelnen die Fragen genauer zu untersuchen, die hier in einem Konzentrationsverfahren als gemeinsame Aussagen verantwortet werden. Ein Stück kontroverstheologischer Akribie dürfte hier nichts schaden. Einem Glaubensbuch, wie es hier intendiert ist, wird man es aber zubilligen dürfen, daß es nach dem *Grundsatz der Hierarchie der Wahrheiten* den Akzent auf die gemeinsam zu verantwortenden Grundaussagen legt, auf die es letztlich ankommt. Diese Grundaussagen kommen sowohl in der Christologie wie in der Erbsündenlehre und in der Eschatologie zum Ausdruck. Besonders hilfreich ist die gemeinsame Aussage christlichen Glaubens vor allem im Bereich der Ethik, und zwar nicht nur in den verschiedenen Einzelfragen, die angesprochen werden, sondern auch in den grundsätzlichen Überlegungen, die wichtige evangelische Momente (Gesetz und Evangelium, Gewissen, Freiheit u. a.) zur Geltung bringen.

Aufgabe der Wegweisung

3. Wie bereits gesagt, wird die Behandlung der heute noch *strittigen Fragen* dem fünften Teil des Glaubensbuches vorbehalten, wobei auch hier immer auf die mögliche Gemeinsamkeit geachtet wird. Während im Fragenbereich Schrift und Tradition, Rechtfertigung, Gnade und Werk die Verständigungsmöglichkeiten sehr groß sind und auch in der Einschätzung der Sakramente eine gewichtige Annäherung sich abzeichnet, sind die *Divergenzen* in der Mariologie und in der Frage nach einem unfehlbaren Lehramt und dem päpstlichen Primat nach wie vor gewichtig. Die Fragen der Mariologie sind insofern vor allem von Bedeutung, weil sie auch die Verständigung im Fragenbereich des Verhältnisses von Schrift und Tradition erschweren. Das Gespräch wird aber auch vor diesen Fragen nicht haltmachen dürfen. In dieser Sicht war und ist Küngs, Unfehlbar? bei allen kritischen Vorbehalten, die man machen mag, ein echter ökumenischer Beitrag. Angesichts des sich im Glaubensbuch abzeichnenden Konsensus in den wichtigsten Glaubensfragen wird man auch die Frage neu prüfen müssen, ob und unter welchen Bedingungen ein solcher Konsensus eine eucharistische Gemeinschaft erlauben könnte.

4. Das neue Glaubensbuch ist in der Intention der Herausgeber ein *Versuch*. Ist dieser Versuch geglückt? Diese Frage läßt sich kaum mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten. Eine Kritik im einzelnen kann hier nicht gegeben werden; es muß genügen, stichwortartig auf einige Schwierigkeiten und Schwächen des Werkes aufmerksam zu machen. Ein gemeinsames Glaubensbuch mußte wohl von mehreren Verfassern geschrieben werden. Jedenfalls sichert die große Anzahl der Autoren verschiedener Konfession bis zu einem gewissen Grad die Breite des ökumenischen Konsenses. Mit der großen Zahl der Verfasser ist freilich, ähnlich wie etwa bei Mysterium Salutis, das Problem der Einheit des Werkes gegeben. Es scheint, daß sich vor allem der Schriftleiter, *Otto Hermann Pesch*, nachdrücklich um die Einheit des Bandes bemüht hat. Da im allgemeinen relativ kleine Stücke verschiedener Verfasser zu einem Ganzen geordnet werden, stellt sich freilich die Frage, ob diese Beiträge gelegentlich nicht zu sehr an Eigenprofil verlieren. Auf Zusammenhänge wird immer wieder verwiesen, so daß der Leser sich über Querverbindungen leicht orientieren kann. Zu mangeln scheint es indessen an einer straffen Durchstrukturierung des gesamten Werkes. Der Aufbau wird in der Einleitung kaum begründet, die Kapitelfolge ist nicht immer genügend einsichtig, so besonders im dritten Teil, aber auch etwa im Verhältnis von Kapitel 18 (Der Mensch in der Geschichte) und Kapitel 19 (Geschichte und Kosmos) zu den Fragen des ersten Teils (Die Frage nach Gott). Nun wird man freilich an ein Glaubensbuch nicht den Maßstab anwenden, den man an eine strenge theologische Systematik anlegt; die Herausgeber machen auch mit Recht darauf aufmerksam, daß es verschiedene Weisen des Vorgehens gibt, die keineswegs konfessionsbedingt sind. Ein Vergleich mit dem Holländischen Katechismus dürfte aber doch zeigen, daß auch in einem solchen Glaubensbuch eine etwas straffere Systematisierung zu erreichen wäre.

Aufs Ganze gesehen, darf man sagen, daß mit diesem Glaubensbuch ein bedeutender und mutiger Schritt vorwärts gemacht wurde. Wie in der Einleitung betont wurde, macht das Glaubensbuch auf gemeinsamer ökumenischer Basis Darstellungen nicht überflüssig, die von einem bestimmten konfessionellen Standpunkt aus geschrieben werden. Dies gilt vor allem von einer theologischen Systematik, die ihre Kraft in systematischer Hinsicht doch von daher bezieht, daß sie den christlichen Glauben in einer bestimmten Perspektive zu sagen versucht. Eine solche Perspektive ist dann wohl immer auch davon bestimmt, daß sie in der theologischen Tradition einer Kirche wurzelt. Der Versuch dieses neuen Glaubensbuches macht solche konfessionsorientierte Darstellungen nicht überflüssig; er stellt aber zugleich ein wichtiges und heute notwendiges Korrektiv dar, indem er die gemeinsame Aussage des

christlichen Glaubens in den Vordergrund rückt. In diesem Sinn ist das ein Dienst an der Ökumene. Die Praxis der Ökumene ist auf solche Versuche angewiesen. Das neue Glaubensbuch hat seinen Zweck dann erreicht, wenn es die Christen verschiedener Kirchen zur gemeinsamen Verantwortung des christlichen Glaubens im gelebten Zeugnis führt.

Magnus Löhrer

Länderbericht

Brasiliens Kirche unter der Herrschaft des Militärs

Ein nicht ausgetragener Konflikt mit vielen Stationen

Brasilien ist in den vergangenen Jahren wie kaum ein anderes Land der Dritten Welt in den Vordergrund der Auslandsberichterstattung der europäischen Presse geraten. Positive und negative Superlative wechseln sich in den Schlagzeilen ab und liefern dem Betrachter ein verwirrendes Bild: sagenhafter Wirtschafts-Boom — steigende Armut des Großteils der Bevölkerung; Versicherung der Freundschaft und Protektion durch die USA — strengste Militärdiktatur; größtes katholisches Land der Welt — anhaltende politische Pressionen gegen Christen; äußerst toleranter und liebenswürdiger Menschenschlag — brutalster Terror.

Es waren die Konflikte zwischen der brasilianischen Regierung und der katholischen Kirche, die die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf die soziale und politische Situation des Landes lenkten. Als einzige noch bestehende Opposition in der Militärdiktatur Brasiliens protestieren immer wieder Bischöfe und kirchliche Gruppen gegen Verletzungen der Menschenrechte und fordern die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit[1].

Flächenmäßig ist Brasilien das fünftgrößte Land der Welt, ein halber Kontinent. Die Zahl seiner Einwohner hat 1972 100 Millionen erreicht[2]. Die seit dreißig Jahren anhaltenden Binnenwanderungen zu den Städten, vor allem den industriellen Ballungszentren São Paulo - Rio - Belo Horizonte, bewirken eine radikale Verschiebung des Bevölkerungsverhältnisses von ländlichen Gebieten und Städten. São Paulo zählt mit seinen Vororten 9 Millionen, Rio de Janeiro 4 Millionen Einwohner.

Seit 1964 ist Brasilien *Militärdiktatur*. Der Staatsstreich der Militärs hatte einer Entwicklung nach links ein Ende gesetzt, einer politischen und gesellschaftlichen Entwicklung, die trotz innenpolitischer Korruption, wirtschaftlicher Inflation und eines umstrittenen demagogischen Präsidenten von strukturreformerischen Bemühungen gekennzeichnet war. Alphabetisierungs- und Politisierungskampagnen zielten auf eine Bewußtwerdung und aktive Beteiligung der traditionell vom sozial-politischen Geschehen der Nation ausgeschlossenen Volksmassen. Die Bildung von Landarbeiter-Ligen, die Förderung von Syndikaten, die Mobilisierung der Industrie-Arbeiter, die Forderung und Ankündigung von Agrarreformen und Verstaatlichungen der Erdöl-Industrie beabsichtigten eindeutig die Änderung des Status quo. Als Instrument der bedrohten Machtinteressen traten die Militärs in Aktion.

Die eigentlichen Putschisten jedoch waren Konservative der verschiedenen Bereiche, Politiker, Vertreter der nationalen und internationalen Großindustrie, die um ihre Privilegien fürchtende Oberschicht, die auf Ruhe und Ordnung bedachte kleine städtische Mittelschicht. Und nicht zuletzt die militärischen Interessen der USA, die angesichts des Ost-West-Konflikts kaum ein sozialistisches Kuba, um so weniger einen linken Halb-Kontinent vor der Haustüre dulden konnten.

Die „Revolution von 1964", wie sich die zum Sieg gelangte Rechts-Bewegung nannte, versuchte sofort nach dem Staatsstreich, mit umfangreichen Polizeimaßnahmen Herr der politischen und wirtschaftlichen Lage zu werden. Dies gelang jedoch erst im Laufe von Jahre andauernden innenpolitischen Kämpfen, die zur *systematischen Ausschaltung jeglicher Opposition* führten: die freien Gewerkschaften wurden verboten, ebenso die Organisationen der

Studenten. Die traditionellen Parteien wurden aufgelöst und durch zwei von der Regierung „approbierte" Parteien ersetzt. Durch verschiedene „Institutionelle Akte" konnten jederzeit Grundrechte aufgehoben sowie politische Mandate und Ämter entzogen werden. Diese repressiven Vollmachten der Regierung erhielten 1967 in einer neuen Verfassung ihre konstitutionelle Gesetzlichkeit.

Die politische und wirtschaftliche Lage

Die Ausschaltung der freien Presse durch das Pressegesetz und die Verfügung über die Menschen- und Grundrechte durch das „Nationale Sicherheitsgesetz" sind die letzten Stationen vor dem „Ermächtigungsgesetz" der Militärs, dem Institutionellen Akt Nr. 5 (AI 5). Mit der Verkündigung des AI 5 im Dezember 1968 war der endgültige Sieg der Diktatur besiegelt. Alle gesetzgeberischen Vollmachten lagen ab nun beim Präsidenten, General *Costa e Silva* löste das Parlament auf. Trotz eines wieder einberufenen Schein-Parlaments und einigen Farcen von Parlamentswahlen, ist der AI 5 bis heute in Gültigkeit und wird angewandt. Seine Wirksamkeit in den vergangenen vier Jahren hat er darin demonstriert, daß die politischen Untergrundgruppen zerschlagen sind, die Bevölkerung in apolitischer Lethargie, die oppositionellen Gruppen unter der Drohung des Terrors ausharren und die Regierung unbehindert ihrer Politik nachgehen kann. Erst vor fünf Monaten hat der amtierende Präsident, General *Medici*, erklärt, von einer baldigen Re-Demokratisierung könne nicht die Rede sein.

Die Revolution von 1964 war mit dem wirtschaftlichen Anspruch angetreten, Brasilien dem Chaos und dem schier unentrinnbaren Strudel der Inflation zu entreißen, und hatte versprochen, das Land zu wirtschaftlicher und sozialer Blüte zu bringen. Heute, fast neun Jahre danach, wurde die eine Hälfte des Versprechens eingelöst — allerdings auf Kosten der anderen Hälfte. Die brasilianische Wirtschaft floriert, die Inflationsrate wurde von 90 % 1964 auf 16 % für 1971 gesenkt, die große Masse der immer ärmer werdenden Bevölkerung ermöglichte dieses Wirtschaftswunder[3]. Die von der Regierung angewandten Mittel, „Lohnbremse" und „restriktive Industrialisierung" brachten internationale Konkurrenzfähigkeit der brasilianischen Produkte und Ausweitung des Binnenmarktes zu Lasten des ständig abnehmenden Real-Mindestlohns (70 % der Bevölkerung). Man konstatiert ein ungeheures Wirtschaftswachstum aufgrund ausländischer Investitionen zu Lasten der wirtschaftlichen — und damit politischen — Abhängigkeit Brasiliens von den hochentwickelten Industrienationen[4]. Den Wirtschafts-Boom auf Kosten der armen Schichten zeigt die folgende *Gegenüberstellung der jährlichen Zuwachsraten des Sozialprodukts und der realen Mindestlöhne.*

Jahr	Zuwachsraten des Sozialproduktes	Realer Mindestlohn*
1964	2,9 %	234,64
1965	2,7 %	228,37
1966	5,1 %	198,11
1967	4,8 %	190,91
1968	9,3 %	190,31
1969	9,0 %	185,71
1970	9,5 %	187,20
1971	11,3 %	186,45

* in Preisen von 1970
Publ. bei F. H. Cardoso: „Das brasilianische Entwicklungsmodell" S. 7 und 19.

Damit werden aber nicht nur die armen Brasilianer immer ärmer, sondern auch die reichen Brasilianer immer reicher. Das Pro-Kopf-Einkommen des 1 % der wirtschaftlich Herrschenden hat sich in den Jahren von 1960 bis 1970 mehr als verdoppelt[5]. Das Gesamt-Einkommen in Brasilien[6] verteilte sich 1970 so, daß Ober- und Mittelschicht, insgesamt 20 % der Bevölkerung, 63,2 % des Gesamteinkommens verbuchte, während sich die restlichen 80 % der Bevölkerung, die Armen, 36,8 % vom Gesamteinkommen teilten. An eine wirkliche Umverteilung denken die Technokraten der brasilianischen Regierung unter dem Minister *Antônio Delfim Neto* offenbar nicht. Dem Finanzminister genügte die folgende Feststellung: „Sicher ist, daß 100 % des Volkseinkommens unter 100 % der Bevölkerung aufgeteilt werden. Die Proportionen sind nicht so wichtig, im Kapitalismus gibt es nun einmal Reiche und Arme."[7]

Die religiöse Eigenart des Landes

Laut Statistik sind mehr als 90 % aller Brasilianer *Katholiken.* Das Netz der Diözesen erstreckt sich von dem Staat der Gaúchos (Gaúschos) bis in die Tiefen des Amazonas, von den Millionenstädten Rio und São Paulo bis in die Weiten des Mato Grosso. Rund 270 Bischöfe[8] zählt dieses Land. Priester und Ordensleute sind auch da tätig, wo die Verwaltung des modernen brasilianischen Staats noch keinen Fuß gefaßt hat.

Die gesellschaftliche Bedeutung *ihrer Institution* verdankt die katholische Kirche der Geschichte des Landes. Das Kreuz war mit den Eroberern nach Südamerika gekommen, eine brasilianische Geschichte ohne Kirche hat es nie gegeben. Und so fühlt sich auch heute noch die gesellschaftliche Elite der traditionellen Religion, den christlich-kulturellen Werten und der Hierarchie verpflichtet.

Die religiösen *Dienstleistungen der Kirche*, einschließlich der Sakramente, Taufe, Eheschließung, und Beerdigung, haben ganz überwiegend gesellschaftlichen Charakter bekommen, ebenso wie Dankes-Messen zu bestimmten privaten, gesellschaftlichen, aber auch politischen Ereignissen und Gedenktagen. Oberschicht und Mittelstand lassen ihre Kinder mit Vorliebe in katholischen Schulen erziehen. Be-

suche von Bischöfen und Kardinälen bei Regierungen, Gouverneuren und Präfekten sind von der öffentlichen Bühne Brasiliens nicht wegzudenken. Die Institution Kirche erfüllt eine gesellschaftliche Funktion. Wie es jedoch hinter der Fassade des größten katholischen Landes mit dem Katholizismus bestellt ist, zeigen einige Zahlen und Tendenzen[9]. Gegenwärtig sind in Brasilien rund 14 000 Priester tätig, das sind im Verhältnis der Priester zu den von ihm betreuten Gläubigen durchschnittlich 1:6800. Das Verhältnis verringert sich leicht in den Städten, vergrößert sich dafür oft zu Extremen in den ländlichen Gebieten vor allem des Nordostens, wie z. B. im Bundesstaat Maranhão, auf 1 : 30 000. Ca. ein Drittel der Priester sind Weltpriester, die restlichen zwei Drittel gehören einem Orden bzw. einer Kongregation an. Der Anteil der Ausländer am Gesamt-Klerus betrug 1960 40,5 %, heute dürften es einige Prozent weniger sein.

Eine ständige Verschlechterung des Priester-Problems in Brasilien signalisieren folgende Tendenzen:
— einer rapide abnehmenden Zahl der Priester-Berufungen steht eine wachsende Geburten-Rate in der Bevölkerung gegenüber
— immer mehr Priester lassen sich in den Laienstand zurückversetzen
— seit 1964 nimmt der Prozentsatz der ausländischen Priester in Brasilien ab.

Die Folge des seit Bestehen der brasilianischen Kirche bestehenden chronischen Priestermangels sowie des krassen Mißverhältnisses der Zahlen von Priestern und Getauften zwischen Städten und Land war und ist eine kleine *„katholische Elite"*, die sich einem zwar tief religiösen, jedoch im Glauben nur oberflächlich unterrichteten Volk gegenübersieht. (Seit einigen Jahren von den brasilianischen Bischöfen unterstützte Reformpastoral zeigt deutliche Ansätze zur Änderung dieser Situation durch eine Laien-Evangelisierung und die Bildung von kirchlichen Basis-Gruppen; aber hierbei handelt es sich erst um erste Anfänge einer bewußtseinsorientierten kirchlichen Pastoral.)

Die Religion des Volkes

Brasilien ist trotz seiner über 90 % getauften Katholiken kein katholisches Land. Die wahren Götter der Volksmassen in Brasilien heißen St. Georg, St. Hieronymus, St. Barbara, in den städtischen Zentren tragen sie die afrikanischen Namen Ogum, Xangó und Iansan. Brasilien ist das Land der *Umbanda* und *Candomblé*, der *Volksreligion*, die sich aus Spiritismus, afrikanischen und indianischen Stammesreligionen und Volkskatholizismus zusammensetzen[10]. Eine oberflächliche Christianisierung und die fast ständige Abwesenheit von Priestern hat auf dem Lande, besonders im volksreichen und armen Nordosten, einen eigenen Katholizismus geschaffen, der die Heiligen als direkte Vermittler zwischen dem Diesseits und dem Jenseits vom Himmel holte und Priestern wie Sakramenten magische Wirkung zuschreibt.

Im Zuge der *Landflucht* der fünfziger und sechziger Jahre, den großen innerbrasilianischen Völkerwanderungen zu den Eldorados der Industriestädte, schossen dort *afrobrasilianische Kultstätten* der Umbanda wie Pilze aus dem Boden und nahmen die sozial und religiös Entwurzelten aus dem Landesinnern auf. Die traditionelle *Magie- und Wunder-Gläubigkeit des Volkskatholizismus* fand Bestätigung und Weiterführung in den Riten der Umbanda, in deren Verlauf eingeweihte Kultmitglieder, sogenannte Medien, in Ekstase die Götter verkörpern. Im Trancezustand hält man sie für befähigt, Auskunft über die Zukunft zu geben, Kranke zu heilen und Rat in allen Lebenslagen zu erteilen.

Da die Umbanda eine Religion im Werden ist, ist die Zahl ihrer Anhänger schwer abzuschätzen. Aber man kann sich ungefähr eine Vorstellung machen, wenn man weiß, daß in der Vier-Millionen-Stadt Rio de Janeiro im vergangenen Jahr 22 000 (zweiundzwanzigtausend) umbandistische Kultzentren registriert waren. Brasilien wird nicht zu Unrecht „das größte spiritistische Land der Welt" genannt. In der Bedeutung gegenüber der Umbanda weit im Hintertreffen, doch gleichfalls eine wachsende Bedrohung des Katholizismus sind *protestantische, besonders pentekostalistische Sekten*, deren jährliche Zuwachsrate über 10 % liegt.

Der brasilianische Katholizismus

Der brasilianische Katholizismus ist uneinheitlich wie überall in der nachkonziliaren Kirche. Jedoch existiert er hier in einer solchen Verschiedenheit von Überzeugungen, daß die extremen Positionen eine *klare schismatische Situation* zutagetreten lassen. Es handelt sich kaum um material-dogmatische Differenzen — die dogmatischen Streitigkeiten, wie sie in der abendländischen Geschichte auftraten, hatten in Brasilien nie ein besonderes Gewicht. Die Unterschiede hier sind — wie in ganz Lateinamerika — gesellschaftlicher, praktischer Natur. Sie bringen die verschiedenen Gruppen oft buchstäblich gegeneinander auf die Barrikaden. Streitpunkt ist die Einstellung des Christen zur Gesellschaft, die Frage nach der Funktion der Kirche im Leben eines Volkes, eines Staates. Ist der Katholizismus eine Religion der Tröstung und Verheißung für Individuen? Ist die Kirche eine sakrale Einrichtung zum Schutz von Ordnung und Moral? Ist sie eine Institution zur Sanktionierung bestehender Verhältnisse von Gottes Gnaden? Opium fürs Volk? Oder ist sie ein Aufruf zur tätigen Veränderung der Welt, zur Humanisierung, zur Verbreitung der Befreiungsbotschaft Christi?

Soll sie allen Menschen ihre Verantwortung an dem Aufbau gerechterer Strukturen aufzeigen? Ist sie eine Aufforderung zum Aufbrechen der Strukturen? Befreiung des Volkes in Christus? An der Frage nach der gesellschaftlichen Funktion der Kirche scheiden sich die Gruppierungen. Bei aller damit notwendigen Vergröberung kann man die verschiedenen kirchlichen Richtungen doch am besten nach eigenem brasilianischen Sprachgebrauch anhand des Schemas „reaktionär — konservativ — fortschrittlich — radikalprogressiv" aufzeigen, auch wenn wie gesagt solche Einstufungen nie die ganze Wirklichkeit umfassen.

Als *reaktionär* im eigentlichen Sinn ist in der katholischen Kirche Brasiliens nur eine kleine, jedoch äußerst militante und einflußreiche Gruppe zu bezeichnen. Vor Jahren lag die Führung noch bei den Bischöfen *Geraldo Proença Sigaud* und *Antônio Castro Mayer*, heute verlagert sich ihr Zentrum immer mehr auf Laien. Die „Gesellschaft zur Verteidigung von Tradition, Familie und Eigentum" (TFP), die Zeitschriften „Hora Presente", „Catolicismo" und „Permanência", vertreten eine streng hierarchische und statische Sicht von Kirche.

In gesellschaftlicher Hinsicht hat die Kirche nach diesen Gruppen das Recht und die Pflicht, die „Werte des christlichen Abendlandes" zu hüten. Die traditionell bestehenden Verhältnisse muß sie legitimieren und sanktionieren, solange diese Verhältnisse Ordnung, Autorität und den hierarchischen Aufbau der Gesellschaft vertreten. Wer diese Ansichten nicht teilt, wird rasch als Ketzer und Antichrist gebrandmarkt. Innerkirchliche Erneuerungsbestrebungen, soziale Reformen und Bewußtseinsbildung der Masse sind Teufelswerk wie Sozialismus und Kommunismus. Zu dieser Richtung zu zählen sind die politisch tonangebenden Gruppierungen im Lande, in Mehrheit Großgrundbesitzer, Industrielle, hohe Militärs, im großen und ganzen gerade die brasilianische *Oberschicht*, die noch etwas von Religion und Kirche hält.

Im scharfen Gegensatz zu den genannten stehen die *radikal-progressiven* Kräfte der katholischen Kirche. Sie sind eine ebenso kleine militante Minderheit, deren Mitglieder heute fast alle in Gefängnissen, im Untergrund oder im ausländischen Exil leben. Auch dabei handelt es sich hauptsächlich um Laiengruppen. Aber auch Priester und Ordensleute gehören dazu, wie einige der 1969 verhafteten Dominikaner von São Paulo. Die meisten kommen aus der inzwischen zerschlagenen Volks-Aktion (AP), dem Versuch eines Bündnisses zwischen Christen und Marxisten, das 1962 aus gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen innerhalb der Katholischen Studentenjugend JUC entstanden war. Die Radikalprogressiven gehen aus von der *marxistischen Analyse* der bestehenden Verhältnisse. Diese sind für sie derart voll von Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit, daß nur eine radikale Solidarisierung mit den Unterdrückten und eine gewaltsame Änderung der Machtstruktur eine Wende bringen kann. Deswegen gilt ihr Kampf als „Kirche der Armen" den wirtschaftlichen und politischen Machthabern Brasiliens und deren Verbündeten und ebenso den reformistischen und konservativen Gruppierungen innerhalb der Kirche.

Ähnliche Prinzipien wie die Radikal-Progressiven vertreten die *fortschrittlichen* kirchlichen Kräfte, doch ziehen sie aus der gleichen Bestandsaufnahme andere Schlußfolgerungen. Sie haben erfolgreichen Einfluß unter den jungen Priestern und in der Bischofskonferenz. Männer wie *Helder Pessoa Câmara*, der weltbekannte Erzbischof von Recife, und *Antônio Fragoso*, Bischof der Elendsstadt Crateús, sowie zwei Dutzend weitere Bischöfe sind ihr hierarchischer Motor. Die Franziskaner von Petropolis, die Dominikaner, die Equipen der Bewegung für bewußtseinsweckende Erwachsenenbildung MEB, die Katholische Arbeiterjugend JOC, vertreten mit ihren Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit diese Gruppierung des brasilianischen Katholizismus. Im Gegensatz zu den Radikal-Progressiven wollen sie diese in einer evolutionären und nicht in einer revolutionären Entwicklung verwirklicht sehen. Die Rechtfertigung ihrer Arbeit beziehen diese fortschrittlichen kirchlichen Kräfte aus den päpstlichen Enzykliken zu sozialen Fragen und den Beschlüssen der lateinamerikanischen Bischofskonferenz 1968 in Medellín.

Die größte unter den vier Gruppen, die heute die katholische Kirche in Brasilien ausmachen, sind die *Konservativen*, die die traditionelle katholische Gesellschaft vertreten. Sie folgen auch heute noch dem Bild von einer mehr oder weniger problemlosen Kirche, die dem Volk in den Sakramenten geistlichen Trost zuspricht. Ihr Kampf gilt der Unmoral, ihr Einsatz der Wachsamkeit über die sittlichen Werte der christlich-abendländischen Kultur. Sie haben grundsätzlich nichts gegen einzelne soziale Reformen. Ihre Lösungen gehen jedoch über eine caritative Hilfe nicht hinaus.

Diese Gruppe der Konservativen hat ihre Anhänger vor allem in der Mittelschicht. Der größte Teil der älteren Priester und rund zwei Drittel der Bischöfe gehören zu dieser Gruppierung.

Das Verhältnis von Kirche und Staat

Wenn eine Kirche mißverstanden wird als Lieferant kultureller und gesellschaftlich-religiöser Dienstleistungen, wenn sie wenig Rückhalt in der Masse des Volkes hat und ihre aktiven Mitglieder in den Antworten auf die soziale Herausforderung gespalten sind, kommt sie in dem Augenblick in Bedrängnis, in dem die Nation einen politischen und wirtschaftlichen Weg einschlägt, der ihren eigenen offiziellen gesellschaftspolitischen Grundsätzen zuwiderläuft. Genau das ist in Brasilien mit dem Staatsstreich der Militärs im April 1964 geschehen[11].

In den Jahren der demokratischen Regierungen *Kubitschek, Quadros* und *Goulart,* von den fünfziger Jahren bis zum Staatsstreich, liefen die sozialen Bemühungen der Regierung und wenigstens eines Teils der kirchlichen Führung parallel. Beide vertraten die Überzeugung von der Notwendigkeit strukturverändernder Reformen und deren Dringlichkeit. Zwischen 1956 und 1964 entstanden aus der Zusammenarbeit von Kirche und Regierung verschiedene sozialreformerische Projekte, darunter die Erwachsenenbildungs-Bewegung MEB.

Der 1. April 1964 brachte den unblutigen Umsturz, die Militärs ergriffen die Macht und begannen eine Jagd auf echte und mögliche Gegner des neuen Regimes, eine Jagd, die bis zum heutigen Tag andauert. Für subversiv erklärt und festgenommen wurden Kommunisten und Christen, Gewerkschaftsmitglieder und Studentenführer und schließlich auch konservative zivile Politiker. Die Suche, Festnahme und Folterung von sogenannten Subversiven sind für die Militärregierung eine unersetzliche Voraussetzung zur Erhaltung ihrer Macht. Bereits zwei Monate nach dem Staatsstreich beschloß die *Brasilianische Bischofskonferenz* (CNBB) eine Stellungnahme[12] zu der Machtübernahme der Militärs. Doch der Text war ein Kompromiß. Im Windschatten einer konservativen Regierung trat nämlich zum erstenmal die Gruppe der konservativen Bischöfe massiv auf den Plan. Was sie angesichts einer linksgerichteten Regierung und einer beweglicher werdenden Soziallehre Roms nicht öffentlich zu vertreten gewagt hatten, das erhielt nun Stimme und Gewicht. Die Erklärung vom 29. Mai 1964 demonstrierte augenfällig den Kampf zwischen grundverschiedenen kirchlichen Richtungen.

Einstimmig jedoch verurteilten die Bischöfe in jener Erklärung die Unterdrückung katholischer Gruppen, die gleich nach dem Militärputsch eingesetzt hatte und von der die progressive „Ação Católica" ebenso betroffen war wie „MEB", die bewußtseinsbildende bischöfliche Alphabetisierungskampagne.

Die nun folgenden jahrelangen Konflikte und Verfolgungen fortschrittlicher kirchlicher Gruppen erwuchsen alle aus der anfangs beschriebenen politischen und wirtschaftlichen Situation Brasiliens seit der „Revolution '64":

— Verletzung der Rechtsstaatlichkeit und der Menschenrechte
— Beibehaltung bzw. Verschärfung der sozialen Ungerechtigkeit

Einzelne Bischöfe wurden Wortführer der Unterdrückten, hauptsächlich *Waldyr Calheiros* von Volta Redonda, D. *Helder Pessoa Câmara* von Recife, D. *Fernando Gomes* von Goiânia, der jetzige Erzbischof von São Paulo, *Paulo Evaristo Arns OFM, Petro Casaldaliga,* Bischof von São Felix de Araguaia im Mato Grosso, und der Intellektuelle unter den Bischöfen, D. *Cândido Padim.* Auch aus Regionalgruppen der Bischofskonferenz wurden mutige Ankläger von Mißständen, so vor allem die regionalen Bischofskonferenzen des Nordostens. In der nach dem Staatsstreich mit konservativen Männern besetzten Führungsspitze der nationalen Bischofskonferenz CNBB konnte sich seit 1968 wieder eine Gruppe von Reformern durchsetzen und so den offiziellen Kurs der brasilianischen Kirche gegenüber der Regierung im Namen der Unterdrückten führen.

Dauerkonflikt mit den Militärs

Von den Polizeimaßnahmen 1964 bis zu den Studentenunruhen 1968 hatte zwischen Kirche und Staat eine Art Waffenstillstand geherrscht. Zwar wurde er mehrere Male durch Konflikte unterbrochen, diese konnten jedoch die vorwiegend konservativ besetzte Zentralkommission der CNBB nicht erschüttern in der Hoffnung, es handle sich um vorübergehende Episoden, und dem Vertrauen, die jahrhundertelangen guten Beziehungen zwischen Staat und Kirche würden sich mit der Zeit von selbst wieder einstellen. In der Tat herrschte bis 1968 bei einem Großteil der Bischöfe die Überzeugung, die Konflikte entsprängen mehr oder weniger einem Mißverständnis.

Aber mit dem Jahr 1968 begann eine neue nicht abreißende Kette von Konflikten.

— Ende März wurde in Rio der Student *Edison Luís* von Militärpolizisten erschossen. Diese Schüsse brachten den gärenden Topf der nationalen Studentenunruhen zum Überlaufen und führten zu offenen Protestveranstaltungen gegen das Militärregime. Die Totenmesse für den erschossenen Studenten geriet zum Forum der Gegner des Regimes. Dank des persönlichen Einsatzes junger Priester blieben die Demonstrationen gewaltlos, in Albe und Meßgewand stellten sie sich Hand in Hand mit den Studenten gegen die Polizei. Bischof *José Castro Pinto* und ein Priester übernahmen in den darauf folgenden Wochen die Rolle der Vermittler zwischen Regierung und Studenten. Die Vermittlung scheiterte, und Ende Juni brachen erneut die Unruhen aus, dabei gab es sechs Tote. Namhafte Vertreter der Kirche stellten sich auf die Seite der Studenten und deren Forderungen.

— Mitten hinein in diese Auseinandersetzungen traf die Veröffentlichung des von der CNBB in Auftrag gegebenen Papiers über: „Die nationale Sicherheitsdoktrin im Licht der kirchlichen Lehre". Autor war Bischof Cândido Padim, studierter Jurist und intellektueller Anführer der „Progressiven". Zum erstenmal artikulierte ein offizielles kirchliches Papier die Unvereinbarkeit der Ideologie des Militärregimes mit der katholischen Soziallehre. Was sich in den vorausgegangenen vier Jahren als sporadischer Protest gezeigt hatte, wurde hier theologisch untermauert.

— Zur gleichen Zeit wurden aus allen Teilen Brasiliens Landarbeiterunruhen gemeldet, aus den Industrie-Vorstädten Arbeiterstreiks. Im Zusammenhang damit nahm die Polizei den französischen Arbeiterpriester *Pierre Vauthier* fest, die Regierung verwies ihn später des Landes. Aus Verärgerung darüber lehnte der damalige, eher regierungsfreundliche Erzbischof von São Paulo, Kardinal *Agnelo Rossi*, die Annahme des ihm verliehenen Nationalen Verdienstordens ab.

— Im November wurden in Belo Horizonte drei Priester und ein Diakon festgenommen und gefoltert. Das nationale Echo, das dieser Vorfall hervorrief, und in dessen Verlauf Militär und Presse die „kommunistische Kirche" und die „Priester der chinesischen Linie" attackierten, während die „Progressiven" von Kirchenverfolgung sprachen, wurde jäh beendet. Am 13. Dezember 1968 verkündete der Präsident Brasiliens das Ermächtigungsgesetz, den Verfassungsakt Nr. 5, der Brasilien zur Diktatur erklärte.

Wie bei der sogenannten „Revolution" von 1964 waren die Begleiterscheinungen dieser „Revolution in der Revolution" mehr als negativ: eine *Verhaftungswelle* überrollte das Land, die sich diesmal hauptsächlich auf Studenten und Universitätsprofessoren erstreckte. Viele Angehörige der Intelligenz gingen ins Exil. Auch auf die Kirche konzentrierte sich die Verfolgung. Abgesehen von den Laien, die der Polizei ins Netz liefen, zeigte die Bilanz des ersten halben Jahres nach dem Ermächtigungsgesetz für die Kirche folgendes Bild:

ein mit Gefängnis bedrohter Bischof, fünf verhaftete Priester, einige davon gefoltert, vier Priester und eine Reihe von Theologiestudenten zu Gefängnisstrafen verurteilt, sechs ausländische Missionare des Landes verwiesen.

Verhärtung seit 1969

Im Februar 1969 veröffentlichte die Zentralkommission der Bischofskonferenz in ihrer Stellungnahme eine *indirekte Verurteilung des Ermächtigungsgesetzes*. Ausdrücklich legten die Bischöfe nochmals die Soziallehre der Kirche dar und stellten fest: „Die Situation, die im Dezember des vergangenen Jahres institutionalisiert wurde, ermöglicht Willkür. Sie verletzt fundamentale Menschenrechte, wie das Recht auf Verteidigung, auf Meinungs- und Informationsfreiheit. Die Würde der Person ist physisch oder moralisch bedroht . . ." In Anspielung auf das Dritte Reich in Deutschland zitierte das bischöfliche Dokument die Enzyklika Pius' XI. „Mit brennender Sorge". Daß der Protest nicht allzu scharf geriet, dafür sorgten die konservativen Mitglieder in der Zentralkommission. Aber trotz ihres Widerstands gegen einen betont sozialreformerischen Kurs gingen sie in der Verteidigung von Recht und Freiheit mit den sozial engagierten Bischöfen einig. Diese steckten bei ihren Anliegen zurück, um die Einheit der Kirchenführung nicht zu gefährden. Das vorgelegte analytische Dokument „Brasilien 69" wurde von der Bischofskonferenz wie schon sein Pendant vom vorausgegangenen Jahr nicht verabschiedet.

Aber eine Reihe von weiteren Konflikten verschlechterte indessen noch mehr das Verhältnis von Kirche und Staat:
— Zu einem „Skandal" kam es im Bundesstaat Ceará. Wegen der Verurteilung eines Kollegen beschloß der Priesterrat von Fortaleza (800 000 Einw.), die Kirchentüren am folgenden Pfingstsonntag geschlossen zu halten. Der aufgebrachte General der dortigen Garnison veranlaßte den Militärgeistlichen, auf einem öffentlichen Platz die Messe zu lesen, der erhoffte Zustrom von Gläubigen blieb jedoch aus.

— Im Mai 1969 wurde in Recife die grausam zugerichtete Leiche eines jungen Priesters gefunden. *Henrique Neto*, um den es sich handelte, war ein Soziologie-Professor und enger Mitarbeiter von Helder Câmara. Die Mörder gehörten zum „Kommando der Kommunisten-Jäger" (CCC), sie sind bis heute auf freiem Fuß.

— Der Bischof des Stahlindustrie-Zentrums Volta Redonda, *Waldyr Calheiros* denunzierte Fälle von Folterungen an verhafteten Fabrikarbeitern. Das Militärgericht strengte daraufhin ein Verfahren wegen Verleumdung gegen den Bischof an.

— In den Vorfall der Festnahme des Kommunistenführers *Carlos Marighela*, im November 1969, der zu dessen Tod führte, waren Dominikaner aus São Paulo verwickelt. Der gesamte Dominikanerorden war dem Verdacht ausgesetzt, Kontakte zum links-politischen Untergrund zu unterhalten. Eine Reihe von Patres und Brüdern wurden verhaftet, manche auch gefoltert. Drei von ihnen sind heute noch in Haft, einer wurde mit anderen politischen Häftlingen gegen den damals von Untergrundgruppen entführten Schweizer Botschafter ausgetauscht.

— Trotz des Versuchs der Regierung, den Nationalen Eucharistischen Kongreß 1970 von Brasilia und die gleichzeitig dort tagende Bischofskonferenz zur Propaganda zu mißbrauchen und dem Volk ein Bild der Eintracht zwischen Staat und kirchlicher Leitung zu demonstrieren, ging das Pastoraldokument von Brasilia einen Schritt weiter als bisherige Aussagen der CNBB. Es verurteilte klar die Folterpraxis, die von der Regierung stets geleugnet worden war.

— Im August 1970 wurden im Nordosten des Landes auf die Anzeige von Landbesitzern hin zwei Priester wegen kommunistischer Umtriebe festgenommen und einer davon schwer gefoltert. Die Bischöfe der Region veröffent-

lichten die Fälle, die CNBB protestierte und sorgte für Publizität. Das erzwungene Gerichtsverfahren zeigte, daß die Zeugen der Anklage bestochen oder selbst gefoltert worden waren. Das Gericht sprach die beiden Priester frei.

— Der schwerste Angriff traf die Kirche im Oktober 1970. Ein Kommando der politischen Militärpolizei CODI besetzte das bischöfliche Institut für Sozialforschung und -planung IBRADES in Rio de Janeiro und nahm alle dort Anwesenden fest. Ebenso festgenommen wurde zu einem mehrstündigen Verhör der alarmierte Generalsekretär der CNBB und heutige Vizepräsident des CELAM, *Aloísio Lorscheider*. Ein gutes Dutzend katholischer Laien und einige Priester wurden gefangengehalten.

— Neben weiteren Denunzierungen und Verhaftungen kirchlich-progressiver Leute wurde 1971 aus São Paulo die Folterung eines italienischen Priesters und einer Fürsorgerin gemeldet. Der neue Erzbischof Paulo Evaristo Arns protestierte öffentlich.

— Den vorläufig letzten großen Konflikt zwischen Kirchenführung und Militärregierung verursachte der 139 Seiten Dokumentationsmaterial umfassende Hirtenbrief des jungen spanischen Bischofs Petro Casaldaliga. Er prangerte die Ausbeutung von Landarbeitern und Vernichtung von Indios im Amazonasgebiet an und brachte damit die Machenschaften großer Viehzucht-Unternehmen aus São Paulo an die Öffentlichkeit. Die Auseinandersetzung um diesen Konflikt dauern bis heute an.

1972 gab es zwar keine aufsehenerregenden Auseinandersetzungen, jedoch schwelt die Krise unentwegt weiter. Ein Priester aus Bahia verschwand spurlos und wurde später in einem Gefängnis unter politischen Häftlingen entdeckt. Mehrmals reiste der Generalsekretär der Bischofskonferenz nach Brasilia, um gegen Massenverhaftungen im Nordosten zu protestieren und sich für die Rechte der armen Caboclos und Indianer im Mato Grosso- und Amazonas-Gebiet einzusetzen. In São Paulo wurde dem Erzbischof Arns der Besuch der zu einem Hungerstreik angetretenen politischen Gefangenen untersagt.

Nur beschränkt handlungsfähig

Die einstweilen letzte große Deklaration, die nicht nur in Brasilien Aufsehen erregte, sollte die Erklärung zur Feier des 150. Jahrestags der brasilianischen Unabhängigkeit im September 1972 werden. Sie wurde aber trotz großer offizieller Ankündigung nie publiziert. Statt dessen veröffentlichte der Episkopat lediglich eine Grußbotschaft.

Wie kaum ein anderes Anzeichen deutet diese unterlassene Stellungnahme der Bischöfe zur Geschichte und Situation Brasiliens auf eine Veränderung des bisherigen Verhaltens der Kirche gegenüber dem Militär hin, eine Änderung zumindest in der Taktik. Der Beschluß, das schon fast fertiggestellte Dokument nicht zu veröffentlichen, resultiert aus einer Befragung aller Bischöfe: die Mehrheit hatte sich gegen das geplante Vorhaben gestellt.

Das heißt jedoch nicht nur, daß ein großer Teil der Hierarchie den Weg der Konfliktvermeidung und des Kompromisses gehen will, das Ergebnis zeigt auch eine neue Polarisierung innerhalb des Episkopats. Denn nicht alle „Nein"-Stimmen kamen von „Konservativen", auch „Progressive" stimmten dagegen und begründeten dies: die Bischöfe hätten schon mehr als genügend Deklarationen veröffentlicht und Erklärungen verfaßt — die Situation im Land habe sich nicht im geringsten geändert.

Im Anschluß an die letzte Vollversammlung im Februar 1973 veröffentlichte die CNBB zwar eine Reihe von Verlautbarungen, in denen die Bischöfe sich von neuem zur Hilfe für die sozial Armen bekennen, „institutionalisierte Ungerechtigkeiten" verurteilen und die Einhaltung bzw. Erfüllung der bürgerlichen und sozialen Grundrechte fordern. Auch machten sie nicht zuletzt angesichts der „steigenden Tendenz zu autoritären Staatsformen in Lateinamerika" den Vorschlag zur Errichtung eines internationalen „Tribunals zur Wahrung der Menschenwürde". Aber der notwendige interne Klärungsprozeß scheint ausgeblieben zu sein. Kardinal Scherer beklagte sich später im Rundfunk, die Bischofskonferenz habe die Erwartungen vieler Katholiken enttäuscht, die Aufklärung über „theologische Irrtümer und Verwirrungen" erwartet hätten (nach KNA, 11. 3. 73).

Die Polarisierung ist immer noch rechts-lastig, die „Konservativen" haben einen intelligenten und ambitiösen Führer im neuen Erzbischof von Aracajú, *Luciano Duarte*, bekommen. Ob sich die vorwiegend reformfreudige Führungsspitze der Bischofskonferenz mit ihrer Linie jemals wird voll durchsetzen können, ist zumindest fraglich. Sie wird wohl immer mehr zum Stillhalten und Kompromiß gezwungen sein. Ein offener Bruch mit der Regierung würde die innere Schwäche der brasilianischen Kirche, den fehlenden Rückhalt im Volk, offenlegen. Die Folge wäre eine Spaltung in eine „Staatskirche" und eine „Untergrundkirche".

[1] Die vollständigste Veröffentlichung der Dokumente hierzu findet sich seit 1968 in der Zeitschrift „SEDOC", Editora Vozes, Petropolis/Brasil. [2] Angaben nach Hermann M. Görgen: Brasilien. Landschaft, Politische Organisation, Geschichte. Nürnberg 1971. [3] Siehe Tabelle Nr. I bei Fernando Henrique Cardoso: Das „Brasilianische Entwicklungsmodell": Daten und Perspektiven. Internat. Tagung „Wirtschaftswachstum und soziale Gerechtigkeit: Wege und Modelle zukünftiger Gesellschaften in Lateinamerika" 17.—19. Okt. 1972 in Bonn. [4] Einer der besten Kenner, Marcio Moreira Alvels: Brasilien — Rechtsdiktatur zwischen Armut und Revolution. rororo-aktuell, Hamburg 1972. [5] F. H. Cardoso: a. a. O.; Celso Furtado: Obstacles to Development in Latein America. Doubleday, New York 1970. [6] Siehe dazu F. H. Cardoso: a. a. O. Tabelle Nr. 6. [7] Zitiert bei Carlos Widmann: Vom Wunder profitieren nur die

Reichen. Süddeutsche Zeitung, 19. 7. 72 S. 3. [8] Daten zur kath. Kirche in Brasilien im 5jährig erscheinenden „Anuário Católico do Brasil". Hrsg. v. CERIS, Rio de Janeiro. Die neueste Ausgabe soll Ende 1972 erscheinen, und liegt dem Verfasser noch nicht vor. [9] Die folgenden Angaben stammen von Rowan Ireland: The Catholic Church and Social Change in Brazil. In: Riordan Rowett (Ed.): Brazil in the Sixties. Vanderbilt Univ. Press Nashville 1972, S. 363. [10] Vgl. u. a. Lindolfo Weingärtner: Umbanda. Erlangen 1969. [11] Die Hintergründe sowie eine ausführliche chronologische Aufzählung der Etappen des Staat-Kirche-Konflikts gibt Charles Antoine: L'Église et le Pouvoir au Brésil. Desclée de Brouwer, Paris 1971. [12] Alle Erklärungen der Brasilianischen Bischofskonferenz, CNBB, sind veröffentlicht in „Comunicado Mensal da Conferência dos Bispos do Brasil", Rio de Janeiro, fortlaufend seit 1958.

Sonderberichterstattung Synode XVI

Zur ersten Vollversammlung der Pastoralsynode der DDR

Nach rund dreieinhalbjähriger Vorbereitung fand in der Dresdner Hofkirche vom 23. bis 25. März die erste Vollversammlung der Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR statt. Die 150 Synodalen versammelten sich jeweils nach den täglichen, für jedermann zugänglichen Gottesdiensten im linken Seitenschiff der Kathedrale.

Neben den acht Mitgliedern der Berliner Ordinarienkonferenz (BOK), die als Synodale an den Diskussionen teilnahmen und sich teilweise auch zur Wahl in Fachkommissionen stellten, sich aber — gemäß Statut — nicht an den Abstimmungen beteiligen, setzt sich die Synode aus 71 Priestern und 71 Laien zusammen. Nach einem komplizierten Wahlverfahren, das allerdings weitgehende Ausgewogenheit garantierte, waren zusätzlich noch 21 Synodale „zum Ausgleich struktureller Unterschiede" von der BOK berufen worden. Dennoch fällt bei der Liste der Mitglieder der Synode ein starkes *Übergewicht* bei den Laien *zugunsten kirchlich Bediensteter und akademisch Gebildeter* auf. Ordensbrüder und Schwestern wurden zudem der Rubrik Laien zugeordnet. Etwas ironisch wurde vermerkt, es sei für eine Synode in der DDR, die sich als ersten deutschen Arbeiter- und Bauern-Staat betrachtet, kein gutes Vorzeichen, wenn aus dieser Schicht lediglich ein Büromaschinenmechaniker und zwei Dipl.-Landwirte unter den Synodalen zu finden seien. Für die spätere Beratung der Thematik „Arbeit und Welt" sowie angesichts der zunehmenden Verdrängung von Katholiken aus dem akademischen Bereich durch Drosselung des Zugangs zu den Hochschulen könnte sich diese Lücke unter Umständen noch als ein Handicap erweisen. — Neben den Synodalen waren mehrere *nicht-katholische Beobachter* aus der DDR und ausländische Gäste anwesend. Zu den ersteren zählte ein Vertreter des Mitteleuropäischen Exarchats des Moskauer Patriarchats ebenso wie insgesamt fünf Beobachter des „Bundes der Evangelischen Kirchen" und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR und der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens. Als *Gäste* nahmen zwei Vertreter der Katholischen Kirche Polens und Bischof *Bernhard Stein* aus Trier und Akademiedirektor *Henry Fischer* aus Hamburg als Präsidiumsmitglieder der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland teil. Außerdem waren drei Vertreter des „Synodalen Vorgangs" in Österreich und zwei Vertreter der Schweizer „Synode 72" anwesend. Die Einladung an die Katholische Kirche aus der ČSSR blieb unbeantwortet.

Die *Presse* war nach einem Beschluß der Ordinarienkonferenz von der Vollversammlung in Dresden ausgeschlossen. Man befürchtete wohl, vor allem die Ost-CDU könnte über ihre katholischen Exponenten in der Redaktion der „Neuen Zeit" oder der Monatsschrift „begegnung" die Synode propagandistisch nutzen. Zweifellos wäre es unmöglich gewesen, westliche Korrespondenten zuzulassen und gleichzeitig östliche auszuschließen. Kardinal *Bengsch* begründete in seiner Eröffnungsansprache die Entscheidung aber noch anders. Man habe dadurch sicherstellen wollen, daß keine „falschen oder mißverständlichen Informationen an die Öffentlichkeit gelangen". Dies Argument läßt die Vermutung zu, daß man vor allem ein zu starkes Interesse westlicher Presseorgane befürchtete, deren Aktivität wiederum eine unangemessene Aufmerksamkeit offizieller Stellen der DDR auf das Ereignis in Dresden zur Folge gehabt hätte.

Bengsch hatte zu Beginn auch nochmals eindringlich betont, die Synode unterliege keinem „Einfluß von außen", Rom habe dies zur Bedingung gemacht. Er erwähnte aber auch „ein Gespräch mit der Regierung der DDR", bei dem „von beiden Seiten festgestellt worden sei, daß die Synode ein *innerkirchliches* Ereignis mit ausschließlich pastoraler Zielsetzung sei". Diese Feststellung des Kardinals wurde vom SED-Zentralorgan „Neues Deutschland" und von der übrigen DDR-Presse wiedergegeben. Die DDR-Behörden gaben sich gegenüber der Synode offen-

bar betont wohlwollend. Von Schwierigkeiten war lediglich im Zusammenhang mit der Visa-Erteilung für die offiziellen Gäste aus der Bundesrepublik eine Zeitlang die Rede.

Die Debatte über das Gesamtprogramm

An der von Bengsch präsentierten und begründeten *Programmvorlage* entzündete sich die erste entscheidende Diskussion. Den Synodalen wurde ein auf Vorschlag der Zentralen Arbeitsgruppe im Auftrag der BOK erarbeiteter Entwurf „Glaube heute" vorgelegt. Dieser sollte ermöglichen, daß wenigstens ein Beratungsgegenstand vorlag, „der nach allen Vorarbeiten sicher zum Arbeitsprogramm der Synode gehört". Auf Grund dieser Vorlage schlug die Berliner Ordinarienkonferenz die Errichtung einer Fachkommission „Glaube heute" sowie folgende weitere *Kommissionen* vor: 1. Verkündigung des Glaubens (Inhalt, Formen und Dienste der Verkündigung). 2. Leben aus dem Glauben in der Gemeinde (Gottesdienstfeier und Gottesdienstgemeinschaft, Dienst und Mitverantwortung der Gemeinde, Gemeindediakonie, ökumenische und missionarische Sendung der Gemeinde, besondere Aufgaben), 3. Leben aus dem Glauben in der Welt (Ehevorbereitung und Ehepastoral, Familie und Gemeinde, Erziehung zur Wahrung der Menschenwürde und Menschenrechte, Erziehung zum Frieden).

Dieses „Konzentrat" aus den acht Vorpapieren traf die Synode nicht völlig überrascht. Die BOK hatte sich am 12./13. September 1972 u. a. mit dem „Offenen Wort von Katholiken in der DDR" und der damit verbundenen Unterschriftenaktion seitens katholischer Kreise in der Ost-CDU unter Einschaltung der Nationalen Front (vgl. HK, September 1972, 423) zu befassen. Die damaligen Vorgänge waren wohl mit ein Grund, daß auch das in der Bundesrepublik stark herausgestellte Vorpapier 5 über „Apostolat und Weltdienst" wegen seiner möglichen politischen Implikationen in seiner ursprünglichen Form auf der Vorschlagsliste der Bischöfe nicht mehr auftauchte. Später entschloß man sich offenbar dazu, auch andere wesentliche Fragen wenigstens vorläufig zurückzustellen.

Gegen das von der Ordinarienkonferenz vorgelegte Vierer-Schema formierte sich sofort eine — wie das Westberliner „Petrusblatt" in seinem Bericht über die Pastoralsynode schrieb — „erwartete" Opposition. In der Vergangenheit war in der offiziösen kirchlichen Berichterstattung von einer derartigen Opposition mit keinem Wort die Rede gewesen. Bald nach der Eröffnungsrede von Kardinal Bengsch forderte der Leiter des Seelsorgeamts Magdeburg, *Alfons Schäfer*, im Namen von 47 Synodalen die Beibehaltung des *ursprünglich vorgesehenen Katalogs*.

Schäfer begründete seinen Antrag einmal mit einem Hinweis auf die Ergebnisse der Pastoralkongresse in den einzelnen Jurisdiktionsbezirken, deren Beratungen im Herbst vorigen Jahres sich an den anfangs festgelegten sieben Themen orientiert hatten. Das Gliederungsschema sah danach folgendermaßen aus: 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 (früher „Weltdienst"), 6. Ordnungen und Dienste, 7. Ökumene. Der Vorschlag der Ordinarienkonferenz bringe keine größere Übersichtlichkeit, er stifte vielmehr Verwirrung, da „kein Sachthema konkret zur Sprache gebracht" werde, hieß es weiter in der Antragsbegründung. Auch vertrat die „Gruppe 47" (so wurden die „47" scherzhaft genannt) die Meinung, die notwendige Konzentration geschehe besser durch die Synode selbst. Die Antworten würden bei Errichtung von 7 Fachkommissionen konkreter ausfallen. Die Gedanken der Vorlage „Glaube heute" könnten für alle Vorlagen eine durchlaufende Linie haben.

Nach dieser Intervention ergab sich eine lebhafte Diskussion. Sie zog sich von Freitag- bis Samstagmittag hin. Dabei kamen Befürworter der einen wie der anderen Konzeption gleichermaßen zu Wort. Der Berliner Ordinariatsrat *Peter Riedel* und der Berliner Generalvikar *Theodor Schmitz* widersetzten sich vehement diesem Vorstoß. Auch in drei bzw. vier Fachkommissionen würde ihrer Meinung nach die Berücksichtigung aller Ergebnisse der pastoralen Veranstaltungen und der Freiheit der Beratungsgegenstände gewährleistet. Die zahlreichen Verweise auf das Statut reichten nicht aus, um die lebhafte Diskussion zu einem Ergebnis zu führen.

Hinter der Auseinandersetzung wurden zwei *Grundhaltungen* sichtbar: Die primär von den Bischöfen vertretene Richtung hat vornehmlich die Bewahrung des Glaubensgutes, den Zusammenhalt der Gemeinden und die Sicherung der hierarchischen Struktur im Auge; die andere Seite — es wäre gewiß falsch, von „Gegnern" zu sprechen — ist dagegen eher geneigt, das johanneische Aggiornamento, die Öffnung der Kirche zur Welt und den Konzilsauftrag zum Dialog wörtlich zu nehmen. Es versteht sich von selbst, daß beide Denkansätze unter den aktuellen Bedingungen, die der Kirche in der DDR gestellt sind, gleichermaßen Gefahren für das kirchliche Leben jenseits der Elbe bergen, wie sie Chancen für dessen Erneuerung enthalten können.

Der Erfurter Commissarius, Bischof *Hugo Aufderbeck*, scheint dies klar erkannt zu haben, als er einen Kompromißvorschlag einbrachte, der von beiden Seiten angenommen wurde. „Die Synode ist nur dann effektiv", meinte er, „wenn sie von der Wurzel her denkt und dies zum Tragen bringt." Sie sollte den Glauben, „Wurzel und Fundament jeder christlichen Existenz", zum Generalthema machen. Es gelte deutlich herauszustellen, in wel-

chen Bereichen er sich auswirke. Danach sollten die Themen bestimmt werden. Der Bischof schlug dementsprechend fünf Fachkommissionen — anstelle der drei bzw. sieben — vor: 1. Glaube (Glaubensakt und -inhalt), 2. Ehe und Familie, 3. Gemeinde (Gottesdienst, Diakonie, Strukturen der Gemeinde), 4. Ökumene, 5. Glauben inmitten der Welt, in der wir leben. (In der Zusammenfassung erhielt Punkt 5 schließlich die Überschrift: Beruf und Welt.) Im Anschluß an die Aufderbeck-Intervention zog Schäfer seinen Antrag zurück. Seine Gruppe verlangte aber, daß die Thematik „Ordnungen und Dienste" in der Sachkommission Gemeinde behandelt werde. Darauf wurde der Vorschlag von Aufderbeck mit 134 Stimmen angenommen.

Die Wahlen des Präsidiums und der Kommissionen

Der Verlauf der Vollversammlung war neben der Grundsatzentscheidung über das Programm durch eine Reihe von Wahlgängen gekennzeichnet. Das Präsidium wurde bereits am ersten Tag gewählt, die Wahl zu den Kommissionen erfolgte alternierend zur Programmdiskussion im Verlauf der Vollversammlung. Propst *Paul Julius Kockelmann* (Heiligenstadt) und Pfarrer *Raimund Broeske* (Osterhausen) wurden als Priester zu Vizepräsidenten gewählt. Aus der Laienschaft wählte die Synode die beiden bereits von der Meißener Synode her bewährten Vizepräsidenten *Joachim Pilz* (Karl-Marx-Stadt) und *Hans-Joachim Zobel* (Dresden). Diese vier bilden zusammen mit Kardinal Bengsch (dessen Stellvertreter Bischof *Gerhard Schaffran* von Meißen ist) das Präsidium. In die Koordinierungskommission, die die inhaltliche Ausgestaltung der Synode weitgehend zu verantworten hat, wurden gewählt: der 43jährige Dresdner Domkapitular *Günter Hanisch* (Vorsitzender), Alfons Schäfer und die Cottbusser Fachärztin für Gynäkologie *Maria Jänchen*. Ferner gehören der Koordinierungskommission je ein Vertreter der Fachkommissionen, der Rechtskommission und der theologischen Kommission an. In die Rechtskommission, die die Geschäftsordnung auszulegen und Konfliktfälle zu bearbeiten hat, wurden die Generalvikare von Magdeburg und Berlin, ein Rechtsanwalt, ein Betriebswirt sowie ein Synodalrichter gewählt. Die Kommission für theologische Fragen, die im Auftrag des Präsidiums bei auftretenden theologischen Fragestellungen Auskunft zu geben hat, setzt sich ausschließlich aus fünf Dozenten und Professoren der Theologischen Akademie Erfurt zusammen.

Die fünf Fachkommissionen bestehen aus je neun Mitgliedern, lediglich die Kommission „Gemeinde" zählt wegen der unter diesem Titel gebündelten Themen zwölf Mitglieder. Allerdings herrschte in der Kommission selbst und unter den Synodalen Unzufriedenheit über das Wahlergebnis, weil nur ein „echter Laie", d. h. einer, der nicht im kirchlichen Dienst steht, und nur ein Gemeindepfarrer in die Fachkommission gewählt wurden. Wegen dieser „Kopflastigkeit", wie der Vorsitzende von Kommission III, Pfarrer *Leopold Nowak*, es nannte, beantragte er die Zulassung von zwei Laien und einem Gemeindepfarrer als Berater. Dieser Bitte kam die BOK sofort nach.

Die Vorsitzenden der Kommissionen wurden später bei den konstituierenden Sitzungen gewählt. In drei von fünf Kommissionen wurde ein Bischof gewählt, und zwar *Hugo Aufderbeck* in FK I „Glaube heute", *Heinrich Theissing*, Schwerin, in FK III „Gemeinde" und *Gerhard Schaffran* in FK IV „Ökumene". Dagegen erhielt Bischof *Bernhard Huhn*, Görlitz, als Bewerber für FK V „Beruf und Welt" keine ausreichende Unterstützung seitens der Synodalen. Bemerkenswerterweise wurde Alfons Schäfer nicht nur in die Koordinierungkommission, sondern auch noch in die FK V gewählt.

Glaubenspapier abgelehnt

Damit die konstituierende erste Vollversammlung der Synode sich nicht in Regularien erschöpfen, vielmehr eine gewisse Initialzündung in der Kirche der gesamten DDR auslösen möge, hatten sich die Verantwortlichen bereits im vergangenen Jahr dazu entschlossen, sie unverzüglich mit einem Sachthema zu befassen. Es schien auch nur folgerichtig, sogleich die zentrale Frage nach dem „Glauben heute" in die Versammlung in der Hofkirche hineinzutragen. Leider war ein großer Teil der Synodalen mit der 14seitigen, von einer Theologenkommission relativ kurzfristig erarbeiteten Vorlage nicht rechtzeitig genug vertraut gemacht worden. Nicht wenige empfanden den Entschluß der Bischöfe, die Vorlage „Glaube heute" zu diskutieren, als Bevormundung der Pastoralsynode. Sie meinten, die Versammlung sollte sich selbst die Themen stellen.

Daß das Papier der gleichnamigen Arbeitsgruppe unter Vorsitz des derzeitigen Rektors der Erfurter Theologischen Akademie, Prof. *Wilhelm Ernst*, alle Zeichen des Provisoriums aufwies, zu allgemein gehalten und außerdem sprachlich nicht eben gut gelungen war, trug zum Mißerfolg einer an und für sich vernünftigen Idee bei. Die Konzeption der Vorlage ging vom Grundanliegen der Pastoralsynode aus: „Erneuerung und Vertiefung des Glaubens der Christen in der DDR unter den heutigen Bedingungen". Diese erweisen sich „zugleich als Anfechtung und als Chancen für den Glauben von mehreren Seiten her": von der menschlichen Person, von der allgemeinen Situation, von der Situation der Kirche und vom Inhalt des Glaubens. Dazu sollte der erste Teil des Dokuments eine Analyse bieten. Der zweite Teil war den Überlegungen zum Vollzug des Glaubens in der heutigen Situation gewidmet: „Der Glaube wird als von der Gnade ermöglichte Grundentscheidung verstanden, die

der Christ in den Forderungen der Zeit stets neu vollziehen muß und die sich als betender, ertragender und vertrauender Glaube bewähren muß." Abschließend gab die Vorlage Hinweise auf entscheidende Folgerungen, die sich aus dem Glaubensvollzug ergeben, wie rechte Verkündigung des Glaubens, Leben aus dem Glauben in der Kirche und Leben aus dem Glauben in der Welt.

Der Vorlage wurde u. a. angelastet, sie bleibe im Theoretischen stecken und überfordere in ihrer Sprache die Synodalen und erst recht die Gläubigen im Lande. Sie wurde als „einseitig" und „ungenügend" eingestuft, auch müßten Glaubensinhalt und Glaubensakt deutlicher auseinandergehalten werden. Die Folgerungen für den Glauben — so hieß es weiter — seien nicht konkret genug, der Bezug zum Alltag und seinen Problemen fehle. Das Dokument sei so formuliert, daß es in jedem Teil der Welt Gültigkeit haben könnte, die augenblickliche Situation der Kirche in der DDR bleibe dagegen ausgespart. Die Problematik des Lebens eines Christen im Sozialismus werde z. B. lediglich im Passus über den „aggressiven Atheismus" angedeutet. Treffend war auch der Hinweis, das vorliegende Papier müsse wegen des fehlenden ökumenischen Aspekts abgelehnt werden. Die Diaspora werde darin so beschrieben, als lebten dort keine evangelischen Christen. Nach dieser fast einhelligen Kritik war das Schicksal der Vorlage besiegelt. Sie wird als „Drucksache 1,5 der Vollversammlung 1" in die Geschichte der Synode eingehen, ansonsten aber keine Rolle mehr spielen. Die Gründe für die Ablehnung sind gleichzeitig bedeutende Merkmale für die Schwerpunkte der zukünftigen Arbeit. Die zuständige Kommission wird also ein neues Papier erstellen müssen.

„Ja zum kleinen Weg"

Zieht man eine *erste Bilanz* der konstituierenden Vollversammlung in Dresden, so ergibt sich Folgendes: Zum erstenmal in ihrer Geschichte tritt die katholische Kirche in der DDR als Einheit öffentlich in Erscheinung. Erstmals artikuliert sich zugleich eine bisher nicht vernehmlich gewordene Meinungspluralität innerhalb der Kirche. Die Kirche in der DDR besinnt sich auf ein aktuell formuliertes Ziel: sie unterstreicht durch den Hinweis auf das Vaticanum II demonstrativ den Zusammenhang mit der Gesamtkirche. Bei aller Bescheidenheit der äußeren Verhältnisse wird deutlich, daß die Kirche in der DDR über eine nicht unbeträchtliche spirituelle und organisatorische Kraft verfügt. Obwohl die Teilnahme der Basis an den Synoden-Vorbereitungen hinter den Erwartungen zurückgeblieben ist, steht zu erwarten, daß von Dresden eine Signalwirkung ausgehen wird. Der gewiß nur bedingt zulässige Vergleich zwischen der DDR-Synode und der Würzburger Synode fällt nicht zuungunsten der Dresdner Veranstaltung aus. Aus der spezifischen Situation in der DDR heraus fand man sich rascher bereit, die Kernfragen anzuschneiden und sie an die Spitze des Programms zu setzen. So unausgewogen und veränderungsbedürftig die bei der ersten Vollversammlung in der Hofkirche eingebrachte Vorlage „Glaube heute" auch sein mochte, sie führte jedenfalls mitten hinein in die zentrale Frage, die die Kirche, wo immer sie wirkt, zu beantworten hat, die Frage nach dem Glauben.

Bischof Aufderbeck hat das in der Diskussion so erläutert: „In unserem Raum, in dem wir leben, ist die Glaubensfrage die zentrale Frage, weil wir es zu tun haben mit dem Materialismus als Theorie, die jede Sinnfrage innerweltlich zu erklären versucht . . . mit einem Sozialismus als Praxis, die jedes Glück des Menschen für machbar hält, und schließlich mit dem Kommunismus als Prophetie, die den Menschen ein utopisches Paradies auf Erden verheißt." Die Diskussion über die Glaubensvorlage hat jedoch verdeutlicht, daß der Appell zum Glauben nicht hilft, wo das Warum des Glaubens nicht mehr verstanden, wo die Glaubensnotwendigkeit nur aus der Tradition erklärt wird. Die Menschen müßten einsehen, weshalb es sich lohnt, zu glauben, der Kirche die Treue zu halten, auch wenn dafür schwere berufliche und gesellschaftliche Nachteile in Kauf genommen werden müssen. Die Kritik an der Vorlage hat sich ferner nachdrücklich gegen eine zu individualistische Sicht des Glaubens gewandt. Die Kirche müsse klar sagen, was Glauben in der Gemeinde heiße und was er für die Gesellschaft, genaugenommen die sozialistische Gesellschaft der DDR, bedeute. Konkrete unverwechselbare Aussagen wurden hier gefordert.

In seiner Predigt während eines der täglichen Gottesdienste zeichnete der Erfurter Bischof ein sehr realistisches Bild von der Wirklichkeit der Kirche der DDR. Sie sei eine kleine Kirche, meinte er, Kirche in der Diaspora. „Es gibt in ihr nicht viele Doktoren; nur wenige Mitglieder dieser Kirche sind in höheren Positionen unserer Gesellschaft zu finden." Diese Kirche stehe einem mächtigen Weltanschauungssystem gegenüber, „das bis in den Kern militant atheistisch ist und den Glauben als bürgerlich, abergläubisch und unwissenschaftlich abtut". Angesichts dieser Sachlage müsse die Synode den „Mut zum kleinen Weg" haben, d. h., sie müsse „die Füße auf dem Boden lassen" und herauszufinden suchen, was die Gemeinden realisieren können. Wörtlich sagte Aufderbeck: „Wenn die Synode sich nicht darum kümmert, wo unseren Gläubigen der Schuh drückt, hat sie ihren Sinn verfehlt." Nur das habe Aussicht, im religiösen Leben Bedeutung zu bekommen, was einfach und wiederholbar sei. Der ausschließliche Blick auf eine Elite würde die Türen der Kirche schließen. Diese würde dann zu einer „geschlossenen Gesellschaft". Freilich bedeute das „Ja zum kleinen Weg" nicht, daß die Kirche resigniere, d. h. die „Zeichen zurücksetzt". Vielmehr möge ihr der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn Mut machen, „ohne Angst . . . mit Zuversicht das Jahr 2000 anzusteuern".

Der Bischof griff in seiner Predigt auch den Gedanken der Öffnung der Kirche zur Welt mit Freimut auf. Sie dürfe, so meinte er, nicht nur bei denen verharren, „die in der Pfarrkartei stehen". Sie müsse vielmehr zu denen gehen, die noch fern sind von ihr oder gar gegen sie. Die Wege zu ihnen seien mannigfaltig: „Gespräch, Einladung, Diakonie, Liebe, Gebet."

Hier wurde in einer neuen, ungewohnten Tonart gesprochen. Aufderbecks Worte lassen ahnen, welcher Prozeß der Erneuerung sich in der katholischen Kirche Mitteldeutschlands vollziehen kann. In der Bundesrepublik könnte man davon lernen. In seinem Schlußwort lobte Kardinal Bengsch das Niveau der ersten Vollversammlung der Pastoralsynode und kündigte die nächste Vollversammlung für den 18. bis 21. Oktober ebenfalls in der Hofkirche an. Bis dahin dürfte die Synode gewiß ein schärferes Profil und gleichzeitig ein stärkeres Echo in den Gemeinden gewonnen haben.

Nach der ersten gesamtschweizerischen Synodensitzung

Am 24./25. Februar 1973 fand in dem der Methodistengemeinde Bern gehörenden Zentrum „Alfa" die erste gesamtschweizerische Sitzung der Synode 72 statt. Die gesamtschweizerische Plenarversammlung setzt sich zusammen aus Delegationen der einzelnen Diözesansynoden. Sie umfaßt 180 Synodalen, wovon 20 zugleich Mitglieder der Schweizerischen Koordinationskommission sind. Die Größe der Fraktionen richtet sich nach der Größe des Bistümer und liegt zwischen 48 (Basel) und 21 (Lugano, Sitten). Die Delegationen bilden eigentliche Fraktionen, und bei Abstimmungen werden sowohl die Stimmen der Synodalen als auch die Fraktionsstimmen gezählt. Ein Beschluß kann auf keinen Fall zustande kommen, wenn nicht die Mehrheit der Fraktionen zustimmt.

Ein Modell und seine erste Erprobung

Das Interdiözesanstatut sieht zwei Arten von gesamtschweizerischen Plenarversammlungen vor: Gesamtschweizerische *Ausgleichssitzungen* und gesamtschweizerische *Synodalversammlungen*. Gesamtschweizerische Ausgleichssitzungen haben die Aufgabe, in erster Lesung von den einzelnen Diözesansynoden verschieden verabschiedete Texte zu beraten und den Diözesansynoden einen einheitlichen Text zur Verabschiedung vorzuschlagen. Synodalversammlungen fassen Beschlüsse auf gesamtschweizerischer Ebene zuhanden der Bischofskonferenz.

Die Schweizerische Koordinationskommission hatte im Oktober 1972 den einzelnen Synoden Antrag gestellt, der Verabschiedung einiger Fragen auf gesamtschweizerischer Ebene und dem Ausgleichsverfahren in anderen Fragen zuzustimmen. Um eine Majorisierung einzelner Diözesen zu verhindern, ist für eine gesamtschweizerische synodale Verabschiedung die Zustimmung aller Diözesansynoden nötig. Eine einstimmige Zustimmung konnte in der ersten Session nicht erreicht werden. Daher waren einstweilen nur Ausgleichstraktanten zu behandeln. Dieser Umstand verursachte eine gewisse Unzufriedenheit, weil man sich fragte, ob der große Aufwand für dieses Verfahren angemessen sei. Eine weitere, größere Schwierigkeit bildete die Mehrsprachigkeit der Schweiz. Es handelt sich dabei nicht nur um verschiedene Sprachen, sondern vielmehr um verschiedene Kulturen, welche das kirchliche Leben weit mehr prägen, als man sich meistens bewußt ist. Zudem ist zu beachten, daß durch theologisch verschiedene Anschauungen, kulturelle Unterschiede, Mehr- und Minderheitsmentalität eine Unzahl schwer durchschaubarer Kombinationen entstehen können. Die gesamtschweizerische Synodenversammlung spürte all diese Schwierigkeiten so deutlich, daß viele Synodalen am Abend des ersten Tages in Gefahr waren, die Geduld zu verlieren. In der Schweiz zeigte sich auf kleinem Raum die Schwierigkeit, welcher sich jede kirchliche Zusammenarbeit in Europa und in noch weit größerem Maß in der Weltkirche gegenübergestellt sieht.

In der Zusammenarbeit unter den verschiedenen Diözesen und Sprachgebieten liegt aber auch die große Chance der Kirche in der Schweiz. In schweizerischen Kommissionsarbeiten hat sich bereits deutlich gezeigt, daß die Ergebnisse gewinnen, wenn es der Kommission gelingt, die Schwierigkeiten des gegenseitigen Hinhörens durchzustehen. Bischof *Anton Hänggi* hat in seinem Schlußwort auf die Wichtigkeit der gesamtschweizerischen Zusammenarbeit deutlich hingewiesen und betont, daß die erste schweizerische Plenarversammlung von historischer Bedeutung sein werde.

Im Anschluß an die Sitzung der Diözesansynoden vom 23. bis 26. November 1972 (vgl. HK, Januar 1973, 45) hatte die Koordinationskommission die Traktanten für die gesamtschweizerische Sitzung festgelegt. Sie wählte schweizerische Sachkommissionen, die sich von den schweizerischen Vorbereitungskommissionen unterscheiden. Diese Sachkommissionen setzen sich zusammen aus je einem Mitglied der entsprechenden diözesanen Synodenkommission sowie zwei bis drei Mitgliedern der entsprechenden schweizerischen Vorbereitungskommission. Sie hatten die Aufgabe, zwischen Mitte Dezember und Mitte Januar Anträge an die schweizerische Ausgleichssitzung zu stellen. Wegen der kurzen Zeitspanne mußten die Kommissionen sehr intensiv arbeiten, was eher möglich war, weil sie weniger schöpferisch als ausgleichend tätig sein mußten. — Die Ausgleichssitzung stand unter dem Vorsitz des Präsidenten der Schweizerischen Koordinationskommission, Bi-

schofsvikar *Ivo Fürer,* St. Gallen. Der Präsident der Schweizerischen Bischofskonferenz, Bischof *Nestor Adam,* Sitten, eröffnete die Sitzung. Der Päpstliche Nuntius nahm an der Eröffnung der Sitzung ebenfalls teil. Alle Bischöfe waren auf der Sitzung anwesend. Sie hatten ihren Platz bei den diözesanen Fraktionen. Sie meldeten sich zum Wort, stimmten aber nicht mit.

Die Themen der ersten Ausgleichssitzung

Die Plenarversammlung befaßte sich vorerst mit der Frage, welches Ziel mit der weiteren Arbeit an der Vorlage *„Glaube in dieser Zeit"* erreicht werden kann. Man war eher der Ansicht, daß eine intensive Arbeit am folgenden zweiten Teil über die Glaubensverkündigung wirkungsvoller sein werde als die Arbeit an der theoretischen Grundlage.

Besonders eingehend wurde der in St. Gallen eingebrachte und von Basel aufgegriffene Antrag über die *Glaubensverfahren* diskutiert. Die schweizerische Sachkommission beantragte folgende Empfehlung an den Papst: „Der Heilige Vater möge veranlassen, daß bei Lehrverfahren der Glaubenskongregation die Regeln des offenen Dialogs eingehalten werden. Er möge den Bischofskonferenzen der einzelnen Regionen bzw. Länder auch in Fragen der Lehre mehr Eigenverantwortung übertragen, indem sie als erste Instanz eingesetzt werden." Dieser Empfehlung folgte ein Appell: „Die Synode bittet die Theologen, den Dialog mit dem Lehramt zu erleichtern, indem sie bei ihren Publikationen die verschiedenen möglichen Auswirkungen verantwortungsvoll abwägen." Die Mehrheit der St. Galler Fraktion legte einen weitergehenden Abänderungsantrag vor: „Der Heilige Vater möge anordnen, daß die Glaubenskongregation die hängigen Verfahren für die Beurteilung theologischer Lehrmeinungen einstellt und von weiteren Verfahren dieser Art absieht. Er möge anordnen, daß die Glaubenskongregation den Dialog mit den Vertretern der zeitgenössischen theologischen Wissenschaften aufnimmt mit dem Ziel einer Verständigung über die Grundlagen des Glaubens." Nach eingehender Diskussion fand folgender Text eine Mehrheit: „Solange gerichtliche Verfahren gegen theologische Lehren und Meinungen bestehen, sollte — um dem heutigen Rechtsempfinden zu entsprechen — in jedem Fall der Angeklagte das Recht haben, selber einen Verteidiger zu ernennen, der Einblick in alle Akten erhält. Der Heilige Vater möge anordnen, daß die Glaubenskongregation den Dialog mit den Vertretern der zeitgenössischen theologischen Wissenschaften aufnimmt mit dem Ziel einer Verständigung über die Grundlagen unseres Glaubens. Er möge den Ortsbischöfen und Bischofskonferenzen der einzelnen Regionen bzw. Länder auch in Fragen der Lehre mehr Eigenverantwortung übertragen, indem sie als erste Instanz anerkannt werden. Die Synode bittet die Theologen, ihrerseits die Voraussetzungen für einen fruchtbaren Dialog mit dem Lehramt zu schaffen, indem sie bei ihren Publikationen die Auswirkungen auf die Gläubigen verantwortungsvoll abwägen." Dieser Text wurde mit 128 Ja gegen 19 Nein bei 8 Enthaltungen angenommen. Er fand die Zustimmung aller Diözesanfraktionen außer Lugano. Da es sich um einen Ausgleichstext handelt, soll er den einzelnen Diözesansynoden vorgelegt und ihnen die Zustimmung empfohlen werden.

Aus dem Themenkreis *„Ehe und Familie"* wurde ein Überblick über die in den Diözesansynoden im November geäußerten Ansichten zum Thema Familienplanung und voreheliche Sexualität zur Kenntnis genommen. Ausgleichstexte wurden verabschiedet zu den Fragen Schwangerschaftsabbruch, Trennung der ausländischen Arbeiter von ihren Familien, Erneuerung der kirchlichen Gerichte und der kanonischen Ehegesetzgebung. Eingehend wurde die Frage, ob *Geschiedene und Wiederverheiratete* zu den Sakramenten zugelassen werden können, diskutiert. Folgender Text wurde den Diözesansynoden zur Verabschiedung empfohlen: „Unabhängig von der kirchenrechtlichen Anerkennung ihrer Zweitehe sollen wiederverheiratete Geschiedene aufgrund ihres persönlichen Gewissensentscheides zu den Sakramenten zugelassen werden. Im Geiste gegenseitiger christlicher Vergebung, wie sie uns Christus in der Bergpredigt aufgezeigt hat, sollen sie von der Gemeinde wiederum in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden." Die Plenarversammlung sprach sich mit 126 Ja gegen 13 Nein bei 8 Stimmenthaltungen für den Text aus. Alle Diözesansynoden mit Ausnahme von Sitten stimmten zu. Einige Nein-Stimmen waren dem Vernehmen nach darauf zurückzuführen, daß man gegen den Passus „wiederum in ihre Gemeinschaft aufgenommen" Vorbehalte machte. Der in Bern verabschiedete Text unterscheidet sich vom ursprünglich vorgelegten Text vor allem dadurch, daß die Argumentation eindeutiger vom persönlichen Gewissensentscheid ausgeht.

Die Anträge der schweizerischen Sachkommission zum Thema Mischehe erhielten mehrheitliche Zustimmung. Von besonderem Interesse sind die Anträge bezüglich der *Anerkennung der nichtkatholischen kirchlichen Trauung und der Ziviltrauung.* Sie wurden in folgendem Wortlaut zuhanden der Diözesansynoden verabschiedet: „Die Synode empfiehlt der Schweizerischen Bischofskonferenz, dahin zu wirken, daß der Papst auch die ohne Formdispens in einer anderen Konfession stattfindende Trauung mit katholischem Partner als gültig anerkennt, sofern kein Ehehindernis vorliegt.

Angesichts der Tatsache, daß ein großer Teil der Mischehenpaare sich nicht kirchlich trauen läßt, soll in Respektierung der Gewissensfreiheit der Brautleute und zum Schutz der Ehe und Familie auch die standesamtliche Trauung als Verpflichtung zu einer lebenslänglichen Gemeinschaft anerkannt werden. Aus Gründen der Rechtsgleichheit ist die Verbindlichkeit der Ziviltrauung im genannten

Sinn auch für katholische Ehepaare anzustreben. Die Synode bittet die Schweizerische Bischofskonferenz, sich in diesem Sinn bei den zuständigen gesamtkirchlichen Instanzen einzusetzen. Es ist dringlich, daß theologisch näher abgeklärt wird, wie die rechtliche Gültigkeit der Zivilehe mit der Sakramentalität der Ehe zusammenhängt." Gemäß den geäußerten Voten sind diese Formulierungen nicht ohne innere Schwierigkeiten und ungelöste Fragen. Sie werden wohl in den diözesanen Kommissionen weiterüberarbeitet. Zum Themenbereich „Kirche als Gemeinschaft" konnten lediglich einige Anregungen für die diözesanen Sachkommissionen verabschiedet werden.

Vor der Mai-Session der Diözesansynoden

Die Frage der gesamtschweizerischen Koordination wurde als eigenes Traktandum behandelt. Nachdem die Plenarversammlung am ersten Tag unter der Mehrsprachigkeit und dem notwendigerweise komplizierten Statut litt, das seinen Grund im kombinierten System von Diözesansynoden und gesamtschweizerischen Versammlungen hat, versammelten sich die diözesanen Fraktionen, um diese Angelegenheit unter sich zu besprechen. Dabei setzte sich mehrheitlich die Einsicht durch, daß die gesamtschweizerische Zusammenarbeit trotz aller Schwierigkeiten für die Kirche in der Schweiz von großer Wichtigkeit ist. Leider blieb am Ende des zweiten Sitzungstages wenig Zeit für die Diskussion dieser Frage. Die Abstimmung zeigte, daß die Plenarversammlung den weiteren Bemühungen um gesamtschweizerische Zusammenarbeit trotz aller Schwierigkeiten zustimmt. Die nächsten Jahre werden zeigen, wie die Akzente zwischen diözesaner Selbständigkeit und gesamtschweizerischer Solidarität gesetzt werden.

Seit Anfang April liegen die Bemühungen jedoch wieder hauptsächlich auf der diözesanen Ebene. Die neuen Vorlagen sind den Synodalen zugestellt worden. Man wird wiederum versuchen, eine möglichst große zeitliche Parallelität der Behandlungen der einzelnen Fragen zu erreichen. Zuerst wird die Vorlage *„Die Verantwortung der Kirche in der Schweiz für Mission, Entwicklung und Frieden"* in erster Lesung behandelt. Beim Abschnitt über den Frieden bestehen wohl die größten Meinungsverschiedenheiten bezüglich der diskriminierenden Einstellung gegenüber den Gastarbeitern, der Stellung der Militärgeistlichen in der Armee, der Beteiligung der Schweiz im Waffenhandel. Im Anschluß werden einige Diözesen mit der Behandlung der in der ersten Session zurückgestellten Fragen weiterfahren, andere die zweite Lesung der Vorlage über die Mischehe durchführen. Dann ist die erste Lesung der Teilvorlage *„Ehe im Aufbau und Familie in einer Zeit des Umbruchs"* vorgesehen. Die Vorlage befaßt sich vor allem mit Sexualerziehung, Ehevorbereitung, ehebegleitende Bildung und Elternbildung. Im zweiten Teil sind Überlegungen über die Familie, insbesondere die Autorität in der Familie und Alleinstehende enthalten. Schließlich wird eine Vorlage, welche mehr allgemeine Überlegungen enthält, über kirchenfreies Christentum, arme und dienende Kirche, offene Kirche zur ersten Lesung vorliegen.

Ein Bericht über den österreichischen Synodalen Vorgang (ÖSV), dessen konstituierende Sitzung am 6. April stattgefunden hat, folgt im nächsten Heft.

Kurzinformationen

Der § 218 des StGB, die wirtschaftliche und soziale Situation von Familien mit mehreren Kindern und eigentumspolitische Fragen waren die beherrschenden Themen der letzten **Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken** am 23./24. März 1973 in Bonn-Bad Godesberg. Zu allen drei Themen wurden getrennte Stellungnahmen bzw. Erklärungen verabschiedet. — Die Stellungnahme zur *Reform des § 218* (vgl. ds. Heft, 229, in der nochmals eine klare Absage an die Fristenregelung zum Ausdruck kam, befaßte sich vorwiegend mit flankierenden und präventiven Hilfsmaßnahmen für Mutter und Kind. Vor Verabschiedung der Erklärung gab es dazu eine lebhafte Diskussion in der durchaus eine gewisse Bandbreite der Standpunkte bezüglich der Befürwortung von Indikationen sichtbar wurde. Es gab sowohl Klagen wegen mangelnder Standfestigkeit gegenüber Politikern, aber auch Vorwürfe seitens einzelner Politiker der CDU/CSU, sie seien von der Kirche im Stich gelassen worden. Der Präsident des ZdK, Kultusminister *Bernhard Vogel*, äußerte die Hoffnung, es möchten sich aus den Fraktionen der SPD und FDP zusammen mit Angehörigen der CDU/CSU-Fraktion genügend Abgeordnete finden, um „aus christlicher Verantwortung" eine Regelung im Sinne der Fristenregelung zu verhindern. — In der Stellungnahme des ZdK zur *Situation der Familie* wird festgestellt, daß die wirtschaftliche Lage der Familie mit Kindern seit dem Familienlastenausgleich 1964 stagniere, dadurch würden die Lebenschancen der Kinder und die Einflußmöglichkeiten der Familie in die Gesellschaft hinein noch mehr vermindert. Familienfreundliche Verbesserungen der sozialen Infrastruktur hülfen

über die Probleme nicht hinweg, denn je mehr familiale Funktionen auf gesellschaftliche Institutionen übertragen würden, um so mehr vermindere sich der Spielraum für die eigene Entscheidung. Gefordert wurden: ein Ausgleich des Kaufkraftschwundes der Familien noch vor einer allgemeinen Reform des Familienlastenausgleichs, eine spürbare Erhöhung der Kindergeldsätze mindestens ab dem dritten Kind und die Anpassung der Einkommensgrenze für das Zweitkindergeld an das steigende Lohn- und Gehaltsniveau. — In der Erklärung zur *Eigentumspolitik* äußerte das ZdK die Besorgnis, daß einerseits die Vermögenskonzentration in den Händen einer relativ schmalen Schicht weiter zunehme und daß andererseits dieses Eigentum „mehr und mehr in Kollektiveigentum umgewandelt wird". Die vermögenspolitische Diskussion müsse langfristig auf die *direkte* Beteiligung der einzelnen Arbeitnehmer am Produktionskapital bei personaler Verfügbarkeit konzentriert werden. — Eine nicht geringe Rolle spielte auf der Vollversammlung auch die Frage der Anbahnung veränderter *Beziehungen zwischen dem Vatikan und der DDR*. Man stimmte wie die Deutsche Bischofskonferenz der Ernennung von Apostolischen Administrationen in Jurisdiktionsbezirken der DDR zu, die rechtlich noch zu Bistümern in der Bundesrepublik gehören. Ein deutlicher Protest wurde gegen die mögliche Absicht angemeldet, in Ost-Berlin eine Nuntiatur zu errichten. — Generalsekretär *Friedrich Kronenberg* gab bekannt, daß die Gründung eines Maximilian-Kolbe-Werkes im Gange sei. Dieses soll der Unterstützung bedürftiger Polen dienen, die während des Krieges Opfer des nationalsozialistischen Unrechtsregimes geworden sind. Anfang Mai soll eine Delegation polnischer Katholiken die Bundesrepublik besuchen. Im September ist ein Gegenbesuch einer Delegation des ZdK in Polen vorgesehen. Schon Anfang April war eine kleinere Gruppe aus dem ZdK zu Besuch in Polen.

Heftige publizistische Attacken zwischen Albanien und dem Vatikan folgten auf die von Radio Vatikan verbreitete Meldung, in Albanien sei ein Priester hingerichtet worden, weil man ihn bei der heimlichen Taufe eines Kindes überrascht habe. Radio Vatikan hatte in seiner Nachrichtensendung vom 28. März erstmals von der Erschießung des siebzigjährigen früheren Pfarrers von Tirana, *Shtjefen Kurti*, berichtet und diesen Vorgang als „so schwerwiegend und erschütternd" bezeichnet, „daß man es kaum glauben" könne. Nach den vorliegenden Informationen hatte der Priester als Insasse des Arbeitslagers von Lushnje südlich von Tirana auf Wunsch der Mutter in größter Heimlichkeit ein Kind getauft. Dennoch wurde dieser Vorgang beobachtet und angezeigt. Der Priester wurde zum Tode verurteilt und erschossen. Mittlerweile bestätigte das albanische Parteiorgan „Zeri i Populit" die Hinrichtung Kurtis. Jedoch bezeichnete es ihn als „Banditen, Spion und Wegelagerer", der seine „verdiente Strafe" gefunden habe. Gleichzeitig bezichtigte die Zeitung den Vatikan einer „Verleumdungskampagne" sowie der Vorbereitung eines Umsturzes in Albanien gemeinsam mit den „amerikanischen und britischen Imperialisten". „Agenten der katholischen Kirche" hätten geheime Waffenverstecke und Spionagezentralen angelegt und „Revisionistenbanden" aufgestellt. Interessanterweise hatte der albanische Rundfunk zuvor bei einer kurzen Meldung über den „Fall Kurti" keineswegs Spionage oder Wegelagerei als Grund für die Erschießung vorgeschoben, sondern offen die Spendung der Taufe als Delikt angeführt. Der Sender regte sich darüber auf, daß heutzutage, da die Religion in Albanien doch ausgerottet sei (1967 hatte sich Albanien offiziell als erstes atheistisches Land der Welt bezeichnet), immer noch solche „Erscheinungen von Aberglauben" vorkommen können. Das *offizielle Verbot jeglicher Religionsausübung* hat zwar zur Schließung oder Zerstörung sämtlicher Kirchen, Moscheen und Klöster geführt, doch gab es in den vergangenen Jahren verschiedentliche Hinweise in der Presse oder bei Parteiveranstaltungen, daß die groß angelegte Ausrottungskampagne wohl doch nicht überall zu dem erwarteten Erfolg geführt hatte. Insgeheim lebt die Religion noch an vielen Stellen des Landes weiter. Am 22. Dezember 1972 hatte Papst *Paul VI.* erstmals Albanien namentlich erwähnt und auf die Misere der dortigen Katholiken hingewiesen. Im Zusammenhang mit dem Bekanntwerden der Erschießung und mit der Meldung über ein Lebenszeichen des 1956 als tot deklarierten Bischofs *Bernardin Shlaku* scheint der Vatikan seine Zurückhaltung in der Berichterstattung über die Vorfälle in Albanien aufgegeben zu haben. Nach Angaben von Radio Vatikan wurden seit Kriegsende 60 von 120 albanischen Geistlichen getötet. Seit der Bekanntgabe dieser Daten hat Albanien die Attacken gegen den Vatikan und die katholische Kirche noch gesteigert.

Der Erzbischof von Durban in Südafrika äußerte sich in einem Interview ausführlich zu Fragen der Apartheid. Der 57jährige, in Kapstadt geborene und seit 1951 in Durban residierende Bischof *Denis Hurley* O. M. I. wurde von Pater *Alfred Hubenig O. M. I.* befragt, u. zwar für die afrikanische katholische Nachrichtenagentur DIA und für den O. M. I.-Nachrichtendienst (wiedergegeben auch in Auszügen in ICI, 15. 4. 73 und im Wortlaut in Fides, 28. 3. 73). Bischof Durban war bereits vor einiger Zeit mit *kritischen Äußerungen über die politische Praxis* in Südafrika hervorgetreten. Auch zu Beginn des Interviews bestätigte er noch einmal, daß ihm konkrete Fälle systematischer Bespitzelung der Kirche durch die südafrikanische Regierung bekannt seien und daß die zwangsweise Umsiedlung der Schwarzen in primitive Gegenden ein großes Unrecht sei. Er bezeichnete es als ein „ungeheures Mißverhältnis", daß weniger als 20 % der Bevölkerung (die Weißen) 87 % des Landes für sich beanspruchen und der Mehrheit der Schwarzen nur ganze 13 % der Fläche zugestehen. Die *Folgen der Umsiedlung* nannte er „tragisch". Es sei bedauerlich, daß „wir von der Kirche *Cosmas Desmond* nicht mehr gestützt haben, daß wir uns nicht hinter ihn gestellt haben, wie wir es hätten tun sollen". Dieser Hinweis galt dem jetzt in Johannesburg unter Hausarrest stehenden englischen Franziskaner, der bereits vor längerer Zeit in seinem Buch „The Discarded People" die Tatsachen und Folgen der Bevölkerungsverschiebung klar dargelegt hatte. Zu der ungleichmäßigen Entlohnung je nach Hautfarbe sagte der Bischof u. a., es sei dies einer „von den dunklen Punkten auf unserer sozialen Szene, und ich fürchte, wir müssen eingestehen, daß alle Weißen schuld daran sind, Kirchenleute nicht weniger als andere." Die Kirche müsse gerade auf diesem Gebiet alles nur Mögliche tun, erst dann könne sie mit einer wirklichen Kampagne für Gerechtigkeit beginnen. Auf die Unterstützung der afrikanischen Befreiungsbewegung durch den Weltrat der Kirchen angesprochen, meinte Bischof Hurley, durch Förderung der Gewalt in Südafrika würde man die Lage heute nur verschlimmern, „besonders jetzt, wo das Gewissen aller Kirchen in Südafrika allmählich erwacht". Im übrigen lasse sich gegenwärtig ein großer *Gesinnungswandel in der englischsprachigen Presse* des Landes feststellen (fast

schon eine „Kreuzzugspresse", „die für Gerechtigkeit und mehr Gleichheit eintritt"). Dieses Phänomen sollte unterstützt und nicht durch Unterstützung von Gewalt von außen entmutigt werden. Das große Echo auf das im Februar 1972 veröffentlichte Hirtenschreiben „Aufruf an das Gewissen" führt der Bischof auf die Teamarbeit von Priestern und Laien zurück. Dadurch war es „weniger theologisch, mehr existentiell" und realitätsbezogener. Als Zukunftsperspektiven nannte er zwei Möglichkeiten: entweder geordnete soziale und politische Evolution (falls das Land in den kommenden 25 Jahren von Freiheitskämpfern „verschont" bleibt) oder Krieg und damit eine schlechte Basis für eine „geregelte Entwicklung". Den Kirchen aber legte er dringend nahe, auch im Hinblick auf Auseinandersetzungen mit dem Staat unbeirrt den Weg der Förderung von Gerechtigkeit und Gleichheit fortzusetzen.

Meldungen über eine verschärfte Christenverfolgung in Nepal wurden kürzlich zumindest teilweise dementiert. Die „Neue Zürcher Zeitung" nannte am 4. April die Anfang März u. a. in der französischen katholischen Tageszeitung „La Croix" und im Informationsdienst der Evangelischen Allianz (Wetzlar) verbreiteten Darstellungen „teilweise unrichtig". Die NZZ wies darauf hin, daß in Nepal seit 1962 kein neues Gesetz über die Religionsfreiheit erlassen worden sei. „La Croix" dagegen hatte behauptet, aufgrund soeben *verschärfter Strafbestimmungen* in dem kleinen Himalaya-Königreich seien bereits Dutzende von Nepalesen wegen ihrer Konversion zum Christentum eingekerkert worden. Den Meldungen der NZZ zufolge fand sogar kürzlich im Parlament des Königreiches eine Debatte über die derzeitig gültigen Religionsgesetze statt, bei der eine *Liberalisierung* angedeutet wurde. Noch ist der Artikel der nepalesischen Verfassung in Kraft, wonach zwar jede Person ihre „ererbte Religion" frei ausüben kann, es jedoch niemandem erlaubt ist, Bekehrungen vorzunehmen. 1963 war dieser Artikel dahingehend präzisiert worden, daß „niemand das Christentum, den Islam oder irgendeine andere Religion propagieren und so die traditionelle Religion der hinduistischen Gemeinschaft Nepals zerstören" dürfe. Die NZZ verwies nun darauf, daß diese gesetzlichen Normen „höchst selten" auch wirklich angewandt würden. Während Missionierung und Konversion „theoretisch" verboten seien, ist die „freie Religionsausübung" legal. Deshalb können verschiedene christliche Gemeinden regelmäßig frei zugängliche Gottesdienste abhalten. Im übrigen nennt die NZZ die Zahl von 4000 Nepalesen, die in den vergangenen 20 Jahren trotz Verbotes konvertiert seien, ohne daß rechtliche Sanktionen gegen sie ergriffen wurden. In einem von dem Schweizer Arzt *P. Jaeggi* geleiteten Missionshospital finden nach dem Bericht täglich Morgenandachten statt, ohne daß es jemals zu Schwierigkeiten gekommen sei. Allerdings räumt auch die NZZ ein, daß in letzter Zeit eine Reihe *nepalesischer Christen unter noch ungeklärten Umständen verhaftet* worden seien. Derzeit sind weder der Grund noch das Ausmaß dieser Verhaftungen bekannt. Eine neue Gesetzgebung ist aber auf keinen Fall Grundlage dieser Entwicklung. Seit 1951 leiten amerikanische Jesuiten einige Schulen in Nepal. Es ist ihnen nicht erlaubt, katholischen Religionsunterricht zu erteilen. Protestantische Missionare sind schon seit einigen Jahren nicht mehr im Lande tätig.

Bücher

KLAUS HOLLMANN, **Existenz und Glaube.** Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie. Verlag Bonifatius-Druck Paderborn 1972. 360 S., 28.— DM.

Vom Johann Adam Möhler-Institut herausgegeben, von Prof. L. Scheffczyk inspiriert, zeigt die Arbeit von Hollmann einen bedeutenden Abschnitt katholischer Theologiegeschichte: die Auseinandersetzung mit der Exegese und den existentialen Prämissen Bultmanns und fast ihre Rezeption. Mancher wird sagen, es sei eine Krankheitsgeschichte. Die Einseitigkeit der gründlichen Studie ist ihre Stärke wie ihre Schwäche. Bultmann wird isoliert und seine inzwischen erfolgte exegetische wie systematische Überwindung durch die evangelische Theologie außer acht gelassen (vgl. die Literatur bei *J. Moltmann* „Der gekreuzigte Gott" S. 80). So wird das ökumenische Gespräch auf eine historische Phase fixiert. Ohne diese Beschränkung wäre wiederum der Einfluß Bultmanns kaum so klar thematisiert worden. Nach der Darstellung der wesentlichen Aspekte der Theologie Bultmanns folgt die anfangs ablehnende Stellungnahme der katholischen Exegese, anschließend die der Fundamentaltheologie zur Anthropozentrik Bultmanns von vorsichtiger Kritik zur allmählichen Annahme der „Geschichtlichkeit". Teil IV bringt den theologischen Ertrag der Auseinandersetzung mit weitgehender Annahme der Hermeneutik Bultmanns. Hollmann macht die Abweichungen und Grenzen für eine Rezeption durch die katholische Theologie sehr deutlich (z. B. S. 215 f.). Ambivalent erscheint Teil V „Möglichkeiten und Grenzen der Rezeption Bultmanns". Zwar ist erkannt, daß bei Bultmann durch den Verlust der Leiblichkeit im Existenzbegriff und bei der Isolierung des einzelnen „der christliche Glaube nicht unversehrt aus dieser Neuinterpretation hervorgegangen ist" (S. 244 f.). Aber der Verfasser scheint, gestützt auf K. Rahner, eine weitere Wendung der katholischen Theologie zum anthropologischen Ansatz und damit eine volle Übereinstimmung mit Bultmann für möglich zu halten. Das dürfte nach Einbeziehung der sozialkritischen Komponente des AT wie des NT in die neueste ökumenische Diskussion eine schiefe Sicht sein. Trotz dieser Einschränkung bleibt diese Durchleuchtung unentbehrlich.

JOSEF HAINZ, **Ekklesia — Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung.** Münchener Universitätsschriften. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1972. 400 S., kart. 64.— DM.

Die im katholischen Bereich erste bahnbrechende Untersuchung trifft in die Aktualität der ekklesiologischen Diskussion um die Neuentdeckung der Mannigfaltigkeit urkirchlicher Ämter. Mit *Piet Fransen* in „Concilium" (12/72) muß man zu dieser Arbeit sagen, daß sie von der Last dogmatischer Fixierungen befreit, um die Ämterlehre neu zu überdenken. Hainz hat nur die sicher paulinischen Briefe einbezogen und die Ansätze paulinischer Gemeindetheologie und Gemeindeordnung aus der verschiedenen pastoralen Situation im 1. Thessalonicherbrief, in den Briefen an die Korinther, an die Galater und Römer erklärt. Ein zweiter Teil gibt die paulinischen Gedanken in systematischer Ordnung: Grundlage die apostolische Vollmacht, wechselseitige Abhängigkeit von Apostel und Gemeinde, die Frage der Ämternachfolge und die Bedeutung des Heiligen Geistes samt der Charismata für den Aufbau der Gemeinden. Die „Verfassung" bleibt frei von Jurisdismus, der Gehorsam ist nicht erzwingbar. Kirche bleibt immer das Ereignis der Versammlung mit der Gnadengabe des Leibes Christi. Eine gesamtkirchliche Autorität — in Jerusalem — wird anerkannt, ohne daß sie schon zu zentralistischen Funktionen führt. Paulus kennt vor allem Einzelgemeinden. Der universale Ekklesia-Begriff bleibt im Hintergrund, doch er hat sich bereits in den nachpaulinischen Briefen derart durchgesetzt, daß die paulinische Ekklesiologie „nur ein Zwischenspiel" geblieben ist und seine Lehre von den Charismata verkümmerte. Prof. *Joseph Blank* hat mit Recht die souveräne Studie als bedeutsam bezeichnet sowohl gegenüber traditionellen wie auch gegenüber modischen Auffassungen zur urkirchlichen Ämterlehre. Man sollte die Untersuchung zusammen mit dem Sonderheft des „Concilium" (12/72) über „die Ämter in der Kirche" studieren.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

DUCHROW, Ulrich. **Die ganzheitlichen Nöte des Menschen, die Heilsmacht des Evangeliums und der Partikularismus kirchlicher Institutionen.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 17 Heft 2 (März 1973) S. 65—74.

Diese „Reflexionen zum systematischen und institutionellen Ort der Studienarbeit des Lutherischen Weltbundes" folgen Anregungen aus Ländern der Dritten Welt, die das Fehlen von Missionsgeldern zugunsten des Entwicklungsdienstes beklagen. In kritischer Haltung zur lutherischen Zwei-Reiche-Lehre schildert der Verfasser die mangelnde Integration von Ökumenischem Rat und Lutherischem Weltbund beim Heilen der Nöte in Entwicklungsländern und fordert eine an der Konkretheit der ganzheitlichen Nöte auszurichtende wirklich lutherische Ekklesiologie, die nicht eine im weiteren Sinne „politische" Verantwortung in dogmatischer Befangenheit ausklammert. Die Arbeit für die Befreiung aus falschen Bindungen, also die politisch-diakonische Dimension, käme bei der lutherischen Studienarbeit zu kurz. Der programmatische Aufsatz gibt Einblick in die innerökumenischen Probleme, von denen die „Leuenberger Konkordie" wenig ahnen läßt.

LAURENTIN, René. **Das Petrus-Fundament in der gegenwärtigen Unsicherheit.** In: Concilium Jhg. 9 Heft 3 (März 1973) S. 209—218.

Ein Heft über Fragen des Primats und der Unfehlbarkeit unter dem Titel „Wahrheit und Gewißheit" mit ungewöhnlich wertvollen Beiträgen von *Y. Congar* OP, mit einem kirchengeschichtlichen Überblick „Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche" (S. 156—163), von *J. Blank* „Neutestamentliche Petrus-Typologie und Petrusamt" (S. 173 bis 179) mit hermeneutischer Präzisierung des wirklichen und des ideologischen Petrus, sowie von *E. Schillebeeckx* „Das Problem der Amtsunfehlbarkeit" (S. 198—209) in kritischer Auseinandersetzung mit *H. Küng*, der zum Schluß zu Wort kommt. *Laurentin* bietet dazu eine praktische verwertbare pastorale Darstellung des Petrusamtes, das seit dem Vaticanum I bis zu Pius XII. mit der Dogmatisierung der Himmelfahrt Marias eine „verwegene Übersteigerung" erfahren habe. Laurentin baut die ideologischen Konsequenzen der Theologie wie der Volksfrömmigkeit ab, wobei er eine ähnliche geschichtliche Rückschau gibt wie Congar, nun aber anstelle der „kompromittierenden Überbewertung" des Petrusamtes die ihm zukommende bescheidene Darstellung setzt, um der Befreiung des Glaubens zu dienen.

SCHILLERS, Norbert. **Warum stagniert die Ökumene?** In: Una Sancta Jhg. 28 Heft 1 (1973) S. 37—49.

Der auf der Ökumenischen Konferenz Bayern in Freising im Februar 1973 gehaltene Vortrag durchdenkt die derzeitige ökumenische Arbeit der zerstreuten Ökumenischen Institute, Zentren und Zirkel und gelangt an der Existenz des ÖRK in Genf vorbei zu dem Ergebnis, daß „ein neues ökumenisches Institut für Hermeneutik" die unklare Situation meistern müsse, mit Vorschlägen für seine Organisation und Arbeitsweise, doch ohne überzeugend zu wirken, daß dieses Superinstitut die sog. Stagnation werde beheben können. Dennoch sind viele Beobachtungen und Anregungen bedenkenswert. — Im gleichen Heft gibt der Schriftleiter der „Una Sancta", P. Gerhard *Voss* OSB, eine wertvolle Kritik: „Die neue deutsche Einheitsübersetzung des Neuen Testaments" (S. 73—83) mit zahlreichen guten Beispielen, wie manche der verdeutschten Begriffe den Sinn des Urtextes verdunkeln und wie dem abzuhelfen ist. Er meint, es müsse einer Intellektualisierung des Wortes Gottes widerstanden und der vergessenen Erfahrung des Herzens Rechnung getragen werden. Seine Erläuterungen sind so sorgfältig durchdacht, daß man ihnen Erfolg wünschen möchte. Bei einer Überprüfung der Einheitsübersetzung sollten sie unbedingt herangezogen werden.

Kultur und Gesellschaft

WEINSTEIN, Michael A. **New Ways and Old to Talk About Politics.** In: The Review of Politics. Vol. 35 Nr. 1 (Januar 1973) S. 41—60.

Dieses engagierte Plädoyer für eine Neubesinnung der Politischen Wissenschaft ist in erster Linie gegen die heute übliche Wissenschaftsmethode dieses jungen universitären Zweiges gerichtet. In einer sehr detaillierten Argumentation macht Weinstein klar, daß die bisher übliche Konzentration der Politischen Wissenschaft auf das Individuum, die Gruppe und den Staat nicht mehr ausreicht zur Deutung weltweiter Phänomene im politischen Bereich. Die gesamte menschliche Handlungsweise mit den „Projekt-Objekt-Beziehungen" müsse viel mehr berücksichtigt werden. Die menschliche Dimension und die öffentlichen Vorgänge sollten mehr im Mittelpunkt stehen als überkommene Vorstellungen von idealen Staatsmodellen. Im Vordergrund sollten die Entscheidungen, die integrierten Prozesse stehen, die Abstraktion

könne daraus folgern — und nicht umgekehrt. Nur die ausgesprochene und praktische Anerkennung der heutigen chrakteristischen Gegebenheiten von Strukturen und Problemen können die Politische Wissenschaft nach Meinung des Autors davor bewahren, weiterhin theoretische Luftschlösser zu bauen.

WÖSSNER, Jakobus. **Evaluation und Gesamtschule.** In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik Jhg. 49 Heft 1 (1973) S. 1—14.

Wössner, Professor für Soziologie und Sozialphilosophie an der Universität Linz, prüft an Hand sog. Evaluationstheorie, die die Selbstbewertung des Menschen (des Jugendlichen, des Schülers) durch Vergleich mit Bezugspersonen und Gruppen seiner Umwelt meint, die Vor- und Nachteile der Gesamtschule für die Überwindung schichtgebundener Bildungsselektion. Er meint im Ergebnis, es gebe „vorerst keinen Grund, anzunehmen, daß in einer Gesamtschule, die sich in einer geschichteten Gesellschaft befindet, die Evaluation schicht*unspezifisch* verläuft". Die durch Eltern und Herkunft bedingte Selbsteinschätzung des Schülers dürfte dieselbe bleiben. Auch vom Lehrer sei nicht zu vermuten, daß er nicht auch in der Gesamtschule von spezifischen Mittelschichtsnormen geleitet werde. Doch biete die Gesamtschule den Vorteil größerer Individualisierung durch die Fächerwahl und durch Leistungskurse.

Personen und Ereignisse

Kardinal *Joseph Höffner*, der Erzbischof von Köln, ist von der Deutschen Bischofskonferenz zum Vorsitzenden des Hilfswerks „Misereor" berufen worden. Er ist auch in dieser Eigenschaft Nachfolger seines Vorgängers in Köln, Kardinal *Frings*.

Der Bundesminister für Ernährung und Landwirtschaft, *Josef Ertl* (F.D.P.), hat sich im Pressedienst seiner Partei gegen den Plan der Einführung der Fristenregelung im Abtreibungsstrafrecht durch die Fraktionen der SPD und FDP ausgesprochen. Er halte, so erklärte der Minister, eine Reform des § 218 für notwendig, doch müsse die Verantwortung in den Händen von Ärzten liegen. Der Minister bat die Öffentlichkeit um Verständnis für diese seine persönliche Haltung. Ein liberaler Politiker müsse seine Meinung auch im Gegensatz zu anderen Meinungen in der Partei vertreten können.

Am 12. April 1973 sind dem Bischof von Leitmeritz, *Stephan Trochta*, der anläßlich des Konsistoriums von 1969 zum Kardinal „in pectore" ernannt worden war, dessen Ernennung aber erst anläßlich des Konsistoriums vom 5. März 1973 öffentlich bekannt gegeben wurde, von Paul VI. die Kardinalsinsignien überreicht worden. Bei dieser Gelegenheit erinnerte der Papst auch nochmals an die Ernennung der vier neuen tschechischen und slowakischen Bischöfe im Februar 1973. Er bezeichnete die Ernennung „als ersten Schritt bei dem in Gang befindlichen Normalisierungsprozeß der Situation der Kirche und der Leitung ihrer Bistümer in der ČSSR". An der Zeremonie hat auch ein Vertreter der Botschaft der ČSSR in Italien teilgenommen.

Der im Januar 1971 zum Tode verurteilte und später zu lebenslanger Haft begnadigte Bischof von Nkongsamba in Kamerun, *Albert Ndongmo*, hat jetzt sein Rücktrittsgesuch eingereicht. Papst Paul VI. nahm das Gesuch des 47jährigen Bischofs an, der damals wegen angeblicher Beteiligung an der Vorbereitung eines Staatsstreiches verurteilt worden war. Beobachter werten die Annahme des Rücktrittsgesuches als eine Gegenleistung des Vatikans für die Entlassung Ndongmos aus dem Gefängnis.

Vor dem Namibia-Rat der Vereinten Nationen forderte der anglikanische Bischof von Damaraland, *Colin O'Brien Winter*, die Ablehnung aller Gespräche mit Südafrika über Namibia. Der von den südafrikanischen Behörden ausgewiesene Bischof vertrat die Meinung, ein Dialog mit Ministerpräsident *Vorster* über die Zukunft Namibias sei nicht möglich.

Erstmals in den USA veröffentlichte ein Bischof Richtlinien für bestimmte Fälle, in denen Nichtkatholiken in seiner Diözese die Kommunion in römisch-katholischen Kirchen empfangen können. Bischof *George A. Hammes* aus Superior/Wisc. nannte in einem Hirtenbrief u. a. die Fälle, daß jemand im Krankenhaus liegt, an der Beerdigung, Hochzeit, Erstkommunion oder Taufe bei Verwandten oder innerhalb der Mischehe teilnimmt. Diese Veröffentlichung hat in den USA einiges Aufsehen erregt und wird wahrscheinlich noch längere Zeit verschiedene kirchliche Gremien beschäftigen.

Aus der zentralafrikanischen Republik Gabun wurden die beiden französischen Spiritaner *Paul Jehel* und *Joseph Koerder* sowie der protestantische Theologe *Jean-Pierre Pourre* ausgewiesen. Diese Ausweisung erfolgte aufgrund einer persönlichen Entscheidung des Präsidenten von Gabun, *Albert Bongo*, der den Geistlichen „Einmischung in die politischen Angelegenheiten" des Landes vorwarf.

Die katholische Nonne *Claire Bernes* der Kongregation der Schwestern vom Hl. Vinzenz von Paul wurde als erste Nicht-Jüdin Ehrenbürgerin der Stadt Jerusalem. Die in Algerien geborene Französin, die heute älter als 70 Jahre ist, arbeitete u. a. 4 Jahre in Ägypten, 18 Jahre in Italien und die letzten 20 Jahre in Israel. Dort kümmerte sie sich in erster Linie um Waisenkinder sowie geistig und körperlich behinderte Kinder — ohne Rücksicht darauf, ob sie christlicher, jüdischer oder arabischer Herkunft waren.

Der Steyler Missionar *Josef Marx*, der in der alten Jesuitenreduktion San Ignacio in der argentinischen Provinz Misiones arbeitet, hat Kontakt zu drei Guarani-Indianergruppen aufnehmen können, die bisher noch keinerlei Berührung mit der Außenwelt hatten. Dabei stellte er fest, daß sie eine mündliche Überlieferung des Evangeliums als „religiöses Eigentum" besitzen, die mit Sicherheit auf die Zeit des Jesuitenstaates in Misiones im 18. Jahrhundert zurückgeht.

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

Heft 6
27. Jahrgang
Juni 1973

Wir müssen lernen, wieder besser von Gott zu reden. Dies ist neben dem Gebet, das dazu gehört, gegenwärtig das Problem Nummer eins. *Kardinal Marty*

Angst vor dem Getto?

Vor wenigen Wochen erschien bei Kösel (München) unter dem Titel „Marsch ins Getto?" ein schmaler Sammelband zur Gegenwartssituation des deutschen Katholizismus. Den Sitz im Leben hat er in einem kurzen Artikel Karl Rahners in den „Stimmen der Zeit" (März 1972), in dem Rahner aus Anlaß des Untergangs von „Publik" den „geheimen Willen zu einem Marsch des deutschen Katholizismus ins Getto" signalisierte. Herausgegeben von zwei namhaften Theologen verschiedener Generation *(Karl Lehmann* und *Karl Rahner)*, beeindruckt der Band über den „Weg der Katholiken in der Bundesrepublik" (Untertitel) einmal durch die Vielfalt von Autoren. Unter dem Dutzend Mitarbeitern, die die Herausgeber für dieses Thema gewonnen haben, finden sich die verschiedensten Lebens- und Wirkungsbereiche in Kirche und Gesellschaft repräsentiert. Die Liste reicht vom Gemeindekaplan *(Ernst Engelke)* und dem Studenten/Assistenten *(Franz Hamburger)* bis zum Rundfunkjournalisten *(Joseph Othmar Zöller)*, bis zur langjährigen Vizepräsidentin des ZdK *(Marianne Dirks)*, bis zum ehemaligen Sekretär der Bischofskonferenz (Prof. *Karl Forster*) und zum bayrischen Kultusminister (Prof. *Hans Maier)*. Auf einen gemeinsamen Nenner ist diese Vielfalt nicht zu bringen, es sei denn, man berücksichtigt, daß alle Beitragenden mit Ausnahme eines Kirchenrechtlers *(Horst Herrmann)* und eines Universalhistorikers (Prof. *Oskar Köhler*) Mitglieder der Gemeinsamen Synode sind und mehrere von ihnen in der Synode und in deren Kommissionen eine führende Stellung einnehmen.

Spiegel einer durchgehenden Erfahrung

Das Bändchen besticht aber auch durch die Vielzahl der Gesichtspunkte, und dies hängt wiederum mit den unterschiedlichen Blickwinkeln und Gesichtskreisen der Autoren zusammen. Denn die Frage, ob die Kirche in der Bundesrepublik oder der Katholizismus als die jeweilige sozio-kulturelle Ausprägung ihrer Institutionen und ihres Wirkens auf dem Weg in ein Getto ist, stellt sich für den Gemeindegeistlichen anders dar als für den aktiven Politiker oder den Leiter einer Kultusbürokratie, für den Historiker anders als für den theoriebeflissenen Soziologen, für den Kenner des Verbandskatholizismus wieder anders als im Erlebnisfeld einer Pfarrgemeinde. Dennoch ergeben sich von der psycho-sozialen Struktur einer Gemeinde bis zu dem gesellschaftlich verzweigteren und institutionell differenzierteren Großgebilde Katholizismus handfeste Analogien. Wenn Engelke einer „durchschnittlichen" Pfarrgemeinde den Vorwurf macht, sie geriere sich als „geschlossene Gesellschaft", in der „man" immer unter sich ist und in der alle Bemühungen um Angebote für breitere Kreise immer wieder zur Erkenntnis führen, „trotz großen Werbeaufwandes kommen hierzu nur die ganz treuen Gottesdienstbesucher", so wird dies von Frau Dirks im Blick auf den Verbandskatholizismus bestätigt. Die Tendenz der Verbände ist unverkennbar, sich nach außen abzuschließen und nach innen gleichsam sich als Selbstzweck zu erklären. Auf allen Ebenen, überall wo sich Katholizismus verkörpert, zeigt sich eine durchgehende Erfahrung: Es besteht der Eindruck, daß nicht nur der Einfluß kirchlicher Verkündigung und gesellschaftlicher Diakonie (bis hin zur Formulierung und Umsetzung sozialethischer Grunddaten) auf die Gesamtgesellschaft und ihre *vitalen* Leitbilder geringer wird, sondern daß parallel dazu das Kommunikationsnetz zwischen Kirche und Gesamtgesellschaft immer mehr Störungen aufweist. Man begegnet nicht nur in den Pfarreien immer wieder den seit jeher Bekannten, eine Blutauffrischung ist auch in den Spitzengremien des Katholizismus und innerhalb der kirchlichen Beraterstrukturen, wo auch das institutionalisierte Gespräch mit der — vereinfacht ausgedrückt — „ungläubigen Umwelt" stattfinden müßte, bisher nicht erfolgt, und bei Wahlen und selbst bei der Besetzung kirchlicher Planstellen bleibt der Kreis der Kandidaten und möglichen Anwärter in der Regel eng.

Bliebe man im Umkreis solcher Analogien, dann wäre die Frage, ob sich die deutschen Katholiken auf dem Weg ins Getto befinden, ob sie darin gar ihre Rettung sehen und aus Fluchtbedürfnis dort ihre Zuflucht suchen, ohne viel theoretische Umschweife und historische Betrachtungen über den Katholizismus des 19. Jahrhunderts beantwortet: Die Katholiken sind nicht nur *auf dem Weg* ins Getto, sie haben sich seit langem *im* Getto eingerichtet, Ausbruchsversuche der gesamten Kirche (etwa im Gefolge des Konzils) oder einzelner Minderheiten haben auf Dauer daran nichts geändert, das Getto wird jetzt nur noch enger und zugleich das Leben innerhalb der Umzäunung Kirche ärmlicher, die Kommunikationsfähigkeit „nach außen" im Maße der Einbuße an politisch-gesellschaftlichem Einfluß geringer. Man kann sich, wenn man sich dafür entschieden hat, dieses Ergebnis noch durch die Hinweise Franz Hamburgers auf die „Diskrepanz der Wertsysteme" zwischen den kirchlichen gebundenen Christen und den geltenden Leitbildern bei den „erneuernden" Kräften in der Gesellschaft, wie sie die großen Synodenumfragen zutage gefördert haben, bestätigen lassen und dann das Fazit ziehen: Das kirchliche Leben ist geprägt von der Mentalität eines „Typs", dessen Gettomentalität man vor allem daran ablesen kann, daß er in der Kirche durch „rituelle Sicherung" vornehmlich eine „seelische Heimat" sucht und daß er vor allem im Gegensatz steht zu allen „emanzipatorischen" Werten und Bestrebungen.

„Neue Gemengelage"?

Aber ganz so einfach läßt sich die Frage im Titel wohl doch nicht beantworten. Da gilt nicht nur das unbestrittene Grundergebnis der Synodenumfragen, daß der größere Teil der Katholiken ein möglichst offenes Verhältnis zur Gesellschaft wünscht, für Reformansätze zu gewinnen ist und gerade deswegen in ein Spannungsverhältnis zum kirchlichen Wertsystem gerät, das vornehmlich von dem von Hamburger apostrophierten Typ getragen wird. Karl Forster kann mit einigem Grund darauf verweisen, „daß sich gegenwärtig in weiten Kreisen der katholischen Bevölkerung volkskirchliche Elemente als viel tragfähiger erweisen, als man das oft gerne annehmen möchte". Die Frage ist freilich, ob innerhalb dieser volkskirchlichen Elemente die Kommunikation so stark ist, daß der Wille zu gesellschaftlicher Gestaltung für die ganze Kirche in Anspruch genommen werden kann, oder ob es sich hier nicht um Gruppen handelt, deren Wertvorstellungen und deren Beziehungen zu den Kernbereichen kirchlichen Lebens so weit auseinanderklaffen, daß sie nicht einfach unter einen „katholischen" Hut gebracht werden können. Es gibt, insofern dürfte Hamburger ein Stück weit recht haben, nicht nur (oder nicht so sehr) eine Absonderung *des* Katholischen, sondern eine wenigstens ebenso starke Absonderung *innerhalb* des Katholischen.

Dennoch kann man auch von anderen Gesichtspunkten her argumentieren. So stellt nicht nur Karl Forster fest: „Die Erwartungen der kirchentreuen und zum beträchtlichen Teil auch der kirchenfernen Katholiken zielen nicht auf eine zur gesellschaftlichen und politischen Bedeutungslosigkeit absinkende Kirche." Für Hans Maier findet, so der Titel seines Beitrags, ein Marsch ins Getto „nicht statt". Für ihn, so liest man jedenfalls zu Beginn, ist die Rede von der Gettosehnsucht, die nach ihm Josef Othmar Zöller anhand der gegenwärtigen „katholischen" Misere in Publizistik und Literatur nachdrücklich konstatiert, eine „schwarze Legende", die gut erfunden ist und bei Leichtgläubigen und Wohlmeinenden ihre große Wirkung tut. Aber das Gegenteil sei der Fall. Maier sieht Getto-Ausbrüche des Katholizismus von großer Tragweite. Zum Beispiel im Bereich des *Politischen:* Dies sei schon geschehen mit der Gründung der Unionsparteien, wobei man sogar im Gegensatz zu den Evangelischen auf einen eigenen Arbeitskreis innerhalb der CDU verzichtet habe. Und im Gegensatz zu Frau Dirks, die eine „Wiederkehr der Identifizierung zwischen der Kirche und der Partei" fürchtet, „die ihren christlichen Namen weiterführt, obwohl sie nichts anderes ist als eine respektable Partei unter anderen respektablen Parteien", sieht Maier in der Tatsache, „daß sich die katholischen Wählerstimmen in einem langsamen Prozeß allmählich proportional auf den gesamten Parteienfächer verteilt haben", einen Getto-Ausbruch, „dessen Größenordnung und Wirkungen noch kaum absehbar sind". Ähnlich urteilt Maier über den *„sozialen"* Katholizismus. Die alte Geschlossenheit katholischer Soziallehre sei dahin, es gebe aber heute „kaum eine öffentlich diskutierte Frage in der Bundesrepublik, ob es sich um Eigentum, Mitbestimmung, Sozialhilfe oder Bildung handelt, in denen nicht Positionen der katholischen Soziallehre drinnen und draußen mitdiskutiert würden". Auch organisatorisch sei der Katholizismus über die alte Verbandswelt hinausgewachsen, und in Räten und synodalen Formen bahne sich „eine neue Gemengelage von Seelsorge und Weltsorge an, gewiß problematisch im einzelnen und nicht ausgereift in der Struktur, aber ganz sicher über die nach innen geschlossene Organisationswelt des 19. Jahrhunderts hinausführend".

Der Gettos gibt es viele

Die Frage ist nun: Wie sieht diese neue „Gemengelage" aus, überträgt man sie einmal vom nachkonziliaren innerkirchlichen Kommunikations- und Orientierungsrahmen auf das gesamte Wirken der Kirche und auf das Verhältnis von kirchlichem Leben und gesellschaftlicher Entwicklung? Wer trägt sie und was bewirkt sie? Hier lohnt es sich, den *Sprachgebrauch* vom Getto, der in dem Bändchen durch zahlreiche geschichtliche und gesellschaftliche Analogien verdeutlicht wird, noch etwas unter die Lupe zu nehmen. Wann sprechen wir mit Recht von kirchlichem,

katholischem Getto? Kann man beispielsweise, wenn man von den gesamtgesellschaftlichen Wirkungen und Verflechtungen des Katholizismus spricht, von der Gesamtlage der Kirche und ihrer Verkündigung absehen? Gilt es nicht auch zwischen nachkonziliarer Entwicklung in der Gesamtkirche und dann nochmals zwischen diesen nachkonziliaren Entwicklungen in Deutschland und den *übergreifenden* geschichtlichen Perspektiven, die speziell den deutschen Katholizismus kennzeichnen, zu unterscheiden? Und wie sieht es im Detail innerhalb dieser Perspektiven selbst aus?

Fangen wir bei der neuen Gemengelage an, wie sie sich kirchlich insgesamt darstellt, so erhalten wir dazu in den Thesen zum „Getto-Verdacht" des Mitherausgebers Karl Lehmann wohl die präziseste Auskunft. Hier gilt einmal die Grundthese, daß die Kirche insgesamt die „große Herausforderung", die das Konzil war, teilweise gar nicht erkannt und nicht angenommen hatte. Man hat das Konzil als Anstoß nicht weitergetragen, sondern ist bald dazu übergegangen, kirchliche Verlautbarungen und Diskussionen mit bloßen Konzilszitaten zu garnieren oder sich allein auf den „Geist" der Kirchenversammlung zu berufen. Dies führte einmal zur Konzentration auf innerkirchliche Fragen, unter Vernachlässigung der vitalen Kernfragen der religiösen Auseinandersetzung heute, wie Atheismus oder christliches Heilsverständnis, und zugleich zu einer Lähmung von Energien im gesellschaftspolitischen Bereich. Man könnte hinzufügen: trotz verstärkter Weltzuwendung. Und so entsteht einerseits eine übermäßige Konzentration auf die Institution Kirche selbst, die zugleich Abkapselung von den Grundfragen des Lebens und der Gesellschaft bedeutet, zum anderen jener aus dem „Geist" des Konzils recht *parteiisch* motivierte Eifer für emanzipatorische Trends. Deren Anhänger drängten sich sehr bald teils selbst an die Ränder der Kirche, teils wurden sie dorthin gedrängt. Sie sind heute auf jeden Fall in einem in sich nicht lebensfähigen „Getto der Emanzipation" gelandet, das gleichsam als abschreckendes Gegenbeispiel neben Maier auch andere Autoren des Bandes (Forster, Hemmerle, auch Lehmann) recht deutlich im Blick haben.

Doch sollten es sich die Warner vor einer solchen Variante der Abkapselung nicht zu leicht machen. Der Zustand der Kirche, und hier unterscheidet sich die Situation im deutschen Sprachraum nicht wesentlich von der in anderen westlichen Ländern, ist insgesamt wohl so zu beurteilen, daß wir kirchlicherseits uns insgesamt schwertun, Inhalte und Ziel unseres Handelns zu formulieren und gesamtgesellschaftlich verständlich umzusetzen. Diese oft beschworene kirchliche Sprachlosigkeit hemmt das Gemeinde- wie das Verbandsleben und hemmt natürlich auch (oder noch mehr) die Zirkulation kirchlicher Wertvorstellungen bzw. katholischer Grundüberzeugungen innerhalb des gesamten in sich pluralen, äußerst variablen und notwendig widersprüchlichen Wertsystems. Diese Sprachlosigkeit kommt nicht von ungefähr. Sie ist nicht allein Ergebnis einer ständig gegen konträre Strömungen in der Gesellschaft sich schützenden und absondernden Kirche mit großem Nachholbedarf, für dessen Befriedigung die kirchlichen Kräfte nicht reichen. Sie ist ganz einfach auch dadurch verursacht, daß uns Heutigen sich der Sinn für religiöse Tiefenstrukturen, da es an Anstößen im gesellschaftlichen und privaten Alltag mangelt, schwer erschließt. Angesichts dieses Grunddatums wird manches, was geschichtlich als Ausbruch oder Überwindung einer Gettohaltung erscheint, entweder in „säkularisierten" Formen weiterleben oder einfach versickern, was übrigbleibt, ist dann doch „Rest", „Getto". Das gleiche Grunddatum führt innerhalb der Kirche ebenfalls nicht zum erwarteten vitalen Pluralismus, sondern zu einer Vielzahl unter sich nicht mehr verbundener und nur abschnittweise in einzelne gesellschaftliche Sektoren hineinreichende Gettos. Die Entwicklung innerhalb der Studentenschaft, einschließlich der KDSE, dürfte ein gutes Beispiel dafür sein. Klaus Hemmerle ist recht zu geben: Es führen nicht nur viele Wege ins Getto, es sind bereits viele Gettos im Entstehen!

Führt ein Weg heraus?

Es sieht nun so aus, als ob diese Situation mit herkömmlichen Mitteln nicht zu überwinden wäre. Sie kann durch Ausbruchversuche, etwa im publizistischen Felde durch den Ruf nach einer neuen „Publik" oder gar nach einer „christlichen ‚Zeit'", nicht verändert, durch Wiedergewinn an gesellschaftlichem Einfluß nicht behoben werden. Was uns Kirchlichen heute not tut, ist deshalb vor allem zweierlei: Wir müssen die Tatsache, daß wir Diaspora sind, die Tatsache, daß die große Mehrheit nicht in einem engagierten Sinn gläubig ist und die vielen Christen auf sehr verschiedene Weise glauben, akzeptieren. Und wir müssen die notwendige geistige Offenheit, die Voraussetzung ist, daß *Diaspora* nicht zum *Getto* wird, dadurch zurückerobern, daß wir uns mit Vorrang auf die Grunddaten des Glaubens, die zugleich Grundfragen des Menschen sind, einlassen und diese Fragen in ihren Verflechtungen mit den herrschenden gesellschaftlichen Wertvorstellungen und Standards aufarbeiten. Damit würde auch die Rolle der Kirche als *Korrektiv* glaubwürdiger, und zugleich wäre das ein erster Schritt zu einem volleren Wirklichkeitsverständnis. Denn daran fehlt es: Gettos leben immer nur von einem Ausschnitt der Wirklichkeit, der für das Ganze genommen wird. Um es durch ein Beispiel zu verdeutlichen: In der Frage des Schwangerschaftsabbruchs, wo sich zweifellos christliche Grundüberzeugungen mit der Grundfrage nach dem Wert des Lebens mit gängigen Einschätzungen dieses Wertes überschneiden, haben wir katholischerseits bis in die Endphase der Auseinandersetzung hinein trotz Unterschei-

dung von Ethik und Recht fast rein binnenethisch argumentiert, ohne Voraus- und Zielsetzungen des Rechts voll einzubeziehen und damit zu einem überzeugenden rechtsethischen Ergebnis zu kommen. Wir haben uns kaum der Frage gestellt, welche Ausnahmen von strafrechtlicher Verfolgung bzw. Sanktionierung von der Natur und dem Ziel des Rechtes her für den Gesetzgeber ethisch vertretbar sein können. Damit leisteten wir der Fristenregelung Vorschub und bestärkten wir zugleich das Vorurteil, bei der Frage nach der Unantastbarkeit des Lebens handle es sich um ein gruppenethisches Sondergut der Christen bzw. gar nur der Katholiken. Nichts könnte besser das Getto-Dilemma illustrieren. Wir werden in Zukunft genügend Gelegenheit haben, diese bisher wenig zum Zuge gekommenen Seiten unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit zu prüfen. Der Katholikentag 1974 in Mönchengladbach mit dem Thema „Leben" könnte ein erster Anstoß dazu sein.

D. A. Seeber

Kirchliche Vorgänge

Was wird aus der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen?

Am 10. März dieses Jahres feierte die bisher eher ein Schattendasein führende und der Öffentlichkeit wenig bekannte „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland" ihr *25jähriges Bestehen.* Relevanter als das Jubiläum selber ist für diese Arbeitsgemeinschaft aber sicher die knapp eine Woche danach von der Deutschen Bischofskonferenz in ihrer Frühjahrssitzung erklärte „grundsätzliche" Bereitschaft, die *volle Mitgliedschaft der Katholischen Kirche* in diesem obersten Gremium der innerdeutschen multilateralen Ökumene zu beantragen. Dieser Schritt wurde von der Bischofskonferenz schon seit mehreren Jahren erwogen. Er soll aber auch jetzt, nachdem die grundsätzlichen Bedenken gegen eine volle Mitgliedschaft ausgeräumt sind, nicht ohne Bedingungen vollzogen werden. Der Beschluß der Bischofskonferenz sieht vor, daß die „aus dieser Entscheidung entstehenden Einzelfragen (Aufgabenstellung, Struktur, Finanzierung, Statut) zunächst in einer kleinen gemeinsamen Arbeitsgruppe von Theologen und Juristen geklärt werden sollen". Diese besteht aus fünf von der Bischofskonferenz benannten Sachverständigen, die mit fünf Vertretern der Arbeitsgemeinschaft die einzelnen Punkte besprechen werden. Aufgrund dieser *nur* grundsätzlichen Bereitschaft und der vorausgeschickten Arbeitsgruppe könnte man geneigt sein, von „Verzögerungstaktik" zu sprechen, was sich aber als unzutreffend erweist in Anbetracht der Problemfülle der im Beschluß der Bischofskonferenz angedeuteten Einzelfragen. Die Implikationen nämlich eines jeden der vier genannten Punkte (Aufgabenstellung, Struktur, Finanzierung, Statut) sind nur voll erfaßbar auf dem konkreten Hintergrund der bisherigen Geschichte und der gegenwärtigen Situation der Arbeitsgemeinschaft.

Die bisherige Rolle

Die Gründung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland erfolgte am 10. März 1948 durch den Rat der EKD gemeinsam mit den wichtigsten in der Bundesrepublik vertretenen Freikirchen und dem Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. In gewisser Analogie zu den aus der angelsächsischen Welt bekannten „nationalen Christenräten" sollte sie das Organ der multilateralen Ökumene — in der sich über die bilateralen Kontakte und Verhandlungen hinaus *alle* Kirchen treffen — in der Bundesrepublik sein und auf nationaler Ebene die Anliegen des Weltrates der Kirchen vertreten und verwirklichen. In ihrem Aufgabenkatalog hatte sich die Arbeitsgemeinschaft die Förderung ökumenischer Beziehungen, Klärung und Verständigung in theologischen Fragen, Beratung und Vermittlung bei Meinungsverschiedenheiten, Vertretung gemeinsamer Anliegen nach außen und in der Öffentlichkeit vorgenommen. Zweifelsohne ist es ihr auch in den vergangenen 25 Jahren gelungen, in all diesen Punkten einiges zu leisten. Die gemeinsamen Thesen zum Tauf- und Kirchenverständnis sowie die Stellungnahmen zu aktuellen politischen Fragen, wie Aufrüstung und Kriegsdienstverweigerung in den fünfziger Jahren, bezeugen es.

Aber gerade diese ökumenische Vorarbeit, die die Arbeitsgemeinschaft geleistet hat, und die Ansätze zu konkreten konzertierten Aktionen im Hinblick auf die öffentliche Darstellung und Aktivierung der vorhandenen Teileinheit im Glauben haben viele von der Arbeitsgemeinschaft mehr erhoffen lassen, als sie in der jüngsten Ver-

gangenheit und in der Gegenwart zu leisten vermocht hat. Gerade die Hoffnungen, die auf sie gesetzt worden sind, haben ihre *Schwächen* deutlich werden lassen.

Einmal hat die ökumenische Öffnung der Katholischen Kirche in und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil deutlicher als je gezeigt, daß Ökumene, vor allem multilaterale Ökumene, deren Ziel die Fülle des Christlichen, die volle „Katholizität" ist, ohne die Katholische Kirche weder anvisiert noch erreicht werden kann. Diese wachsende Einsicht stand in scharfem Kontrast zum *innerreformatorischen* Dasein der Arbeitsgemeinschaft, das auch durch die Mitgliedschaft der Alt-Katholischen Kirche kaum durchbrochen war. Genau gesehen, ging es dabei nicht nur um die Tatsache, daß die Katholische Kirche als solche bei möglichen gemeinsamen Aktionen nicht dabei war — seit 1969 entsendet sie ja zwei Vertreter mit dem Status von Gästen und Beobachtern —, sondern vielmehr darum, daß das ganze katholische Eigengut in Glauben und Frömmigkeit, aber vor allem das spezifisch katholische Ökumenismusverständnis nicht eingebracht wurden.

Mängel durch katholischen Beitritt zu beheben?

Eine zweite Schwäche der Arbeitsgemeinschaft war und ist zum Teil auch heute noch ihre „einsame Spitzenposition", von der aus der Kontakt zu den hauptsächlich in den letzten zehn Jahren entstandenen und immer wachsenden Aktivitäten an der „Basis" nicht zu gelingen scheint. Von Anbeginn waren sich die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft darüber einig, daß sie ein streng *kirchenamtliches* Gebilde konstituieren wollten, in dem ausschließlich die Kirchen und nicht etwa die einzelnen, in den Kirchen ökumenisch tätigen Gremien vertreten sein sollten.

Werden diese beiden *Mängel* der Arbeitsgemeinschaft nun ohne weiteres mit dem Beitritt der Katholischen Kirche behoben sein? Eines ist sicher: Die Voraussetzungen, um die Arbeitsgemeinschaft aus ihrem innerreformatorischen Dasein herauszuführen, sind nun geschaffen. In den viermal im Jahr stattfindenden Sitzungen werden fünf stimmberechtigte, von der Bischofskonferenz benannte katholische Vertreter anwesend sein und so ein reales Pendant zu der auch mit fünf Delegierten vertretenen Evangelischen Kirche in Deutschland bilden, der bislang nur die kleineren Kirchen mit je einem oder zwei Vertretern gegenüberstanden. Die Katholische Kirche ist bereit, eine aktive Rolle dort zu übernehmen, wo sie bisher eine beobachtende Stellung einnahm. Sie ist gewillt, die Verantwortung für das höchste Gremium der innerdeutschen multilateralen Ökumene maßgebend mitzutragen und all dies einzubringen, was sie bisher in den bilateralen Kontakten an Erfahrungen und Ergebnissen gesammelt hat. Sicher wird sie die zuvor nicht gehabten Chancen, auch mit den verschiedenen Freikirchen auf höchster Ebene in der Arbeitsgemeinschaft enger ins Gespräch zu kommen, ausführlich nützen.

Damit dies alles aber möglich wird und auch die Arbeitsgemeinschaft selber davon einen echten Gewinn erhält, muß zuvor in der von der Bischofskonferenz gewünschten Arbeitsgruppe noch einiges geklärt werden, insbesondere bezüglich der Struktur und des Aufgabenbereiches. An und für sich ist die Arbeitsgemeinschaft ein selbständiges Organ, getragen von den Mitgliedskirchen. Da sie aber bis heute keinen *Rechtsstatus* besitzt, ist sowohl sie wie die ihr als Ausführungsorgan zugeordnete Ökumenische Centrale rechtlich dem Außenamt der EKD in Frankfurt angegliedert. Auch finanziell wurde sie bis zum heutigen Datum größtenteils von der EKD getragen. Nach ihrem Beitritt will die Katholische Kirche sich paritätisch an den Finanzen beteiligen, und bezüglich eines eigenen Rechtsstatus, etwa demjenigen eines eingetragenen Vereins, hat man in der Arbeitsgemeinschaft selber schon Vorverhandlungen geführt. In der Arbeitsgruppe hat man nun zu prüfen, ob die enge Anlehnung an das Außenamt der EKD — die bisher sicher notwendig war — in Zukunft dem Gesamtkonzept der durch die Katholische Kirche erweiterten Arbeitsgemeinschaft und Ökumenischen Centrale noch entspricht.

Auch bezüglich des *Aufgabenkataloges* gibt es noch Fragen. Bisher war es ziemlich dem Zufall überlassen, welche Themen in diesem Gremium behandelt wurden, und nicht ganz ohne Recht hat man des öfteren bemängelt, daß die entscheidenden Dinge doch nur bilateral zwischen den beiden großen Kirchen verhandelt und ausgemacht werden. Wenigstens diejenigen Themen, die alle Kirchen gleichzeitig betreffen, sollten künftig primär auf die Tagesordnung der Arbeitsgemeinschaft gehören, auch wenn sie gleichzeitig woanders bilateral ausgehandelt werden. Nur wenn dies mit einiger Eindeutigkeit feststeht, wird man die heikle und schon lange zuvor aufgeworfene Frage nach dem *Mandat* ansprechen können. Schon bei der Gründung der Arbeitsgemeinschaft hat die EKD Einspruch erhoben gegen die Bezeichnung „Christenrat", und auch neuerdings hat man sich katholischerseits gegen diesen vielleicht mehr Selbständigkeit beinhaltenden Ausdruck gewandt. Sicher klingt hier einiges an unterbewußter Ablehnung gegen parlamentarische Tendenzen mit, im Grunde aber war es sicher richtig, daß man sich für den bescheideneren Begriff „Arbeitsgemeinschaft" entschlossen hat, denn sie ist ein Beratungsorgan, und es wäre utopisch und widerspräche dem Selbstverständnis der Kirchen, wollte man ihr legislative Funktionen zuschreiben.

Ein weiteres Problem ist der Kontakt mit der Basis bis hin zu den *Gruppen freier Initiative*. Katholischerseits hat man im vergangenen Jahr Erhebliches aufgeboten, um mit diesen Gruppen das Gespräch nicht abbrechen zu lassen und eine wilde Opposition zu vermeiden. Das in den Verhandlungen erreichte Einvernehmen mit den wichtig-

sten dieser Gruppen und die beiderseits befriedigenden Regelungen, die erzielt worden sind bezüglich ihres Mitspracherechts in den regionalen Arbeitsgemeinschaften, haben zweifelsohne bei den katholischen Bischöfen auch erst die letzten Bedenken gegenüber der Mitarbeit in den Arbeitsgemeinschaften ausgeräumt. In der Arbeitsgruppe wird man sich katholischerseits nun vergewissern müssen, daß man in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland auch das Prinzip vertritt, das mit diesen Gruppen ausgehandelt wurde, nämlich daß sie zwar kein Stimmrecht in den regionalen Arbeitsgemeinschaften erhalten, daß ihr jeweiliges Votum aber in verschiedenen Weisen eingebracht werden kann und muß. Dies ist auch schon darum geboten, weil die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland selber im letzten halben Jahr einen intensiven Kontakt mit den neuentstandenen und zum Teil im Entstehen befindlichen regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen geknüpft hat.

Regionale AGs, Transmissionsriemen zur Basis?

Fünf solcher *regionaler Arbeitsgemeinschaften* haben sich in den letzten Jahren konstituiert: die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen Rhein-Main, der Rat christlicher Kirchen in Nordhessen, die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen, der Ökumenische Rat der Kirchen in Berlin und die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Pfalz. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern und die in Baden-Württemberg stehen kurz vor ihrer Konstituierung. Für Niedersachsen und Nordelbien sind Initiativausschüsse eingesetzt. Vertreter dieser Arbeitsgemeinschaften bzw. ihrer Initiativausschüsse wurden nun im Januar dieses Jahres von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zu einer gemeinsamen Tagung in Königstein/Ts. eingeladen. Schwerpunktmäßig befaßten sich die Teilnehmer mit der Frage des Selbstverständnisses der regionalen Arbeitsgemeinschaften und insbesondere mit der Frage des engeren Kontaktes mit der Basis und auch mit der Arbeitsgemeinschaft auf Bundesebene. Die regionalen Arbeitsgemeinschaften sollen sich künftig maßgeblich als Bindeglieder zwischen dieser Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und der Ökumene auf lokaler Ebene verstehen, sollen ihre Basisnähe ausbauen und sie auf die nationale Ebene vermitteln.

Zwei konkrete Schritte sind hier von Bedeutung: Die Kirchenleitungen sollen gebeten werden, bei der Benennung der Vertreter für die Arbeitsgemeinschaft auf nationaler Ebene darauf zu achten, daß wenigstens ein Teil dieser Vertreter auch in den regionalen Arbeitsgemeinschaften verankert sei. Und weiter soll jährlich wie dieses Jahr in Königstein eine gemeinsame Informations- und Planungstagung mit Vertretern der Arbeitsgemeinschaft auf nationaler Ebene und denen auf regionaler Ebene gehalten werden. Die gegenseitige laufende schriftliche Information über die Aktivitäten auf den verschiedenen Ebenen wurde zusätzlich sichergestellt. Formal ist mit dieser Kontaktaufnahme sicher Entscheidendes geschehen. Ob es gelingt, sie voll zu nutzen, wird sich zeigen müssen.

Heiße Eisen im französischen Katholizismus

In den Tagen vor Ostern meldeten sich die französischen Bischöfe innerhalb einer Woche gleich dreimal öffentlich zu Wort. Sie taten dies allerdings in recht unterschiedlicher Besetzung und mit Verlautbarungen von durchwegs heterogener Bedeutung. Aber allen drei war gemeinsam, daß sie, wie das Echo zeigte, nicht wenig Zündstoff enthielten. Als erstes erschien am 13. April eine „Denkschrift" (Note de réflexion) über den Waffenhandel. Diese wurde, bei einem so gewichtigen Thema ein erstmaliger Vorgang, vom Ständigen Rat der Bischofskonferenz und vom Rat des Französischen Protestantenbundes gemeinsam verantwortet. Als zweites folgten drei Tage später, am 16. April, „Pastorale Richtlinien" über das Verhältnis der Christen zum Judentum. Und am 18. April hielt der Vorsitzende der Bischofskonferenz und Erzbischof von Paris, Kardinal *François Marty*, eine Pressekonferenz ab, in deren Einleitung er einiges Bemerkenswerte zum gegenwärtigen innerkirchlichen Pluralismus und zur Rolle der Bischöfe in der Verantwortung für die Glaubensverkündigung sagte. Obwohl die Pressekonferenz nicht eigentlich Lehrfragen gewidmet war, auch eine Reihe ganz praktischer Themen kirchlich-sozialer Verantwortung aufgegriffen wurden (Gastarbeiter, Strafvollzug, urbanistische Probleme und ihre Auswirkungen auf die kirchliche Verkündigung) und der Kardinal überdies nicht als Vorsitzender der Bischofskonferenz, sondern aus Anlaß des fünften Jahrestages seiner Amtsübernahme sprach, hatten seine Anmerkungen zur Pflicht der Glaubensverkündigung grundsätzliche Bedeutung und wurden, wie das Echo zeigte, auch so verstanden (vgl. den Wortlaut jeweils in „Documentation Catholique", 6. 5. 73).

Distanzierung von der Waffen- und Rüstungspolitik der Regierung

Mit der „Denkschrift" über den Waffenhandel griffen die Kirchen ein in Frankreich heftig diskutiertes Thema auf. Frankreich stand bisher (allerdings mit Abstand) im Waffenexport an dritter Stelle nach den USA und der Sowjetunion, und obwohl die Waffenausfuhr vor allem auf Grund

englischer (vor allem im Sektor Kampfflugzeuge) und amerikanischer Konkurrenz (nach dem Ende des Vietnamkrieges) rückläufig ist und Frankreich dieses Jahr zum erstenmal durch England überrundet werden dürfte (vgl. Le Monde, 14. 4. 73), wird es nicht nur wegen seines nationalen Rüstungssystems (atomare „Force de Frappe"), sondern auch wegen Begünstigung lokaler Konflikte durch zu wenig kontrollierte Waffenlieferungen in Krisenherde kritisiert. Die Denkschrift versteht sich als Gewissensappell und als Aufruf zur Hoffnung wider eine mit Fatalismus hingenommene Strategie der Abschreckung als einzig möglichen Weg. Sie geht von der Feststellung aus, daß die Menschheit zwischen 1945 und 1973 mehr für Rüstung ausgegeben hat als von 1900 bis 1945 (einschließlich der beiden Weltkriege). Darin sieht die Denkschrift eine Herausforderung an die Vernunft und an die Hoffnung. Die Autoren möchten einen Weg aus diesem Dilemma weisen. Sie sehen zwei Möglichkeiten: die erste, radikalere, den Weg der *Gewaltlosigkeit* und der *Wehrdienstverweigerer*, die jede Form militärischer Verteidigung ablehnen; die zweite, realistischere, die demselben Ziel gilt, aber in einer ersten Etappe eine *Verminderung und Kontrolle der Herstellung, der Verwendung und des Verkaufs von Waffen* anstrebt. Sie entscheiden sich für den zweiten Weg und gehen die französische Militärpolitik von zwei Seiten direkt an: 1. Die Rüstungsproduktion und der Waffenhandel nehmen in der Industrie und im Außenhandel des Landes einen wichtigen Platz ein. Dadurch ist Frankreich in den „Teufelskreis" zerstörerischer Verstrickung einbezogen. 2. Frankreich konzentriert einen gewichtigen Anteil seines Forschungs- und Produktionspotentials auf die militärische Aufrüstung. Das Land kann damit eine (begrenzte) Rolle im Gleichgewicht des Schreckens spielen. Aber, so wird gefragt, übersteigt diese militärische Anstrengung nicht den eigenen Verteidigungsbedarf? Nur in der Endphase eines atomaren Konfliktes könnte ein intakt gebliebenes französisches Potential von Bedeutung werden. 3. Die französischen Waffenlieferungen tragen „außerhalb des Bereichs atomaren Friedens" zur Begünstigung konventioneller Kriege bei. Entschuldigungen — wirtschafts- und handelspolitische Argumente — werden dafür nicht akzeptiert: Die französische Außenpolitik werde negativ beeinflußt, verheißungsvollere Aktionen würden dadurch verhindert und schließlich sei fraglich, ob eine Forschungspolitik, die zu einem großen Teil militärischen Zwecken diene, die Forschung insgesamt wirklich voranbringe.

Bei der Formulierung *konkreter Vorschläge* verfahren die Verfasser eher zurückhaltend jedenfalls dort, wo sie die Weltlage im Blick haben: Alle bisherigen Abrüstungsgespräche hätten zu keinen spürbaren Ergebnissen, höchstens zu einem gewissen Klima der Entspannung geführt, und Frankreich habe sich nicht einmal an den Genfer Abrüstungsgesprächen beteiligt. Die Organisation einer Weltautorität, die eine „authentische" Abrüstung durchsetzt, bleibe ein fernes Ziel, dennoch sollte dieses zielbewußt angestrebt werden. Für Frankreich selbst werden vier Forderungen formuliert: 1. *Abbau der Geheimpolitik* im Bereich der Rüstungs- und Waffenpolitik und die Ermöglichung einer öffentlichen Debatte über die Hintergründe und Wirkungen des Waffengeschäfts. 2. Eine *gezielte Programmation des Rüstungsabbaus* im Rahmen der nationalen Volkswirtschaft unter Berücksichtigung der wirtschaftlichen und sozialen Folgen (für den Außenhandel und für die Beschäftigungspolitik). 3. Eine *„Rationalisierung" der Waffenproduktion* durch internationale (europäische) Zusammenarbeit. 4. Verzicht auf bzw. *Ersatz der nationalen Atomrüstung* durch ein anderes Verteidigungssystem. Wie dieses System aussehen soll, darüber erhält man allerdings keine klare Auskunft. Die Rede ist von zwei Wegen: von der „Organisation der bewaffneten Nation" (es gäbe Erfahrungen, nach denen auch mächtige Armeen vor dem organisierten Widerstand eines ganzen Volkes zurückwichen); sodann von der Möglichkeit des gewaltlosen Widerstands. Die Denkschrift entscheidet sich für keinen der beiden Wege; sie beschränkt sich darauf, jene in Schutz zu nehmen, die solche Alternativen anbieten, und hofft offenbar, daß die Diskussion darüber einen Weg zu neuen Lösungen freimacht. So kristallisiert sich als Motor der Denkschrift eine doppelte Tendenz heraus: Frankreich vom militärischen Sockel nationaler Größe herunterzubringen und zugleich — über Frankreich hinaus — die Vorstellungskraft des Gewissens anzuregen.

Die „Denkschrift", an der unter dem Mantel der Anonymität auch hohe Offiziere mitgewirkt haben, hatte eine *schwierige Entstehungsgeschichte*. In ihrer ursprünglichen Fassung bereits zum Jahresende 1972 fertiggestellt, wurde diese mit der deutlichen Absicht, sie in den Wahlkampf einzubringen, von mehreren Organen gegen den Willen der Kirchenführungen vorveröffentlicht. Seither wurde der Text nochmals gründlich revidiert und insbesondere wurden die konkreten Forderungen neu formuliert. Dabei gewann, wie es „Le Monde" (14. 4. 73) formulierte, der „Realismus" Schritt für Schritt auf Kosten der „Utopie". Vorübergehend trug man sich mit dem Gedanken, von einer offiziellen Veröffentlichung ganz abzusehen. Die gaullistische „Nation" warf den Kirchen vor, sie übersähen die Existenz der beiden *Supermächte* Amerika und Sowjetunion; folge man den Ratschlägen der Denkschrift, so fördere man die Konzentration aller militärischen Mittel bei den Supermächten. Im übrigen gleiche die Argumentation nur allzusehr den Wahlprogrammen der Linksunion. Den Beziehungen von Kirche und Staat würden solche „politischen" Initiativen nicht dienen. Doppelt verärgert, weil die Kirchen ungewollt den Schülerprotesten gegen das neue Wehrgesetz zusätzliche Argumente lieferten, vergaß man auch nicht den Hinweis auf mögliche negative Folgen für das Verhältnis von

Kirche und Staat. Gegen den Vorwurf der politischen Einmischung der Kirchen, der während des Wahlkampfes erhoben wurde und jetzt von neuem auftaucht, wehrten sich die Verfasser bereits in der Denkschrift selbst: Solche Initiativen gehörten zu ihrem prophetischen Wächteramt.

Wirbel um ein Juden-Papier

Obwohl die Kirchenleitungen mit der Waffen-Denkschrift einen Nerv französischer Politik getroffen hatten, wurde die Auseinandersetzung darüber durch den politischen Wirbel, den das zweite Papier, die „Pastoralen Richtlinien" über das Verhältnis der Christen zu den Juden, auslöste, fast in den Schatten gestellt. Das Dokument — von einem 1969 eingesetzten sechsköpfigen Bischofskomitee unter dem Vorsitz von Bischof *Léon Arthur Elchinger* von Straßburg und mit *P. Dupuy OP* als Sekretär erstellt — sollte die Aussagen der Konzilserklärung „Nostra aetate" für Frankreich, wo gegenwärtig etwa 600 000 Juden leben, darunter nicht wenige Emigranten aus dem Sowjetbereich und aus Nordafrika, endlich in die Tat umsetzen. Liest man die „Richtlinien" genau, so sieht man bald, daß es den Verantwortlichen vor allem um drei Dinge zu tun ist: 1. wollen sie den auch in Frankreich immer noch grassierenden, teils christlich verbrämten antijüdischen Vorurteilen entgegenwirken, 2. sind sie um eine scharfe Akzentuierung der spirituellen und religiösen Nähe zwischen Christen- und Judentum bemüht, 3. werben sie für Aufgeschlossenheit für die Rückkehrbewegung der Juden in das Land ihrer Väter. Damit sind „Israel" und „Palästina" als politische Realitäten berührt und ist, ob die Autoren es wollten oder nicht, neben der jüdischen Religion der Zionismus angesprochen.

Zum ersten: Es gibt *Vorurteile* gegen die Juden, die das Erbe einer jahrhundertealten „Aggressivität" sind. Diese Vorurteile reichten vom Juden, der „nicht ist wie die anderen", über Titel wie „Wucherer", „Ehrgeizling" und „Konspirateur" bis zu dem Vorwurf des „Gottesmordes". Gegenüber solchen Tendenzen des Antisemitismus, die ihre Wurzeln im antiken Heidentum hätten, aber im Christentum noch verstärkt worden seien, erklären die Bischöfe: „Der Jude verdient unsere Aufmerksamkeit und unsere Achtung, häufig unsere Bewunderung, manchmal gewiß auch unsere freundschaftliche und brüderliche Kritik, aber immer unsere Liebe." Dies habe den Juden bisher am meisten gefehlt und daran trage das christliche Gewissen auch die meiste Schuld.

Zum zweiten: Die Autoren wollen über Priester und Glaube beim christlichen Volk mehr *Verständnis für die Tradition, die Sitten und die Geschichte des Judentums* wecken. Dem dient auch die theologische Argumentation. Dreierlei ist für die Verfasser der „Richtlinien" evident: a) Wenn es auch wahr ist, daß geschichtlich die Verantwortung für den Tod Jesu nach verschiedenen Rollen auf jüdische und römische Autoritäten verteilt ist, so hat sich Christus unserer Sünden und unseres Heiles willen dem Tod unterworfen (vgl. Nostra aetate, Nr. 6). b) Der Alte Bund ist durch den Neuen nicht „hinfällig" geworden. Das jüdische Volk ist seiner Erwählung nicht verlustig gegangen. „Das Ganze der Bibel ist für uns im Gegenteil ein Anreiz, im Bemühen um die Treue des jüdischen Volkes zum Gesetz und zum Bund ein Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk zu sehen." Wenn für uns auch gilt, daß das Alte Testament seinen letzten Sinn erst an Hand des Neuen erschließt, „so setzt dies von selbst voraus, daß es vorab als es selbst angenommen und anerkannt wird". c) Die besondere Berufung des jüdischen Volkes besteht in der „Heiligung des Namens" (Gottes). Darin sehen sie eine wesentliche Dimension des jüdischen Gebets, „durch das das jüdische Volk, ausgestattet mit einer priesterlichen Sendung (Ex. 19, 6), all sein menschliches Tun Gott anbietet und ihm Ehre erweist". Diese Berufung mache aus dem Leben und dem Gebet des jüdischen Volkes einen Segen für alle Völker der Erde.

Zum dritten: Die Verfasser der Richtlinien geben zwar, Kritiken vorweg zu dämpfen versuchend, sich selbst zu bedenken, wie schwer es ist, „ein unbefangenes theologisches Urteil über die *Rückkehrbewegung des jüdischen Volkes* in ‚sein' Land zu geben". Doch dürften Christen nicht vergessen, „daß Gott einst dem Volk Israel ein Land zum Geschenk gemacht hat, in dem sich zu versammeln es gerufen wurde". Sie vergessen nicht auf die „zahlreichen Probleme" hinzuweisen, die sich dem jüdischen Bewußtsein damit selbst stellen und warnen vor „generösen, aber übereilten politischen Urteilen". Doch müßten die Christen die Interpretation beachten, die über „ihre Sammlung rund um Jerusalem" die Juden geben, die diese auf Grund ihres Glaubens als einen Segen betrachten". Schließlich das Fazit: Mit der Rückkehr der Juden und ihren Rückwirkungen sei zwar die Gerechtigkeit auf die Probe gestellt, und es gebe politisch verschiedene Ansprüche auf Gerechtigkeit. Doch könne das Weltgewissen ungeachtet der legitimen Unterschiede politischer Einstellung „dem jüdischen Volk, das im Verlauf seiner Geschichte so vielen Wechselfällen unterworfen war, das Recht und die Mittel einer eigenen politischen Existenz unter den Völkern nicht verweigern". Die gleichen Rechte und Möglichkeiten würden allerdings noch mehr (davantage) für jene gelten, die auf Grund der lokalen Konflikte, die Folge dieser Rückkehr waren, Opfer von Situationen großer sozialer Ungerechtigkeiten sind. Die Verfasser äußern die Hoffnung, daß einmal alle Bewohner, Juden und Nicht-Juden, in diesem Lande in Frieden leben können.

Obwohl gerade die Formulierungen zum dritten Punkt die ausgeglichensten waren und die Verfasser wiederholt versicherten, ihr Dokument habe rein *religiösen* Charakter, stachen sie damit in ein politisches Wespennest. Die prompte, aber durchaus nicht nur religiös, sondern auch politisch deu-

tende Zustimmung der jüdischen Gemeinschaft in Frankreich durch deren Oberrabbinat (vgl. Wortlaut ebenfalls in „Documentation Catholique, 6. 5. 73) wurde bald übertönt durch Proteste der arabischen Botschafter in Paris und beim Vatikan; die arabische Presse warf den französischen Bischöfen Identifizierung mit den Zielen des Zionismus oder gar Gutheißung der „imperialistischen Aggression" Israels vor und drohte wie in Algerien mehr oder weniger verdeckt mit Repressalien gegen die Katholiken im eigenen Lande. So protestierten nicht nur Kirchenführer und christliche Gruppen aus den arabischen Ländern im Nahen Osten aus eigenem Antrieb, darunter eine Gruppe von 40 Jesuiten im Libanon und der melkitische Erzbischof *Neophytus Edelby* von Aleppo, sondern sahen sich auch die *nordafrikanischen Bischöfe* zu einer scharfen Distanzierung gegenüber den französischen Bischöfen gezwungen. Auch der Vatikan — Paul VI. hatte durch eine improvisierte Ansprache zwei Tage vor der Veröffentlichung der Waffen-Denkschrift den Standpunkt der französischen Bischöfe indirekt unterstützt (vgl. „La Croix", 12. 4. 73) — konnte keine Hilfestellung leisten. Der Leiter des vatikanischen Pressesaales konnte nur mit araberfreundlicheren Formulierungen auf den Inhalt von „Nostra aetate" und auf die Eigenverantwortung der französischen Bischöfe verweisen. Die Zusage Pauls VI. an den koptischen Patriarchen *Shenouda* anläßlich von dessen Besuch in Rom (vgl. ds. Heft, S. 314), er würde gerne Ägypten besuchen, wenn er könne, dürften die Wogen weiter geglättet haben.

Aber *Widerstand* meldeten beileibe nicht nur die Araber an. Die katholische Linkspresse Frankreichs erklärte das Dokument schlichtweg für „unakzeptabel" und für einen „bischöflichen faux pas". „Témoignage Chrétien" tat sich dabei besonders hervor, aber selbst die gar nicht „progressive" „La Croix" (28. 4. 73) erteilte eher kritische Zensuren. Bischof Elchinger, der Vorsitzende des Komitees, der erst zu Jahresende auf Widerstand bei „Konservativen" stieß wegen seiner begrenzten Erlaubnis der Offenen Kommunion für Mischehenpaare, setzte sich jetzt am meisten der Kritik der „Linken" und „Gemäßigten" aus. Verübelt wurde den Bischöfen vor allem die Tendenz zu einer „theologischen" Aufwertung nicht nur der Juden, sondern des Staates Israel als „Land der Verheißung". Das Dokument hatte zweifellos seine schwachen Seiten, vor allem im theologischen Teil. Mit dem Hinweis auf das Alte Testament als Wurzel des Neuen und auf Jesus als Juden wird das, was Christen und Juden trennt, Jesus Christus selbst, nicht verdeutlicht, sondern eher verdrängt. Und Verdrängungen sind keine Voraussetzung für mehr Verständigung. Auch wenn man der Feststellung folgt, daß christliche Vorstellungen über pharisäische Gesetzestreue und Frömmigkeit korrekturbedürftig sind und daß die Gegenüberstellung von Judentum als „Religion der Furcht" und Christentum als „Religion der Liebe" auf einer primitiven und ungerechten Exegese beruht, so sind damit weder das Verhältnis Jesu zum Judentum seiner Zeit noch das religiöse Spannungsverhältnis zwischen Christen- und Judentum allseitig beschrieben. Aber wenn es eines Beweises bedurft hätte, daß es auch in katholisch geprägtem Milieu immer noch versteckte antijüdische Sentiments und nicht nur judaisierende Tendenzen unter Theologen gibt, wie sie Kardinal *Daniélou* den Verfassern vorwarf, so wäre er durch das Echo auf diese „Pastoralen Richtlinien" erbracht.

Kritik an Kardinal Marty

Auf Kritik, wenn auch auf lang nicht so heftige, stieß auch Kardinal Marty mit seiner Einlassung über die *Aufgaben der Bischöfe in der Glaubensverkündigung*, auf die wir hier nur kurz eingehen können. Der Kardinal, der sein Gespräch mit den Journalisten mit Absicht auf das Thema Glaube und Verkündigung konzentrierte, stand offensichtlich unter dem Eindruck, daß die eigentliche Glaubensverkündigung inmitten einer Vielzahl von Aktivitäten und Diskussionen in der Kirche zu kurz kommen könnte. Er dachte dabei an zweierlei: erstens an die Gefahr der Überwucherung des Glaubens durch weltliche Strebungen, wenn diese selbst nicht mehr genügend im Glauben verwurzelt sind; zweitens an theologische Tendenzen, die auch zentrale Glaubenswahrheiten zu verdunkeln drohen. Er nannte namentlich als Beispiele: die Eucharistie, die Gottheit Christi, Gott und die Trinität, das Verständnis des Heils ... „das etwas anderes ist als irdische Befreiung oder schlichte Heiligung". Er fragte sich, ob „wir Bischöfe" die Verantwortung in diesem Bereiche genügend wahrnehmen. Er kritisierte *Methoden*, nach denen Glaubensprobleme heute „gelöst" würden. Man stoße auf Probleme, setzte Kommissionen ein und gebe Erklärungen ab: „Aber die Prüfung (eines Problems) ankündigen bedeutet heute allzu oft den Eindruck erwecken, daß wir eine geoffenbarte Tatsache in Frage stellen; eine Erklärung abgeben bedeutet zugleich akzeptieren, daß viele sie nicht annehmen, sich desinteressiert zeigen oder gar darüber lachen." Er wisse, daß theologische Probleme heute schwierig sind und daß es nicht genügt, das Credo zu wiederholen, um verstanden zu werden. Aber er wisse auch, daß das Volk Gottes einen Anspruch auf die Wahrheit des Evangeliums hat und nicht mit der „kleinen Wahrheit dieses oder jenen" abgespeist werden kann. Er dachte vor den Journalisten laut über *bessere Führungsmethoden in der Glaubensverkündigung* nach. Man müsse pastoraler vorgehen, die Stellungnahmen an bestimmte Ereignisse anschließen und wirklichkeitsbezogener sprechen. Es gelte nicht, Inquisition zu betreiben, Formeln zu wiederholen, die theologische Forschung einzuschränken und pastorale Experimente zu verdammen, aber für die Bischöfe habe der Glaube und seine Lehre, wie sie die Kirche sehe, den ersten Rang: „Sie sind die Hüter der Echtheit der Botschaft. Und das ist meine Aufgabe ..."

„Témoignage Chrétien" (26. 4. 73) sah in diesen Ausführungen des Kardinals, der heute unumstrittene Führungsgestalt im französischen Episkopat ist und den nicht so leicht jemand pastoraler oder doktrinaler Enge bezichtigen kann, ein überflüssiges Signal mit wahrscheinlich falscher Wirkung. „Le Monde" (20. 4. 73) urteilte nüchterner und zeigte Verständnis für den Appell: Der Kardinal habe damit möglicherweise jenen keinen Gefallen getan, für die der Glaube zum ständigen Suchen geworden ist; er werde auch nicht jene „integristischen" Kreise erreichen, die eine Politik der Verzweiflung betreiben. Aber, so fragt die Zeitung, wird der Kardinal wohl von „jenen zahlreichen Christen gelesen, die am Rande des Unglaubens häufig zu Kämpfern ohne Ziel („militants sans cause") geworden sind und die von der Kirche nichts mehr zu erwarten meinen".

Zeitbericht

Die Kirche in Lateinamerika – Instrument der Politik?

Zur Entwicklung seit der Konferenz von Medellín

Die Berichterstattung über kirchenpolitische und theologische Entwicklungstendenzen in der Kirche Lateinamerikas während der letzten Jahre ist hierzulande oft uneinheitlich und widersprüchlich. Es gibt eine Fülle von kaum ausgewertetem und auch schwer auswertbarem Material, aber es fehlt vielfach an einer ausgewogenen Darstellung der Grundströmungen und der sie konditionierenden politisch-ideologischen und soziokulturellen Querverbindungen, die Einzelaktionen politisch-religiöser Art von Laien und Priestergruppen, auch unterschiedliche Positionen im Episkopat verständlich machen. Wir haben deshalb einen guten Kenner der lateinamerikanischen Szene, der sowohl mit den kirchlichen Vorgängen des Subkontinents wie mit der dortigen Sozialforschung eng vertraut ist, Hans Zwiefelhofer SJ, Direktor des Instituts für Gesellschaftspolitik an der Hochschule der Jesuiten für Philosophie in München, um eine Trendanalyse gebeten. Hier sein Bericht:

Die Bischöfliche Kommission der „CELAM — Abteilung für soziale Aktion" verabschiedete auf ihrer Sitzung im Juni 1972 in Rio de Janeiro ein Dokument, das mit der globalen Aussage beginnt: „Der Kapitalismus und der Marxismus versuchen, die Kirche zum Instrument zu machen."[1] Der Kapitalismus, so wird näher ausgeführt, benutze die Amtskirche, blockiere die erneuernde Tätigkeit der Kirche, versuche im Evangelium und in den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes eine zwiespältige Aussage zu entdecken, um die eigene privilegierte Situation zu untermauern, und wolle eine Kirche, die weder die Gewissen aufrüttelt noch einen authentischen sozialen Wandel unterstütze. Der Marxismus stelle die Kirche dar als Unterstützerin des Kapitalismus und der Situation der Ungerechtigkeit; er versuche darum, die Kirche als Institution zu vernichten. Er streue Mißtrauen unter die Christen, angesichts einer Kirche, die unfähig sei, jenen Wandel zu erreichen, den sie anstrebt. Das christliche Engagement für den sozialen Wandel müsse den Marxismus als einzigen Weg akzeptieren; Christ zu sein sei gleichbedeutend mit Revolutionär zu sein, einschließlich der marxistischen Philosophie und Praxis. Und schließlich: Der Marxismus interessiere sich für die Christen als Individuen, um sie zu „instrumentalisieren".

Eine Entwicklung, die viele Fragen aufgibt

Es mag zu einfach und zu pauschal sein, von einer „politischen Instrumentalisierung der Kirche in Lateinamerika" zu sprechen, aber in der Tat hat sich das politische Engagement dieser Kirche in den letzten Jahren stark verändert; es ist kritischer und deutlicher geworden. Noch vor wenigen Jahren hat man Dom Hélder Câmara für einen Außenseiter gehalten, wenn er von internem Kolonialismus und externem Neokolonialismus sprach. Heute lassen sich viele Dokumente nationaler und regionaler lateinamerikanischer Bischofskonferenzen anführen, die in der Sache und in der Sprache vergleichbar sind. Deutliche Beispiele dafür sind Beschlüsse und Hirtenbriefe der Bischofskonferenzen in Peru, Mexiko, Chile und Kolumbien. Obwohl die Einheit in Vielfalt, die den Subkontinent Lateinamerika kennzeichnet, und das unterschiedliche geschichtliche Erbe der Katholischen Kirche in den verschiedenen Ländern es verbieten, von der Kirche La-

teinamerikas schlechthin zu sprechen, kann sich der aufmerksame Beobachter dennoch nicht des Eindrucks entziehen, daß die Kirche in allen Ländern Lateinamerikas in einer Weise in Bewegung geraten ist, die man zu Recht mit einem „tropischen Aufbrechen" verglichen hat, und die uns viele Fragen aufgibt. *Thomas Sanders* stellte bereits im Jahr 1970 fest, daß sich in Lateinamerika keine Institution schneller wandelt als die katholische Kirche[2].

Dieser Wandel, der sich insbesondere auf die *sozialverantwortliche Rolle der Kirche* bezieht, ist für diesen Subkontinent deshalb von so großer Bedeutung, weil die Kirche im Vergleich zu anderen sozialen Institutionen und Organisationen eine besondere Stellung einnimmt und sich durch besondere Merkmale auszeichnet. Die Kirche blickt auf viereinhalb Jahrhunderte ununterbrochener, wenn auch angefochtener und geschmälerter Wirksamkeit zurück, sie umspannt das gesamte soziale Spektrum, d. h. alle Gesellschaftsschichten, und sie muß davon ausgehen, daß über 90% der Lateinamerikaner getaufte Katholiken sind. Ihre Einflußmöglichkeiten sind begründet in der starken Beteiligung am gesamten Bildungssystem, durch die katholische Presse, die zahlreichen katholischen Organisationen, einschließlich katholisch inspirierter politischer Bewegungen und Parteien. *Emilio Castro*, Direktor der Kommission für die Weltmission und Evangelisation beim ÖRK, ein argentinischer Methodist, stellt fest: „Gleich um welche Situationen es sich handelt, ob es um Länder geht, wo die Bestrebungen des Volkes blockiert werden oder um andere, wo neue Möglichkeiten der Entwicklung angeboten werden, auf jeden Fall befindet sich die Kirche inmitten einer rebellierenden Bevölkerung, die immer präzisere und immer gewagtere Definitionen verlangt. Kann diese Kirche sich von den Ereignissen des Kontinents fernhalten? Wird sie sich das Schicksal der lateinamerikanischen Bevölkerung zu eigen machen, oder wird sie es für ihre einzige Pflicht halten, auf den Himmel als die letzte Bestimmung für alle, die diese Erde verlassen, hinzuweisen? Kann diese Kirche in irgendeiner Weise ein Mittler sein, der den Völkern Hoffnung predigt und die Möglichkeit einer Veränderung ohne Blutvergießen zeigt? Oder wird sie im Gegenteil eine der Ursachen werden, die das Klima der Gewalttätigkeit schafft, in das der Kontinent zu versinken droht?"[3] Castro meint, daß sich die katholische Kirche in Lateinamerika jetzt in einem „Gärungsprozeß" befinde und versuche, angesichts der lateinamerikanische Situation eine *verantwortliche Position* zu finden: „Sie begreift, daß sie sich für die Freiheit einsetzen muß, und Freiheit bedeutet strukturelle Veränderung, die äußere Abhängigkeit und die Machtverteilung im Inneren verändert. Ihr Suchen orientiert sich an verschiedenen Richtlinien: an traditionellen Methoden politisch-kirchlichen Handelns und an weniger konventionellen, radikaleren, nach denen Priester sich Gewerkschaften, Studentengruppen und in einigen Fällen, wie dem von Camilo Torres, den Guerillakämpfern anschließen, um so zu versuchen, in Lateinamerika eine neue Gesellschaft aufzubauen."[4]

Der Anstoß von Medellín

Die Wurzeln dieses Gärungsprozesses liegen um einige Jahre zurück. Die theologischen und pastoralen Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils trafen den größten Teil der lateinamerikanischen Kirche völlig unerwartet. Drei Jahre später, im Herbst 1968, wurden sie durch die Zweite Lateinamerikanische Bischofskonferenz von *Medellín* (vgl. HK, Oktober 1968, 491ff.) in den Subkontinent inkarniert[5]. Praktisch gesprochen, war Medellín für die Lateinamerikaner das, was für die Europäer das Konzil war. Die Kirche in Lateinamerika erlangte zum ersten Mal in ihrer Geschichte das kollektive Bewußtsein einer lokalen lateinamerikanischen Kirche. Gleichzeitig erkannte man, daß die Pastoral der Kirche nicht wirksam sein kann ohne Bezug zu den sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen der Gegenwart. Zum ersten Mal wurde offiziell von einer Pastoral für die Entwicklung, für die Integration, für die Befreiung des Menschen gesprochen. Der Begriff „liberación" (Befreiung) wurde zum Schlüsselbegriff der Konferenz. Befreiung wird als integrale Entwicklung verstanden, die nicht nur die Befreiung des Menschen von der Sünde, sondern von jeder Art von Knechtschaft, von Elend und Unterdrückung bedeutet. Damit kann der Entwicklungsprozeß als Prozeß der Befreiung definiert und theologisch begründet werden. Die Religion soll als *Motivation* verstanden werden, menschenwürdige Lebensbedingungen zu schaffen. Die Übersetzung des Evangeliums für die Befreiung des Menschen, die prophetische Kritik an allem, was einer integralen Entwicklung entgegensteht, der uneigennützige Dienst an dem, was dem Fortschritt dient — dies waren die Punkte, die auf der Konferenz von Medellín eine entscheidende Wende im Selbstbewußtsein und im Handeln der Kirche des lateinamerikanischen Subkontinents herbeizuführen.

Zu Beginn der Konferenz hatte niemand geahnt, daß die Dokumente eine *langfristige und deutliche Umorientierung* der Rolle der Kirche in Lateinamerika einleiten und bestimmen würden. Ihre Bedeutung lag nicht so sehr in ihrer Originalität; den eigentlichen Wert gewann sie durch ihre an die Christen gerichtete Aufforderung zum kritischen Engagement und durch die Verurteilung eines globalen Systems, das Ungerechtigkeit hervorbringt und Unterentwicklung verfestigt. Die im Vergleich zur traditionellen Denk- und Ausdrucksweise der lateinamerikanischen Kirche ungewöhnlich wirklichkeitsbezogene und kritische Sprache der Dokumente von Medellín legte Zeugnis vom Selbstverständnis einer Kirche ab, die sich darum bemüht, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Tragweite zu erkennen, und zu versuchen, ihre eigene Rolle in dieser Wirklichkeit neu zu definieren. Zwar haben Dokumente allein noch nie eine neue Kirche geschaffen, aber Medellín ließ keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Kirche Lateinamerikas selbst davon überzeugt ist, daß es ohne sie oder gegen sie keine Entwicklung in Lateinamerika geben kann.

Vielleicht wäre diese Kirche in ihrer Aufgabe, *Entwicklungsmotor* von „weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen" zu sein, nicht so schnell zur Tat geschritten, hätten nicht die sozialen Spannungen und das revolutionäre Bewußtsein breiter Bevölkerungsgruppen sie in eine explosive Situation versetzt, an der sie zu zerbrechen droht. Durch den Prozeß der sozialen Mobilisierung, bei dem „größere Ballungen alter sozialer, wirtschaftlicher und psychologischer Bindungen aufgerissen und zerbrochen werden, und wo die Menschen für neue Formen der Vergesellschaftung und des Verhaltens aufgeschlossen werden"[6], ist das traditionelle kirchliche System religiöser Übermittlung und Kontrolle in Frage gestellt worden. Durch die *Bedrohung ihrer gesellschaftlichen und politischen Basis*, besonders im Bereich der neuen Mittelschicht, der Industriearbeiter und des Stadtproletariats, und durch die Konkurrenz alternativer Weltanschauungen wurde die Kirche zwangsläufig zur Neubesinnung genötigt. Sie hat sich dazu entschieden, ihren Einfluß dadurch zu sichern, daß sie sich mit Forderungen der Sozialreform identifiziert. Sie sagte in Medellín von sich selbst, daß sie, „dem Auftrag des Evangeliums folgend, die Rechte der Armen und Unterdrückten verteidigen"[7] will. Zu diesen „Unterdrückten" gehören vornehmlich die Bauern und die Ureinwohner, die bisher am Prozeß der Modernisierung nicht teilgenommen haben. Sie sind am Rande des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Geschehens liegengeblieben. Sie sind Randexistenzen, da sie weder Zugang zu den Gütern und Diensten (Bildung, Einkommen, soziale Sicherheit usw.) haben, die eine integrierte Gesellschaft produziert und über die sie verfügt, noch entscheiden sie mit, wenn es darum geht, die Ziele der Gesellschaft, ihre Form, ihre Organisation zu bestimmen. Sie entscheiden nicht einmal mit, wenn es um die Lösung ihrer eigenen sozialen Probleme geht, denn sie haben als Gruppen keine Strukturen und Solidaritätsformen entwickelt, in denen sie Gemeinschaftsbedürfnisse befriedigen und über die sie an der Gestaltung der Gesellschaft teilnehmen könnten. Diese „Marginalität" breiter Bevölkerungskreise hat ihre Ursachen in historisch-kulturellen und sozio-ethischen Faktoren; sie hat ihre gesellschaftlichen, ökologischen, ökonomischen und politischen Erscheinungsformen. Diese allumfassende und radikale, d. h. die Wurzeln des menschlichen Lebens selbst berührende Marginalität ist für die Kirche eine Herausforderung, will sie nicht die Augen verschließen vor der explosiven Notsituation, die in einzelnen Ländern bis zu 70 und 80% der Bevölkerung betrifft.

Die konkrete geschichtliche Situation

Diese Situation hat sich durch die Dynamik der Entwicklung noch verschärft. Die rasche *Urbanisierung*, die zu einem dramatischen Bruch mit der traditionellen ländlichen und vor-technischen Kultur und zur Bildung städtischer Elendsgürtel beachtlichen Ausmaßes führt, hat eine beschleunigte „Entchristianisierung" im Sinne der Lösung von religiös-geprägten sozialen Normen zur Folge. Den Eintritt Lateinamerikas in den Prozeß der Industrialisierung und der technischen Entwicklung begleitete ein Prozeß der Säkularisierung und eine Stärkung der humanistischen Ideologien, die besonders den Marxismus an Geltung gewinnen ließ und die traditionellen Kanäle der Glaubensunterweisung — wie Familie, Schule, ländliche Umwelt — ihrer bisherigen und unangefochtenen Bedeutung beraubte. Der massive Einsatz moderner Kommunikationsmittel ließ einen ideologischen, ethischen und religiösen Pluralismus entstehen, der den Einfluß der Kirche auf gesellschaftliche Verhaltenswerte erheblich verminderte. Seit einigen Jahren rückt das Problem der *Marginalität* immer deutlicher und stärker in das Bewußtsein der Bevölkerung Lateinamerikas. Dieses Bewußtsein der Armen bedeutet, wenn es die Bewußtseinsgrade der Not, der Enttäuschung und des Gefühls des Versagens durchlaufen hat, unvermeidlich Erbitterung gegen die Reichen. Es erklärt die internen Spannungen in Lateinamerika zwischen den am Rande Lebenden und den herrschenden Klassen, zwischen den südamerikanischen und den nordamerikanischen Subkontinenten, zwischen den industrialisierten und den unterentwickelten Regionen und Ländern. Schon immer gab es Revolutionäre und Palastrevolutionen in Lateinamerika; neu an der gegenwärtigen Situation ist, daß der Wille, die Strukturen schnell und tiefgreifend zu verändern, immer breitere Bevölkerungskreise erfaßt und sich in z. T. sehr gefährlichen Formen äußert: in einem wachsenden Nationalismus als Reaktion gegen die Abhängigkeit von europäischer Kultur und nordamerikanischer Wirtschaft; in einer mehr und mehr zur Gewaltanwendung neigenden Sehnsucht nach Unabhängigkeit und sozialer Gerechtigkeit, die nur über tiefgreifende Änderungen in den Strukturen erreichbar erscheint; in einer Tendenz zur Demokratisierung und Partizipation breiter Bevölkerungskreise am sozialen, wirtschaftlichen und politischen Geschehen, um das System des Spätkapitalismus mit seiner Privilegierung der Oberschicht und seiner Abhängigkeit vom Ausland zu überwinden; in einer Radikalisierung der verschiedenen und entgegengesetzten ideologischen und politischen Positionen.

Eine Kirche, die sich solchen Herausforderungen gegenübersieht, *muß* ihre pastorale Tätigkeit neu zu orientieren versuchen, will sie nicht zugrunde gehen. Die lateinamerikanische Kirche hat sich in Bewegung gesetzt, um ihre Sprache der Verkündigung, ihre Liturgie, ihr Verständnis christlichen Lebens auf die konkrete geschichtliche Situation des lateinamerikanischen Subkontinents zu beziehen und sich in besonderer Weise für die Unterdrückten einzusetzen. Dazu gehört nicht nur die Kritik an den Ungerechtigkeiten und nicht nur die Verkündigung christlicher Hoffnung; dazu gehört vor allen Dingen die aktive Umgestaltung der tatsächlichen Verhältnisse, insbesondere dort, wo die staatliche Tätigkeit versagt. Der Erzbischof von Cuzco, *Ricardo Durand* SJ, schreibt in einem Hirtenwort an seine Gläubigen: „Wir meinen, daß jene weit entfernt sind von einem authentischen, dem Evangelium

entsprechenden Christentum, die dieses auf Frömmigkeitsformen und auf eine Sicherung im Jenseits reduzieren. Es ist schmerzlich zu sehen, wie man im Lauf der Zeit und auf Grund des Egoismus zu dem Glauben kommt, man könne ruhig im Überfluß leben, wenn man Almosen gibt und die Messe besucht. Die Messe ist die Erneuerung des Kreuzesopfers und seine hauptsächliche Frucht ist die Nachfolge Christi, d. h. die menschliche Größe, den Nächsten zu lieben als anderes Ich. Christus hat uns seinen Frieden hinterlassen. Gerechtigkeit und Liebe sind der Weg zum Frieden; er muß auf der Wahrheit aufbauen, nach den Normen der Gerechtigkeit gestaltet sein und in Freiheit verwirklicht werden. Die Gerechtigkeit, verstanden als Heiligkeit und Gabe des Herrn, ist letztes Fundament der sozialen Gerechtigkeit. Aber diese ist ihrerseits notwendige und unerläßliche Antwort auf die erstere. Für die Gerechtigkeit unter den Menschen zu kämpfen heißt anfangen, vor dem Herrn gerecht zu werden." [8] Worum es dem Erzbischof geht, ist der möglichst nahtlose Übergang von der Orthodoxie zur Orthopraxie. Eine solche auf die Praxis bezogene Theologie zu entwerfen, hat sich die sogenannte „Theologie der Befreiung" zum Ziel gesetzt.

Einfluß der „Soziologie des Wandels"

In den letzten Jahren haben sich theologische Perspektiven in Lateinamerika ergeben, die nur aus einem bestimmten Verständnis der Situation heraus verständlich sind. Dieses Situationsverständnis geht davon aus, daß die Wirklichkeit nicht evolutiv, sondern konfliktiv und die Analyse der Realität nur unter strukturellem Aspekt möglich ist. Die Instrumente dieser Analyse sind die Sozialwissenschaften; die Analyse führt zu einem bestimmten Bewußtsein, d. h. zum Beziehen einer ideologischen Position, wobei Verdacht und Zweifel kritisches Instrument für die Beziehung zu den verschiedenen Formen menschlichen Denkens sind, das sich in einer transformierenden Praxis fortsetzt. Diese Verhaltenselemente beschreiben einen konkreten historischen Prozeß, der sich in Lateinamerika vollzieht. Die Krise und Wiedergeburt der Soziologie, besonders die Überholung der technologischen strukturell-funktionalistischen Soziologie durch ihren Wandel in eine „Soziologie des Wandels", haben auf die lateinamerikanische Theologie einen wesentlichen Einfluß ausgeübt. Er ist vor allem darin zu sehen, daß sich Theologie und Theologen der konkreten Problematik zugewandt haben, diese mit sozio-politischen Instrumenten analysieren und in der Folge zu ideologischen und politischen Optionen kommen. In bewußter Absetzung zu den „Theologien der reichen Welt" haben Theologen wie *Hugo Assmann, Segundo Galilea, Joseph Comblin* und *Gustavo Gutiérrez* die konkrete historische Situation zum „Sitz im Leben" ihres theologischen Reflektierens erklärt. „Von der Gesellschaft zur Theologie" ist der Titel eines der Bücher von Segundo, der mit Deutlichkeit die geschichtliche Situation als „theologischen Ort" erkennen läßt. Diese neue Denkweise lateinamerikanischer Theologie läßt sich anhand einiger Elemente näher umschreiben:

1. Es geht dem Theologen nicht um die theoretische Überlegung über christliche Verantwortung in der Gesellschaft oder über die ethischen Konsequenzen des Evangeliums, sondern um die Wirkung aus der Teilnahme junger Christen am revolutionären Prozeß. „Die theologische Reflexion ist kritische Funktion der Aktion und hört deswegen auf, eine eigene Welt zu besitzen; sie ist Praxeologie." Dies klingt wie marxistische Reflexion über die Praxis, ist aber nach Auffassung der lateinamerikanischen Theologen ebenso biblisch. Die Bibel unterscheide nicht zwischen dem Ergreifen der Wahrheit als ersten Schritt und der Anwendung der Wahrheit als zweiten Schritt. Glaube sei Unterscheidung und Entscheidung; Objekt des christlichen Glaubens sei eine lebendige Person, die nicht ein Gesetz und Instruktionen hinterließ, sondern ihre Gegenwart verhieß, um in jedem Moment und in jeder Epoche führend und leitend tätig zu sein.

2. Die kritische Reflexion der Praxis verlangt ein Instrument der Analyse. Die Sozialwissenschaften übernehmen somit die frühere Rolle der Philosophie.

3. Die kritische Reflexion der Praxis ist *soweit* theologisch, als sie den christlichen Glauben (die Heilsgeschichte) und die historische Vermittlung dieses Glaubens (Tradition der Kirche) zum Referenzrahmen hat. Zu einfach wäre, die Situation als total normativ zu betrachten, und die Ideologie mit dem Glauben zu identifizieren. Es muß ein gegenseitiges Fragen zwischen Glauben und historischer Praxis stattfinden.

4. Die theologische Reflexion in der revolutionären Praxis vertieft den politischen Charakter der Praxis, wozu das analytische Instrumentarium nicht ausreichend ist. Es geht um Befreiung im umfassenden Sinn, d. h. um den „neuen Menschen".

5. Der Christ im Engagement muß das Problem seiner Kirchlichkeit zu lösen suchen zwischen den gegebenen kirchlichen Institutionen und dem politischen Engagement, ohne einem Dualismus zu verfallen. Diese Elemente lateinamerikanischen theologischen Denkens lassen sich auf die Kurzformel zusammenfassen: „Die alte Theologie will den Menschen verändern, um die Welt zu verändern; wir wollen die Welt verändern, um die Menschen zu verändern." [9]

Theologie als kritische Reflexion der Praxis

Die Theologen Lateinamerikas schreiben der Theologie über ihre notwendigen und permanenten klassischen Funktionen als Weisheit und Spiritualität sowie als rationales Wissen und Wissenschaft eine weitere Funktion

zu: Theologie *als kritische Reflexion der Praxis.* Dies meint Theologie als kritisches Denken über sich selbst und über ihre eigenen Fundamente, als kritische Theorie im Licht des Glaubens (Kritik der Kirche und der Gesellschaft), als Reflexion des Engagements der Liebe und des Dienstes der Kirche in der Geschichte. Diese Theologie der „Zeichen der Zeit" (II. Vatikanisches Konzil), die praxisorientiert ist, umfaßt nach ihrer Auffassung bereits als Vorstufen die Synthese zwischen Kontemplation und Aktion, wie sie von Ignatius von Loyola entworfen wurde, die Betonung der anthropologischen Aspekte der Offenbarung sowie die Entdeckung der eschatologischen Dimension des christlichen Glaubens in der Auffassung, daß menschliche Geschichte Aufgabe ist.

Somit wird Theologie in lateinamerikanischer Perspektive eine neue Art, Theologie zu betreiben: Theologie *als kritische Funktion der geschichtlichen Praxis,* als befreiende Theologie, als Theologie der befreienden Transformation der Geschichte der Menschheit. Diese Theologie denkt nicht über die Welt nach, sondern sucht sich einzugliedern in den geschichtlichen Prozeß der Transformation der Welt, an dessen Ende letztlich das als Geschenk aufzufassende Reich Gottes steht. Die menschliche Geschichte wird als Prozeß der Befreiung des Menschen aufgefaßt, d. h. als kontinuierliche Schaffung einer neuen Weise, Mensch zu sein, wie sie Ziel einer permanenten Kulturrevolution ist, an deren Vollendung schließlich eine Welt steht, in der die Menschen ohne Rücksicht auf ihre Rasse, Nationalität und Religion ein wirklich menschliches Leben führen können, frei von Versklavung von seiten der Menschen oder durch eine Natur, die noch nicht voll beherrscht wird[10]. Wenn für den Begriff „Entwicklung" der Begriff *„Befreiung"* gewählt wird, so verbirgt sich dahinter der Wunsch, daß die Länder der Dritten Welt einen eigenen Weg zu einer menschlicheren Gesellschaft zu gehen gewillt sind. Sie kritisieren Entwicklung als Zielvorstellung, weil dieser Begriff eine Verkürzung des gewünschten Zustands auf den ökonomischen Aspekt bedeutet, ohne bewußte Änderung der gesellschaftlichen und politischen Situation, aufbauend auf einem Modell der Modernisierung, wie es dem westeuropäischen und nordamerikanischen Kapitalismus entnommen ist, in evolutionärer, vereinfachender und optimistischer Sicht des Prozesses des Wandels. Spricht man vom Prozeß der Befreiung, so bringt dieser Ausdruck besser zum Ausdruck, daß es sich um eine integrale menschliche Entwicklung handeln muß, die einen Bruch mit der Vergangenheit und der Gegenwart impliziert und auch die soziale und psychologische Ebene umfaßt. Für die lateinamerikanischen Theologen hat der Begriff Befreiung drei Bedeutungsebenen: 1. Die Erwartung der unterdrückten Völker, Klassen und Sektoren, 2. die Konstruktion einer qualitativ anderen Gesellschaft, und 3. den eigentlich theologischen Aspekt, nämlich Christus als Erlöser, der den Menschen von der Sünde befreit, die ihn sowohl individuellpsychologisch wie strukturell (in seinen gesellschaftlichen Verhältnissen) betrifft.

Die Grundfrage der Theologie der Befreiung

Die grundlegende Frage, auf die die „Theologie der Befreiung" eine Antwort zu geben versucht, ist diese: Welche Beziehung besteht zwischen Erlösung und dem historischen Prozeß der Befreiung des Menschen, d. h. zwischen Glaube und menschlicher Existenz, zwischen Glaube und politischer Aktion, zwischen Reich Gottes und Aufbau dieser Welt, zwischen Kirche und Welt überhaupt? Diese Frage wurde in der Geschichte der Kirche und der Theologie verschieden beantwortet, vom politischen Augustinismus über den katholischen Liberalismus bis hin zu den Versuchen einer Theologie der weltlichen Realitäten, der Geschichte, der Entwicklung, der Hoffnung, der Revolution. Nach Auffassung der lateinamerikanischen Theologen ist die klare Unterscheidung von Kirche und Welt, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil getroffen wurde und aus der die doppelte Funktion der Kirche als Institution der Evangelisierung und der Animation des Zeitlichen gefolgert wurde, bei voller Respektierung der Autonomie der weltlichen Gesellschaft und ihrer Sachbereiche, in eine Krise geraten. Diese zeigt sich auf pastoraler Ebene in einer Krise der apostolischen Laienbewegungen und in der Tatsache einer Bewußtseinserhellung gegenüber der entfremdenden Situation einschließlich des Verhältnisses von Kirche zu wirtschaftlicher und politischer Macht und einschließlich ihrer de facto ausgeübten Einwirkung auf die Erhaltung des status quo. Aber diese Krise ist auch auf der Ebene der theologischen Reflexion feststellbar. Die Säkularisierung als Verweltlichung der Welt ist ein Prozeß der Veränderung des Selbstverständnisses des Menschen. Die Betonung der anthropologischen Sicht anstelle kosmologischer Aspekte macht den Menschen zum verantwortlichen und fähigen Handelnden in der Geschichte. So wird die Weltlichkeit der Welt Auftrag und Bedingung einer authentischen Beziehung zwischen Mensch und Natur, den Menschen untereinander und zwischen Mensch und Gott. Daraus folgt nicht nur die Notwendigkeit, in einer mündigen Welt anders von Gott zu reden, sondern auch die Sicht, Kirche als Teil der Welt zu verstehen. Die daraus folgende Krise einer Unterscheidung zwischen religiöser und profaner Ebene wird noch dadurch verschärft, daß die theologische Reflexion sich zunehmend um eine *integrale Sicht der Erlösung* bemüht. Gegen alle Dualismen von zeitlich—geistlich, sakral—profan, natürlich—übernatürlich betont sie, daß alle Menschen und der ganze Mensch von der Erlösung durch Jesus Christus betroffen sind. Die häufige Verwendung des Begriffes „integral" in den großen Dokumenten „Gaudium et Spes" und „Populorum Progressio" deutet darauf hin, daß sich diese ganzheitliche Sicht der Erlösung durchzusetzen beginnt.

Das neue Verständnis der lateinamerikanischen Wirklichkeit, wie es in der Situationsanalyse der Dokumente von Medellín enthalten ist, verbunden mit Elementen der Dependenztheorie, ist nach Meinung der lateinamerikani-

schen Theologen der Ausgangspunkt für die Option der lateinamerikanischen Kirche in der Gegenwart. Die sozialwissenschaftlichen Kategorien Entwicklung-Unterentwicklung und Marginalität-Integration werden substituiert durch das Begriffspaar Abhängigkeit—Befreiung. Schlüsselwort und Strategie für die Entwicklung eines beherrschten und unterdrückten Kontinents wird somit der Begriff der Befreiung. Ausgehend von der Erkenntnis, daß Reformismus nicht hinreicht und politisch nicht durchzusetzen gelingt, und daß eine autonome Entwicklung Lateinamerikas im Rahmen des internationalen „kapitalistischen" Systems unmöglich ist, wird eine qualitativ andere und neue Gesellschaft zur Zielvorstellung. Noch fehlt eine originale lateinamerikanische Theorie für eine solche soziale Revolution, doch ist die Erkenntnis verbreitet, daß eine authentische und integrale Befreiung die Mitwirkung der Unterdrückten verlangt, weshalb man an den *Werten des Volkes* durch Bewußtseinsbildung anzusetzen habe.

Rückzug der „Konservativen"

Hier liegt primär die Rolle der Kirche im Prozeß der Befreiung. Das politische Bewußtsein der Christen sprengt die traditionelle Mentalität und die traditionelle Weise politischen Denkens und Handelns. Dies zeigt sich im Engagement wachsender und aktiver christlicher Minoritäten im politischen Bereich. *Heinrich-W. Krumwiede*[11] unternimmt den Versuch, eine Klassifizierung kirchlicher Gruppen nach ihrer Einstellung zum sozialen Wandel vorzunehmen. Mit Hilfe der beiden Variablen — a) die Erkenntnis der Notwendigkeit des sozialen Wandels und die Bereitschaft, aktiv zum Wandel beizutragen, b) die Art des Wandlungskonzeptes — werden drei Gruppen innerhalb der Kirche Lateinamerikas unterschieden: 1. Konservative und Reaktionäre, 2. Progressive, 3. Radikal-Progressive.

„Kirchliche *Konservative und Reaktionäre* denken noch weitgehend in den Kategorien des traditionellen Katholizismus. Sie haben sich aber natürlich den veränderten sozialen Umweltbedingungen angepaßt und sind durchaus Verfechter von Verbesserungen der Infrastruktur und anderen Maßnahmen, die keine einschneidenden Eingriffe in traditionelle Sozialstrukturen beinhalten. Beschwörung der Gefahr des Sozialismus, eine deutliche Vorliebe für konservative Parteien und Regierungen, die Neigung, Sozial-Probleme mehr unter einem caritativen Aspekt zu sehen und ein Festhalten am vertikal-hierarchischen Kirchenmodell sind einige charakteristische Grundzüge ihres Verhaltens. Die Reaktionären unterscheiden sich von den Konservativen durch ihre Bereitschaft zur offenen klerikalen Intervention zur Aufrechterhaltung traditioneller gesellschaftlicher und klerikaler Autoritätsstrukturen. Die Reaktionäre, die durch spektakuläre Aktionen das öffentliche Interesse auf sich lenken, sind eine immer kleiner werdende Gruppe, die zum Aussterben verurteilt ist, da ihr durch die theologische Entwicklung seit dem Konzil und die Neudefinition der Rolle der Kirche in Medellín die ideologische Grundlage entzogen ist. In allen Ländern sehen sie sich dem wachsenden Widerstand kirchlicher Reformgruppen ausgesetzt, und es gibt genügend Beispiele, daß Priester die Zusammenarbeit mit diesen Vorkonziliaren verweigert haben."

Als *Progressive* bezeichnet Krumwiede diejenigen kirchlichen Gruppen, die dem Universalitätsanspruch der Kirche auch sozial gerecht werden wollen. „Sie sind Verfechter kirchlicher Sozial-Aktivitäten, die sich nicht durch caritativen Charakter auszeichnen, sondern darauf abzielen, durch konkrete Programme zur Verbesserung der ökonomischen und sozialen Situation der unterprivilegierten Schichten beizutragen, ihr Bildungsniveau zu heben und organisatorische Zusammenschlüsse zu fördern. Die einseitige Bindung der Kirche an die Oberschicht soll gelöst und der Kontakt zur Unterschicht, die dem kirchlichen Einflußbereich zu entrinnen droht, wiederhergestellt werden. Dabei gehen die Progressiven von der richtigen Erkenntnis aus, daß ein Programm der Laienmissionierung und die Ausbildung von Kadern militanter Christen, also die kirchliche Rückgewinnungsstrategie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, nicht ausreicht, um die ‚Marginados' für Glauben und Kirche zu gewinnen, sondern daß überzeugende, sichtbare soziale Aktivitäten der Kirche notwendig sind. Steigenden Einfluß haben die Progressiven seit den fünfziger Jahren gewonnen. Kirchliche Initiativen haben zur Gründung von Genossenschaften geführt, kirchliche Institute zur Ausbildung von Arbeiter- und Bauernführern sind gegründet worden. Priester haben Community-development-Projekte initiiert, und kirchliche Alphabetisierungs- und Ausbildungsprogramme sind gestartet worden. Zielvorstellung der Progressiven ist eine Gesellschaft des sozialen Pluralismus, der als System verstanden wird, in dem alle sozialen Schichten und funktionalen Gruppen integriert sind und gleichberechtigt ihre Interessen vertreten können. Damit die städtische und ländliche Unterschicht eine ihrer Bedeutung angemessene, gleichberechtigte Rolle im System des sozialen Interessenpluralismus spielen kann, ist es notwendig, daß sie politisches Bewußtsein erwirbt und sich organisiert. Aufgabe der Kirche ist es deshalb, zur Überwindung des Immobilismus Impulse zu geben."

Entwicklung — ein Schimpfwort?

Nach Meinung der *Radikal-Progressiven* soll die Kirche nicht nur auf Wohlstand verzichten, sondern sich mit den Armen solidarisch erklären. „Im Gegensatz zu jahrhundertealtem katholischem sozialem Denken gehen die Radikal-Progressiven von einem antagonistischen Gesellschaftsverständnis aus. Klasseninteressen sind nicht prinzipiell miteinander vereinbar, sondern schließen sich gegenseitig aus. Deshalb sind die Armen nicht die immobilen Schichten, die es in die Gesellschaft zu integrieren gilt, son-

dern die Armen sind die Unterdrückten und Ausgebeuteten. Das Phänomen der Unterentwicklung wird als Konsequenz der ökonomischen, politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit Lateinamerikas von den Industrienationen interpretiert. Dieser äußere Kolonialismus bedingt einen inneren Kolonialismus: nationale Oligarchien als Nutznießer und Verbündete des Imperialismus der Industrienationen (insbesondere der USA) verhindern eine radikale gesellschaftliche Transformation. Der Terminus ‚Entwicklung' ist bei den Radikal-Progressiven zum Schimpfwort geworden. Es wird nicht mehr von desarrollo (Entwicklung), sondern von desarrollismo gesprochen. Damit ist eine Ideologie gemeint, die sich die Überwindung der Unterentwicklung von beschleunigtem wirtschaftlichem Wachstum, kultureller und sozialer Integration erhofft, ohne die Machtstruktur ernsthaft verändern zu wollen. Als Beispiel für diesen desarrollismo finden nicht nur die internationalen Entwicklungshilfeorganisationen und die Allianz für den Fortschritt, sondern auch die chilenischen Christdemokraten häufig Erwähnung. Die Radikal-Progressiven fordern von der Kirche, daß sie sich auf die Seite der Unterdrückten stellt und Position gegen die Unterdrücker bezieht. ‚Das setzt voraus, sich die Feindschaft der dominierenden Gruppen zu erwerben — mit allen Risiken, die dies mit sich bringt —, und vor allem an die revolutionäre und befreiende evangelische Botschaft zu glauben, in einem Wort, an den Herrn zu glauben'." [12]

In allen lateinamerikanischen Ländern existieren heute *radikal-progressive Priestergruppen*, die sich dadurch auszeichnen, daß sie direkte politische Aktivitäten ausüben und sich an Aktionen linker politischer Gruppierungen beteiligen; die bekanntesten Bewegungen dieser Art sind „Tercer Mundo" in Argentinien, „Golconda" in Kolumbien, „ONIS" in Peru und die „Gruppe der 80" in Chile [13]. Die Anliegen aller dieser Gruppierungen wurden beim ersten lateinamerikanischen Kongreß der „Christen für den Sozialismus" im April 1972 in Santiago deutlich [14]. Das Schlußdokument des Kongresses nennt drei Themen: a) Anerkennung des Klassenkampfes als Tatsache, die eine globale Interpretation der Strukturen in Lateinamerika erlaubt; b) Anerkennung der eigenständigen Rationalität des Politischen, einschließlich der Konvergenz zwischen Radikalität des Glaubens und Radikalität des politischen Engagements; c) Anerkennung des christlichen Glaubens als kritisches und dynamisches Ferment des revolutionären Prozesses. Zusammenfassend heißt es: „Unser Engagement für den Aufbau des Sozialismus, objektiv basierend auf der geschichtlichen Erfahrung und der wissenschaftlichen Analyse der Wirklichkeit, folgt aus dem Schluß, daß es keine andere Möglichkeit gibt, den Imperialismus wirksam zu überwinden und unsere Situation der Abhängigkeit zu zerbrechen." [15] Der interessanteste Themenkreis des Schlußdokuments bezog sich auf die Funktion des christlichen Glaubens: „Immer zahlreichere Gruppen von Christen entdecken die historische Kraft ihres Glaubens als Ausgangspunkt ihrer politischen Tätigkeit im Aufbau des Sozialismus und in der Befreiung der Unterdrückten des Kontinents. Der christliche Glaube offenbart sich so in einer neuen befreienden und kritischen Kraft." [16]

Welche Rolle spielt der *Glaube* im revolutionären Engagement? Zu den wichtigsten Entdeckungen vieler Christen, so wird im dritten Abschnitt des zweiten Teils festgestellt, gehöre heute „die Konvergenz zwischen der Radikalität ihres Glaubens und der Radikalität ihres politischen Engagements. Diese Lebendigkeit des Glaubens im Herzen der revolutionären Praxis selbst eröffnet eine fruchtbare Interaktion. Der christliche Glaube verwandelt sich in ein kritisches und dynamisches revolutionäres Ferment. Die Besonderheit des christlichen Beitrags darf nicht als etwas aufgefaßt werden, das vorgängig zur revolutionären Praxis ist und das der Christ schon hat, bevor er zur Revolution kommt. Was geschieht, ist dieses: Im Lauf der revolutionären Erfahrung offenbart sich der Glaube als Schöpfer neuer Beiträge, die außerhalb des Prozesses von niemandem vorausgesehen werden konnten. Der reale Kontext für die Lebendigkeit des Glaubens ist heute die Geschichte der Unterdrückung und der Befreiungskampf. Um sich in diesen vitalen Kontext hineinzustellen, ist es notwendig, am Befreiungsprozeß effektiv teilzunehmen, indem man sich solchen Organisationen und Parteien anschließt, die authentische Instrumente im Kampf der Arbeiterklasse sind." [17] Schon diese wenigen Zitate zeigen, daß der christliche Glaube in Gefahr ist, auf das rein Ökonomische, Soziologische und Politische reduziert zu werden; er ist aber viel mehr als dieses alles.

Gegenbewegung im Anzug?

Den Anstoß für den Gärungsprozeß, in dem sich die Kirche in Lateinamerika heute befindet und der so stark ist, daß man fast von einer gespaltenen Kirche sprechen muß, hat ohne Zweifel die Konferenz von Medellín gegeben. Die Dokumente dieser Konferenz bezeichnen die Befreiung — synonym zur Erlösung — als Funktion der Kirche und beschreiben die Hindernisse für die menschliche Freiheit mit sozio-politischen Kategorien. Aber sosehr Medellín den Befreiungskampf der Christen im sozialen und politischen Bereich als zentrales Thema der Kirche Lateinamerikas herausgestellt hat, so wenig wurden die *ideologischen Elemente* dieser Theologie erkannt und durchdacht. Es wäre zu wünschen, daß dies sehr bald und sehr gründlich geschieht. Im Augenblick dürfte jedoch die Vermutung der Bischöflichen Kommission der CELAM für Sozialaktion begründet sein, die Kirche in Lateinamerika stehe in Gefahr, politisch instrumentalisiert zu werden. Deswegen ist es nicht überraschend, daß sich innerhalb der Kirche Lateinamerikas selbst eine Auseinandersetzung anbahnt, die vor allem die „Theologie der Befreiung" zum Gegenstand hat. Die Sorge um Einheit und Pluralismus in der lateinamerikanischen Kirche hat nicht nur ganze Bischofskonferenzen, einzelne Ortsbischöfe,

Ordensobere, Priester und Laien dazu veranlaßt, vor einer marxistischen Unterwanderung zu warnen, sondern vor allem eine Art von *„Gegenbewegung"* ins Leben gerufen, über die heute noch wenig gesagt werden kann. An ihrer Spitze stehen Bischöfe, Priestergruppen, Institute wie CEDIAL (geleitet von *Roger Vekemans*) in Bogotá und andere „movimientos", deren Zielsetzung und Einflußkraft noch nicht genau abzusehen sind[18]. Fraglos steht die Kirche Lateinamerikas an einem Punkt ihrer Geschichte, an dem eine Spaltung ernstliche Gefahr und Möglichkeit geworden ist: „Abgesehen von dem Respekt, den jene Priester beanspruchen können, die sich politisch engagieren, ist zu fürchten, daß die Einheit der Kirche — die wahre Einheit, die stärker ist als der Tod — schweren Schaden erleidet, wenn der Grundsatz der persönlichen Option stärker ist für das Verhalten jener, die in der Gemeinschaft als Diener den rufenden, aufbauenden und volkschaffenden Christus repräsentieren, als das Prinzip der Institution."[19]

Hans Zwiefelhofer

[1] CEDIAL: Cristianos Latinoamericanos y Socialismo, Bogotá 1972, S. 292. [2] Vgl. *Thomas G. Sanders:* The Church in Latin-America, in: Foreign Affairs, Bd. 48, Nr. 2, New York 1970. [3] *Emilio Castro,* Die Ungerechtigkeit bewußt machen, in: Evangelische Kommentare, April 1970, S. 406. [4] Emilio Castro, a. a. O. S. 411. [5] Vgl. Kirche in Lateinamerika, Dokumente der CELAM II, Mannheim 1969. [6] *Karl Deutsch,* Soziale Mobilisierung und politische Entwicklung, in: W. Zapf (Hrsg.): Theorien des sozialen Wandels, Köln - Berlin 1970, S. 330. [7] CELAM II: Doc. Paz. [8] *Ricardo Durand* SJ, Erzbischof von Cuzco, Hirtenbrief zum Weihnachtsfest 1971. [9] Vgl. *Gustavo Gutiérrez,* Teología de la liberación. Perspectivas, Lima 1971. [10] Vgl. Populorum Progressio Nr. 47. [11] Vgl. zum Folgenden: *Heinrich-W. Krumwiede,* Der Wandel der sozialverantwortlichen Rolle der katholischen Kirche in Lateinamerika, in *Klaus Lindenberg* (Hrsg.): Politik in Lateinamerika, Hannover 1971, S. 91—95. [12] Gustavo Gutiérrez, Crece o declina la Iglesia Latinoamericana? in: Liberación: Opinión de la Igl. Lat. en la década del 70, Bogotá 1970, S. 11 [13] Vgl. *González Arroyo SJ,* Catolicos de izquierda en América Latina, in: Mensaje 1970. [14] Vgl. *Hans Zwiefelhofer,* Christen für den Sozialismus, in: Stimmen der Zeit, August 1972, S. 133—136. [15] Einleitung Nr. 10. [16] Schlußdokument 3.4. [17] Schlußdokument 3.1; 3.2; 3.4. [18] Eine erste Sammlung von Dokumenten der bisherigen Auseinandersetzung: Vgl. CEDIAL, Cristianos Latinoamericanos y Socialismo, Bogotá 1972. [19] *Roger Vekemans* SJ: Unidad y Pluralismo en la Iglesia, in: CEDIAL, tierra nueva, año II, No. 5, Seite 48.

Interview

Was bewegt die Kirche Lateinamerikas?

Ein Gespräch mit dem CELAM-Präsidenten Bischof Eduardo Pironio

Während eines Aufenthaltes in Argentinien im vergangenen Monat führte unsere Mitarbeiterin Renate Braunschweig-Ullmann folgendes Gespräch mit dem Bischof von Mar del Plata und jetzigen Präsidenten des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM). Zum kirchlich-politischen Hintergrund vgl. den vorstehenden Beitrag.

HK: Monsenor Pironio, wie sehen Sie als Präsident des CELAM die Situation der Kirche in Lateinamerika, jetzt, vier Jahre nach Medellín?

Pironio: Ich glaube, daß Medellín für die Kirche in Lateinamerika wirklich ein Zeichen der göttlichen Vorsehung gewesen ist, daß es für die lateinamerikanische Kirche wirklich eine Erleuchtung, eine Art neuer Pfingstgeist bedeutete. Ich würde sagen, daß Medellin in der ganzen lateinamerikanischen Kirche eine Veränderung bewirkte, die einen neuen Geist, eine Art neuer Mentalität in sie einfließen ließ. Diese neue Mentalität sollte sich dann in einer — im Geist des Evangeliums verstandenen — wirklich befreienden, heilbringenden Gegenwart der Kirche in der Geschichte des Kontinents und in dem Wandlungsprozeß des Kontinents konkretisieren. Die Christen — Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien — begreifen immer mehr, daß die Kirche wirklich Samenkorn sein muß, das heißt, sie muß eindringen und verändern. Alles was uns das Konzil über die Aufgabe der Kirche gelehrt hatte, über eine in der Geschichte gegenwärtige und solidarische Kirche, über eine Kirche, die nicht von der Welt isoliert, getrennt oder ihr entgegengesetzt ist, sondern solidarisch ist mit den Ängsten und Hoffnungen der Menschen, alles das sehe ich in Lateinamerika Wirklichkeit werden. Man kann natürlich einwenden, daß die Dokumente von Medellín in einigen Ländern schneller in die Praxis überführt wurden als in anderen, wo dies mit einer gewissen Verzögerung geschah, aber es muß betont werden, daß Medellín eine grundlegende (authentische) Erneuerung der lateinamerikanischen Kirche im Geiste Christi bedeutet hat. Man beklagt sich, daß es in bestimmten Sektoren nur mit übergroßer Langsamkeit vorwärtsgeht und daß ein Moment des Mißtrauens weiter bestehenbleibt. Das gibt Anlaß

zur Sorge. Ein Mißtrauen in bestimmten Sektoren kann daher rühren, daß man in der Anwendung der Forderungen von Medellín etwas übereilt vorgegangen ist, ohne der vorher existierenden Realität Rechnung zu tragen, die erst von innen her verändert werden muß.

Neue Etappe?

HK: Kann in der gegenwärtigen Situation von einem Strukturwandel innerhalb des CELAM und gleichzeitig von einer konservativeren Strömung gesprochen werden?

Pironio: Nein, bestimmt nicht. Die neuen Autoritäten des CELAM haben bei ihrer Amtsübernahme klar und deutlich erklärt, daß der CELAM in keiner Weise von seinem Weg abweichen solle und daß jene richtigen und legitimen Bestrebungen, die wahrhaft den Erfordernissen des Augenblicks und den Forderungen des Geistes Gottes entsprächen, nicht eingeschränkt oder abgebremst werden sollten. Wir glauben — wie wir es schon bei unserer Amtsübernahme gesagt haben —, daß wir vorwärtskommen, voranschreiten im Sinne einer aktiven und wahrhaft schöpferischen Hoffnung, so daß diese neue Etappe des CELAM gekennzeichnet ist durch eine größere Kontinuität und eine fortschreitende Vertiefung. In keinem Fall aber bedeutet sie Stagnation oder Rückschritt.

HK: Welche konkreten Ergebnisse hatte die letzte Generalversammlung des CELAM, die im vergangenen November in Sucre (Bolivien) stattfand? — Beobachter in Europa hatten sich von dieser Versammlung mehr erhofft, etwa eine Reflexion über die praktische Anwendung der Dokumente von Medellín in den letzten vier Jahren, aber bekannt wurde nach dieser Versammlung nicht mehr als einige administrative Veränderungen.

Pironio: Diese Enttäuschung ist in einer Verkennung der Ziele solcher Versammlungen begründet. Es war eine ordentliche (ordinatoria) Versammlung des CELAM, die sich dem Studium interner Aspekte in der Strukturierung des CELAM, der Vertiefung der theologischen und pastoralen Grundlinien widmete usw., aber es war keinesfalls eine Versammlung des gesamten lateinamerikanischen Episkopats mit dem Ziel, Erklärungen oder Dokumente zu verabschieden. Normalerweise erwartet man zwar von einer Generalversammlung des CELAM ein ähnliches Ergebnis wie das von Medellín, aber die Versammlung von Medellín war nicht im eigentlichen Sinne eine Versammlung des CELAM, obwohl sie vom CELAM organisiert und von seinem damaligen Präsidenten geleitet wurde, sondern eine Versammlung des gesamten lateinamerikanischen Episkopats. — Um nun Ihre Frage nach den Ergebnissen der letzten Generalversammlung des CELAM zu beantworten: Erreicht wurde eine größere Beweglichkeit und Vereinfachung der Strukturen innerhalb des CELAM, so z. B. die Zusammenfassung mehrerer Kommissionen in eine einzige und die Zusammenlegung von vier Instituten in einem Institut höheren Grades, das jedoch die früheren Spezialisierungsgrade beibehält. Besonderes Gewicht kam bei dieser Versammlung der Behandlung des Themas der Evangelisation, der Befreiung usw. zu sowie dem Versuch, die pastoralen und theologischen Grundlinien, nach denen sich der CELAM orientieren wird, zu präzisieren, zu klären und zu vertiefen.

HK: Man hörte nach der Versammlung von Sucre, daß der CELAM für seine weitere Zukunft eine Selbstfinanzierung beschlossen hat. Meinen Sie, daß die finanzielle Hilfe aus dem Ausland für die Kirche Lateinamerikas ein Hindernis darstellen könnte, um ihre Selbständigkeit und Eigenverantwortung zu erlangen?

Pironio: Es ist richtig, daß man sich bei der letzten Versammlung in Sucre mit dem Problem der Eigenfinanzierung beschäftigt hat, ein Problem übrigens, das von uns schon seit vielen Jahren diskutiert wird, und wir sind zu dem Beschluß gekommen, daß es in einem Zeitraum von drei bis spätestens fünf Jahren möglich sein muß, daß wir uns selbst finanzieren. Wir sind den deutschen Hilfswerken Adveniat und Misereor sowie anderen Institutionen aus dem Ausland für ihre gegenwärtige Hilfe zu größtem Dank verpflichtet. Ich würde sagen, daß wir für die allernächste Zukunft diese Hilfe noch eine geraume Zeit benötigen. Aber andererseits muß diese Hilfe unser eigenes Verantwortungsbewußtsein aufrütteln, derart, daß wir nicht auf unbestimmte Zeit von den anderen Organisationen abhängig sein dürfen, weil sonst in uns eine gewisse Passivität entstehen könnte, die im Widerspruch zum eigentlichen Sinn dieser Hilfe steht. Wir haben dieses Thema oft genug mit den Trägern der kirchlichen Entwicklungshilfe diskutiert und waren uns darin einig, daß diese Hilfe dazu da ist, daß unser eigenes Verantwortungsgefühl wach wird und daß wir selbst zu handeln beginnen. Andererseits meinen wir, daß die Organisationen, die uns großzügig helfen, auch noch für andere Kontinente, wie Afrika und Asien dasind.

Falsche Vorwürfe

HK: Zu den aktuellsten Meldungen über den CELAM gehören Anschuldigungen, er sei marxistisch oder gar kommunistisch unterwandert. Aus welchen Gruppen, sei es innerhalb als auch außerhalb der Kirche, kommen die Gegner des CELAM?

Pironio: Ich würde sagen, daß es höchst interessant ist, zu beobachten, daß die Anschuldigungen gegen den CELAM sowohl von rechten als auch von linken Gruppen kommen. Einige wünschen sich einen viel fortschrittlicheren, sogar aggressiven CELAM, der z. B. für die Gewalt eintritt. Andere dagegen betrachten ihn als in höchst gefähr-

licher Weise fortschrittlich. Diese Anschuldigungen des Kommunismus bzw. des Marxismus kommen aus jenen Sektoren, die es sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche gibt. Es gibt Personen, die eine sehr eigentümliche Sensibilität dafür besitzen, sog. „linke" Probleme, marxistische und kommunistische Tendenzen allerorten aufzuspüren. Und so meine ich, daß jeder Ausdruck, jede Aktivität, jede Botschaft, jedes Dokument, in dem sich ein Bischof, eine Gruppe von Priestern oder CELAM für die ausgebeuteten Klassen, die Armen und Bedürftigen, die Randgruppen der Bevölkerung einsetzt, sofort mit dem Schlagwort „Kommunismus" oder „Marxismus" gestempelt wird oder als Einmischung der Kirche in den weltlichen Bereich kritisiert wird. Die schärfsten Anschuldigungen kommen im Grunde aus diesen Gruppen, die am liebsten hätten, wenn sich die Kirche in ihrem Tempel einschlösse und in keiner Weise am Leben der Menschen teilhaben würde.

HK: Wie lautet die offizielle Meinung des CELAM zum Thema der Gewalt?

Pironio: Die Meinung des lateinamerikanischen Episkopats zum Thema der Gewalt fand einen sehr deutlichen Ausdruck in den Dokumenten von Medellín. Genauer gesagt, in dem Dokument über Gerechtigkeit und Frieden, wo die Worte wiederholt werden, die Papst Paul VI. gerade in Bogotá gesprochen hat: „Die Gewalt ist weder christlich noch im Sinne des Evangeliums." Der lateinamerikanische Episkopat ist also gegen die Gewalt, aber gegen jede Form der Gewalt, d. h. nicht nur gegen die bewaffnete Gewalt, sondern auch gegen die institutionalisierte Gewalt, wie sie sich in einer Situation der Ungerechtigkeit und Unterdrückung manifestiert, welche die Verzweiflung in Form bewaffneter Gewalt hervorruft. Die lateinamerikanischen Bischöfe versuchen also die Wurzeln zu entdecken, aus denen die Verzweiflung kommt, die unsere Völker und viele Menschen der bewaffneten Gewalt zutreibt, aber sie verurteilen die Gewalt in jeder Form.

HK: Man spricht in einigen Ländern Lateinamerikas von einem Konflikt zwischen der Kirche und Regierungen, die die Formen der institutionalisierten Gewalt verkörpern. Wie sehen Sie dieses Problem?

Pironio: Die Kirche bemüht sich mit immer größerer Freiheit um die Verkündigung der Wahrheit des Evangeliums. Ich glaube, eine der Früchte Medellíns ist, daß es die Kirche einer grundlegenden Treue zum Evangelium und folglich einer völligen Freiheit gegenüber jeder zeitlichen Macht bewußt werden ließ. Die Kirche möchte sich frei von jeder Bindung an eine weltliche Macht und frei für die Verkündigung des Evangeliums sehen. Wenn diese Wahrheit oder diese klare, friedliche Verkündigung des Evangeliums im Gegensatz zu Regimen oder zu Regierungssystemen steht, die sich Werten im Sinne des Evangeliums entgegenstellen, wie es die Gerechtigkeit und die Würde der menschlichen Person sind, dann ist es nur logisch, daß es zum Konflikt kommen muß. Aber dieser Konflikt entsteht nicht, weil ihn die Kirche sucht oder gar wünscht, sondern weil sie in klarer Weise das Evangelium verkündet.

Kirche und Politik

HK: Könnten Sie kurz die wichtigsten Gruppen innerhalb der lateinamerikanischen Kirche charakterisieren, und zwar auf der Ebene des Episkopats, der Priester und Laien? Welche Gruppen könnte man als die fortschrittlichsten oder als die konservativsten bezeichnen und welche Konflikte entstehen zwischen diesen Gruppen?

Pironio: Ich vermag keine spezifische Definition dieser Gruppen zu geben. Ich mag sie auch nicht unter das Gegensatzpaar konservativ—progressiv einzuordnen, denn diese Gegenüberstellung gefällt mir nicht. Ich würde sagen, hier wie überall in der Weltkirche gibt es Gruppen, die dem Wandel unseres Kontinentes offener gegenüberstehen und diesem Wandel eine Orientierung im Sinne des Evangeliums zu geben versuchen, und es gibt andere Gruppen, die einen engeren Horizont haben und sich gegenüber einem Strukturwandel viel verschlossener und ängstlicher verhalten. Ich würde auch sagen, zwischen diesen beiden Extremgruppen gibt es Gruppen, die einerseits den Veränderungen gegenüber aufgeschlossen sind, sich aber höchst maßvoll und vorsichtig verhalten. Aber man kann all diesen Gruppen im Moment noch keinen eindeutigen Namen geben, sie lassen sich noch nicht recht klassifizieren.

HK: Verschärfen sich gegenwärtig Konflikte zwischen Priestern und Bischöfen?

Pironio: Spannungen innerhalb der Kirche sind hier in Lateinamerika, wie an allen anderen Punkten der Welt, natürlich gegeben. Und zwar auf allen Ebenen. Wir leben in einer Epoche der Spannungen; d. h., wer versucht, irgend etwas durchzusetzen, lebt immer in einer gewissen Spannung. Ich würde sogar sagen, das Evangelium selbst versetzt uns in eine Lebenssituation, die aus ständiger Überwindung von Spannungen besteht. Ich meine also, parallel zu den Konflikten in der Universalkirche kommt es auch hier zu Konflikten zwischen Priestern und Bischöfen, die dadurch entstehen, daß unter gewissen Gegebenheiten Priester, die mit wirklichen Schwierigkeiten und Beunruhigungen zu kämpfen haben, nicht voll akzeptiert werden.

HK: Wie beurteilen Sie die Notwendigkeit eines politisch-sozialen Engagements der Christen innerhalb des

revolutionären Veränderungsprozesses, den Lateinamerika zum gegenwärtigen Zeitpunkt durchläuft?

Pironio: Ich meine, daß es in jedem Fall eine soziale, und im weiteren Sinn des Wortes sogar eine politische Dimension des Evangeliums gibt. Das Evangelium fordert vom Christen einen positiven Einsatz in der Gestaltung seiner Geschichte. Das Evangelium nimmt dem Christen keineswegs die Möglichkeit des Engagements, aber dieses Engagement muß immer aus der Perspektive des Evangeliums heraus erfolgen. Der gereifte und engagierte Glaube des Christen soll die Christen erst zu ihrem eigentlichen Ziel, der strukturellen Veränderung innerhalb der Völker hintragen. Aber ich wiederhole, alles was geschieht, muß unter dem Vorzeichen des Evangeliums stehen.

HK: Worin bestehen im gegenwärtigen Augenblick die schwersten Probleme des CELAM und wie sehen Sie die Zukunft der Kirche in Lateinamerika?

Pironio: Als eines der Hauptprobleme würde ich das Problem des Glaubens nennen. Unser Kontinent ist noch wenig von der Lehre des Evangeliums durchdrungen und benötigt eine viel stärkere und tiefere Verkündigung des Evangeliums. Er benötigt die Verkündigung des Glaubens und das gelebte Engagement des Glaubens. Hierfür aber braucht er mehr Verkünder des Evangeliums, mehr Priester, Ordensleute und engagierte Laien. Die Evangelisierung muß notwendigerweise mit einem anderen Problem zusammen gesehen werden, das die Kirche Lateinamerikas beschäftigt und in dessen Kontext der Christ dringend eine Verantwortlichkeit im Sinne des Evangeliums übernehmen muß. Es ist dies das Problem des authentischen menschlichen Fortschritts und der vollen Befreiung der Völker. Und gerade hier, meine ich, hat die Versammlung von Medellín das allgemeine Gewissen wachgerüttelt. Sie hat die Christen das praktische Engagement des Glaubens im Hinblick auf Gerechtigkeit, Frieden und Befreiung der Völker erkennen lassen, das aus den Völkern Lateinamerikas wirklich aktive Personen machen kann, die Herren ihres eigenen Geschicks und ihrer eigenen Geschichte sein können. Die Kirche fühlt sich verpflichtet, ihren Beitrag zum Prozeß der vollen Befreiung zu leisten, zum umfassenden menschlichen Fortschritt aller Menschen und Völker. Eine Kirche, die zu einer Realität in der Geschichte wird. Das dritte Problem schließlich ist die besondere Sorge um die Jugend. Der lateinamerikanische Kontinent ist ein überwiegend junger Kontinent. Die Kirche steht daher vor der Frage, wie sie der Jugend in der schwierigen und konfliktreichen Situation, die sie im Augenblick durchlebt, den Glauben vermitteln soll.

HK: Worin besteht der spezifische Charakter der lateinamerikanischen Kirche und worin könnte ihr Beitrag innerhalb der Gesamtkirche bestehen?

Pironio: Das Wesentliche ist, daß die Kirche in diesem Augenblick die Verantwortlichkeit spürt, ihr eigenes Gesicht und ihre ursprüngliche Berufung zu entdecken. Die lateinamerikanische Kirche stellt fest, daß sie etwas zu sagen und beizutragen hat und daß sie zur Kirche des auferstandenen Christus gehört, der auch in Afrika, Asien und Europa gegenwärtig ist. Dennoch hat die Kirche in Lateinamerika ihre eigenen Gesichtszüge, vor allem in diesem historischen Augenblick. Und diese Erkenntnis scheint mir schon ein erster Beitrag zu sein. Ein anderer Beitrag der lateinamerikanischen Kirche ist die theologische Reflexion. Ich glaube, daß die Theologie, die sich zum Glück auf unserem Kontinent langsam verbreitet, eine starke Bereicherung für das Denken und des Lebens der Universalkirche sein wird. Ich glaube, daß wir eines viel stärker gefühlt haben als die Christen in anderen Teilen der Welt: diese Gegenwart der Kirche in der geschichtlichen Realität, die Gegenwart der Kirche in der Veränderung des Kontinents, die Gegenwart der Kirche als Ferment umfassender Befreiung.

Diskussion und Kontroverse

Fragen der kirchlichen Sexualethik (II)

Im Märzheft (S. 143—151) veröffentlichten wir im Rahmen eines Forumsgesprächs eine Auseinandersetzung über Grundfragen der kirchlichen Sexualethik zwischen den Professoren Stephan H. Pfürtner (Fribourg) und Bernhard Stoeckle (Freiburg i. Br.). In diesem Heft setzen wir die Diskussion mit persönlichen Stellungnahmen der beiden Autoren fort. Damit entsprachen wir ihrem Wunsch, nochmals auf die bei der ersten Diskussion aufgeworfenen Fragen eingehen zu können. Im nächsten Heft werden Pfürtner und Stoeckle nochmals zu konkreten Einzelfragen der kirchlichen Sexualethik, die in den letzten Jahren umstritten sind, Stellung nehmen.

Stephan H. Pfürtner

Wo liegen die Differenzen?

Antwort an Bernhard Stoeckle

Die Wahrheit ist das Ganze. Alles hängt mit allem zusammen, in irgendeiner Weise. Nur wer alle Gesichtspunkte eines Teilbereiches sieht, sieht ihn ganz. Nur wer die ganze Wahrheit erfaßt, hat *die* Wahrheit. Das gilt auch für den Wirklichkeitsbereich unserer Geschlechtlichkeit. Niemand von uns, kein einzelner und keine Gruppe oder Institution, erfaßt das Ganze der Wirklichkeit ganz. Er müßte Welt und Geschichte in allen Zusammenhängen und Wissenschaftsgebieten durchschauen, für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wir brauchen notwendig die Einsichten und Erfahrungen der anderen.

Auch mit ihnen zusammen sind wir bestenfalls auf dem Weg zur ganzen Wahrheit, nie in ihrem Besitz. Das schließt nicht die Möglichkeit der Einsichtsgewinnung und der festen Stellungnahme aus, ebensowenig die feste Gewissensüberzeugung[1]. Aber es fordert das Wissen um unser Nichtwissen, um die Vorläufigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit all unseres Erkennens. Jeder totalitäre Anspruch, die allein gültige Wahrheit zu haben, empfängt von daher sein Urteil und erweist sich als *der* Ausdruck intellektueller Unredlichkeit. Wahrheitsfindung ist wesentlich ein sozialer Prozeß. Der freie Gedankenaustausch, der Dialog, ist nicht nur von der personalen Würde und sozialen Natur des Menschen gefordert[2], sondern ebenso vom Anspruch der ganzen Wahrheit. Die vielfältige Verflochtenheit selbst kleiner Sachbereiche in den Gesamtzusammenhang unserer Lebensverhältnisse macht uns heute mehr denn je deutlich, daß umfassende Sachlichkeit grundsätzliche Denkoffenheit verlangt[3], nicht zuletzt auch Zukunftsoffenheit. Das gilt auch für die theologische Kontroverse. Schon aus diesen Erwägungen wird der Diskussionsbeitrag Bernhard Stoeckles in der Herder-Korrespondenz von mir begrüßt. Der Beitrag dürfte zeigen, daß eine loyale Diskussion in unserer Kirche auch auf dem Gebiet der Sexualethik möglich ist. Er hat einige Gesichtspunkte herausgestellt, denen ich in der erörterten Form nicht — oder jedenfalls nicht voll — zuzustimmen vermag. Aber es ist für den gegenwärtigen Prozeß der Wahrheitsfindung auf diesem Gebiet — auch nach meiner Auffassung — erforderlich, daß sie formuliert sind.

Wenn Theologie eine Wissenschaft ist und als solche der wissenschaftlich begründeten Wahrheitsgewinnung dienen soll, muß sie *die Lösung vorhandener Lehrkonflikte durch Argumentation* suchen. Emotion oder gar Herabsetzung der „Gegner" nützen nichts. Gründe und Gegengründe müssen aufgezeigt, die gegensätzlichen Positionen rational faßbar gemacht und abgewogen werden. Nur so wird die „größere Wahrheit" sichtbar und treibt durch ihre innere Werbekraft unseren Erkennensprozeß voran. Zwar gibt es Grenzen der Rationalisierbarkeit in unserem Erkennen, zumal in der Theologie als Glaubenswissenschaft[4]. Aber diese Grenzen dürfen nicht vorschnell gezogen werden, Glaubensautorität also nicht dort angeführt werden, wo einsichtige Gründe gefordert sind und vorgebracht werden können. Sonst macht sich jeder autoritative Eingriff der Willkür und unvertretbarer Machtanwendung schuldig. Die theologische „Disputatio" muß wieder als die Methode erkannt und anerkannt werden, der zunächst und soweit wie nur möglich die Funktion zukommt, theologische Kontroversen in der Kirche zu klären. Andernfalls werden diese nicht wirklich ausgetragen oder wird auch die Autorität der Kirchenleitung — bei vorschnellem Eingreifen — unnötig mit ungelösten Problemen belastet.

1. Gemeinsame Positionen

Kontroversen haben es an sich, das Gemeinsame in den Hintergrund zu drängen oder gar vergessen zu lassen. Das Gewicht einer Kontroverse ist jedoch nur recht zu ermessen, wenn das verbliebene Gemeinsame mitbeachtet und -gewertet wird. Daher will ich zunächst hervorheben, was in meinen Augen in den von uns vertretenen Auffassungen an grundlegenden Gemeinsamkeiten besteht. Deren knappe Benennung darf nicht dazu verleiten, ihre Bedeutung zu verkennen.

1.1 Ich stimme mit Stoeckle überein, daß im Ganzen unserer sittlichen Aufgaben der Sorge um die rechte Sexualmoral nicht mit Abstand der erste Rang zuzusprechen (vgl. 148)[5], die Einstellung zur Sexualität also nicht *der* Angelpunkt des Sittlichen ist (151). Ich bin freilich auch — wie er — der Ansicht, daß die Einstellung zur Sexualität und das sexuelle Verhalten nicht aus dem Bezug zum Ganzen des Menschen und seiner Lebensbeziehungen auszuklammern ist, es also sehr wohl als Indiz für die grundlegende sittliche Ausrichtung und Einstellung genommen werden kann, wie Sexualität gelebt wird (151).

1.2 Von mir wird nicht bestritten, daß menschliche Sexualität der sittlichen Ordnung bedarf, daß im sexuellen Verhalten also keineswegs alles erlaubt ist, was das Lustbedürfnis eingibt[6]. Ich stimme daher mit Stoeckle ebenfalls überein, daß die Einübung von Frustrationsfähigkeit, von Triebaufschub und Versagung für die Entwicklung der Psyche und der moralischen Persönlichkeit ebenso notwendig ist wie für die Bewältigung unserer gesellschaftlichen Zukunft. Auch in meinen Augen bringt reines Konsumdenken neue Zwänge und macht den Menschen zum Objekt der Ausbeutung. Der „Verfall an die Sinnlichkeit" ist kein Weg zur größeren Freiheit, sondern bedeu-

tet Freiheitsverlust. Er bringt daher auch keine Emanzipation. Jede Art von Triebverzicht als „sinnlose Triebverdrängung" zu bezeichnen und dabei undifferenziert von „repressiver Moral" zu sprechen, wo immer auch Triebverzicht gefordert wird, zeugt von Mangel an Unterscheidungsfähigkeit.

1.3 Von mir wird weiterhin nicht bestritten, daß voll erfüllte Geschlechtsgemeinschaft unter Menschen die Totalität der Hingabe eines Partners an den anderen einschließt. Das aber schließt ein, daß menschliches Geschlechtsleben für seine Entfaltung wesentlich auf Durchdringung durch personale Beziehungen — des Vertrauens, der Verantwortung füreinander, der Treue und liebenden Zärtlichkeit, der Dauer und Exklusivität wie einer gesamthaften Lebensgemeinschaft — verwiesen ist. Die Ehe wird daher auch von mir als der eigentliche und ideale Ort der menschlichen Geschlechtsgemeinschaft angesehen.

1.4 Ebenso wird von mir vertreten, daß eine so entfaltete Geschlechtlichkeit für den Christen nicht von seinem Heilsglauben loszulösen ist. Dem Glaubenden sind seine liebenden Beziehungen letztlich Ausdruck der Menschenliebe im Sinne Jesu Christi. Für den, der glaubt, steht das gesamte Leben unter der Verheißung und dem Anspruch Gottes, auch das geschlechtliche. Das gute und glückliche Leben erfährt — auch hier — „erst dann seine volle Auslegung im humanen Sinn, wenn es sich in Heilsglauben und -liebe ereignet" [7]. Dem Christen erwachsen aus dem Evangelium „unaufgebbare Imperative" für die Sexualmoral (144). Wie in allen anderen Lebensbereichen, so lassen sich aus christlichem Verständnis auch im Geschlechtlichen „Welt- und Heilsethos" nicht voneinander absondern.

1.5 Schließlich sei hervorgehoben, daß auch ich mich wehre, für die „negative Bewertung der Sexualität (und Erotik) ... die Kirche *allein* verantwortlich" zu machen (148, vgl. 144). Hier greifen zahlreiche kirchliche und nichtkirchliche Faktoren in Vergangenheit und Gegenwart ineinander, deren Wirkung und Gegenwirkung keineswegs leicht voneinander abzuheben sind.

2. Differenzen

Den gemeinsamen Positionen stehen Kontroversen gegenüber. Stoeckle setzt andere Akzente als ich, stellt zum Teil die gemeinsamen Grundauffassungen in andere Zusammenhänge oder greift einige meiner — wirklich oder nur vermeintlich von mir vertretenen — Auffassungen direkt an. Umgekehrt kann ich bei ihm bei gewissen Darlegungen von Stoeckle nicht folgen.

2.1 Beginnen wir mit den Prioritäten, die in der kirchlichen Ethik und ihren Reformbemühungen zu setzen sind.

Wie erwähnt, sind Überbewertungen mit Recht abzuwehren, nach denen die Neuordnung der Sexualmoral „mit Abstand den ersten Rang" einzunehmen habe. Aber ich möchte *einer Reform kirchlicher Sexualmoral doch einen bedeutenden Rang* in den ausstehenden Aufgaben zuerkennen.

Meines Erachtens gibt es vielfältige Indizien dafür, daß für dieses Gebiet in der Kirche ein dringender Nachholbedarf besteht. Stoeckle erwähnt zwar auch kurz, „daß die kirchliche Sexualmoral auf ihrem bisherigen Weg durch die Geschichte sich mit dem Ballast eines unbiblischen Dualismus befrachtet ... und der Neigung zu einer negativen Grundeinschätzung der Geschlechtlichkeit nachgegeben hat". Er fordert ebenfalls, „einer Revision unbedingt Raum" zu geben (149). Aber er bleibt mit diesem Hinweis im allgemeinen und dringt zu keiner Konsequenz vor. Die erste bestände doch darin, sich mit dem genannten „Ballast" der kirchlichen Theorie und Praxis offen zu konfrontieren. Die zweite wäre, konkrete Vorschläge zur Beseitigung des fragwürdigen Erbes zu suchen. Beides vermisse ich bei meinem Diskussionspartner.

Sicher machen die fragwürdigen Elemente in unserer Lehrtradition zur Ehe- und Sexualmoral nicht das Ganze dieser Tradition aus. Aber ich muß mich dagegen wehren, ihr negatives Gewicht zu verharmlosen. Die Symptome der Fehlentwicklung, die ich skizziert habe (145), müssen in ihrem Umfang und ihren konkreten Auswirkungen realisiert werden. Das Materialdepot dazu aus Vergangenheit und Gegenwart ist so umfangreich, daß man nicht weiß, wo anfangen und wo aufhören (H. Thielicke). In „Kirche und Sexualität" [8] habe ich das Material umfangreich zu Wort kommen lassen und ausgewertet. Dabei ließ sich auch dort nur ein kleiner Teil dessen einbringen, was inzwischen in vielseitiger Forschung von Wissenschaftlern aller Konfessionen (und keineswegs nur „progressiv" eingestellten) erarbeitet wurde.

Kann man sich seiner erdrückenden Aussagekraft entziehen? Begreift man eigentlich nicht, daß von der Kirche auf diesem Gebiet so etwas wie eine „Metanoia", eine Umkehr und Gesinnungserneuerung, notwendig ist, und zwar letztlich deshalb, weil wir dem Schöpfungs- und Erlösungsauftrage Gottes nicht genügend gerecht geworden sind und den Menschen zum Teil Lasten aufgebunden haben, wo er sie frei machen wollte? Mit „wir" sind nicht zuletzt „wir Theologen" gemeint (wobei die der Gegenwart für ihre Kollegen der Vergangenheit mit einstehen müssen). Denn Theologen haben die fraglichen Theorien vertreten und mit ihnen auf Bewußtseinsprägung in Kirche und Gesellschaft hingearbeitet.

Wenn Stoeckle sagt, „die dualistische Schlagseite war in den vergangenen Zeiten vom tatsächlichen Leben der Menschen, die sich im Glauben beheimatet wußten, erheblich gemildert und faktisch korrigiert" (149), so dürfte

das teilweise stimmen, deucht mich jedoch nur ein schwacher Trost zu sein. Denn einmal ist zu fragen, wer — und welche sozialen Schichten! — sich nicht von den fragwürdigen Indoktrinationen frei machen konnte, also in den unnötigen Zwängen mehr oder weniger befangen blieb. Zum anderen gelangen wir damit in jenen höchst fragwürdigen Kreis der Doppelmoral, wenn das „tatsächliche Leben" stillschweigend als Korrektiv einer Lehre mit ihren Prinzipien anerkannt wird, ohne daß man versucht, die fragwürdige Theorie zu korrigieren.

Es geht wahrhaftig nicht nur um akademische Fragen oder um Belange, die der Vergangenheit mit ihrer Lehrtradition angehören. Existentielle Probleme für breiteste Schichten der Menschheit stehen auf individueller und politischer Ebene auf dem Spiel — für Gegenwart und Zukunft. Man denke nur an die Bedeutung Empfängnisregulierung und ihrer Zusammenhänge mit den Notständen der „Dritten Welt"[9]! Es geht beileibe auch nicht „nur um Sex". Hier wäre in umfassendem Zusammenhang das zu bedenken, was Stoeckle hervorhob (151): Das Verhältnis zur Geschlechtlichkeit signiert die Art, wie ein Mensch zum Ganzen seiner Menschlichkeit und Menschwerdung, also auch zum Ganzen seiner Schöpfung und seines Heils steht. Es geht damit letztlich um grundlegend theologische und soteriologische Verstehenszusammenhänge. Wer die Menschen daran hindert, sich als Geschlechtswesen anzunehmen, indem er sie mit unerlösten Zwängen und unbegründeten Ängsten gefangenhält, hindert sie, freie und erlöste Menschen zu werden. Er hindert sie, sich so anzunehmen, wie der, der sie schuf und erlöste, sie gnädig anzunehmen gewillt ist.

2.2 Damit sind wir bei dem Thema „Bedrohte Selbstidentität der Kirche durch redliche Reform?"

Ich behaupte nicht, Theologie und kirchliche Lehre hätten schlechthin diese gottgewollte Menschwerdung des Menschen in dem Wirklichkeitsbereich seiner Geschlechtlichkeit verhindert, beileibe nicht. Aber das oben angesprochene Material zur Geschlechtsfeindlichkeit verlangt von uns das offene Bekenntnis, daß wir der erlösenden, freimachenden Wirkkraft des Evangeliums in unserer Geschichte keineswegs voll entsprochen haben. Dieser wirkgeschichtlichen Befreiungskraft des Evangeliums ist es zu danken, „daß Theologie in dem seit dem Hochmittelalter allgemein üblichen Verständnis als umfassender Denkrechenschaft über den Glauben eine ganz überwiegend dem Christentum eigentümliche Erscheinung ist ... und daß gerade der Theologie eine (wenn auch oft genug schlecht wahrgenommene) kritische Funktion gegenüber Verfallserscheinungen des Christlichen zukommt"[10].

Warum sind bestimmte Kreise im kirchlichen Raum nach wie vor so verunsichert, wenn kritische Anfragen an die eigene Theorie und Praxis laut werden? Warum sind wir nach wie vor so wenig bereit, das, was in der Kirche falsch war, auch klar und unumwunden zuzugeben? Nur so können wir uns unserer unbewältigten Vergangenheit wirklich stellen und sie aufarbeiten. Statt dessen überwiegt bei vielen immer wieder die Tendenz, sich in kirchlicher Selbstverteidigung zu üben, das Fragwürdige im eigenen Raum stillschweigend zu übergehen oder es möglichst zu verkleinern, in seiner Bedeutung herabzusetzen, um schließlich gar noch zu beweisen, daß „die Kirche doch recht gehabt hat".

Wie sehr das offene Bekenntnis zur Reform in Lehre und Praxis auf dem Gebiet der Ehe- und Sexualmoral ein ekklesiologisches Problem darstellt, hat sich gerade im Zusammenhang mit Fragen der Empfängnisregelung gezeigt[11]. Muß die Kirche eigentlich um ihre Selbstidentität und Glaubwürdigkeit — vor sich selbst und vor der Gesellschaft — fürchten, wenn sie gemachte Fehler zugibt? Wo ihr aus Glauben an die sie begründende Macht und Wahrheit ihres erhöhten Herrn ihr eigentliches Identitätsbewußtsein erwächst, ist eine derartige Furcht nicht nötig. Dort kann das eigene Fehlen unbeschönigt benannt werden, ohne daß dadurch der Glaube an die eigene Bestimmung und die Freude an der bleibenden Größe von Gottes Wahrheit zerbrochen wird. Wo man jedoch von der Behauptung der eigenen Integrität — Unfehlbarkeit — lebt, muß man ständig auf deren Verteidigung bedacht sein und sich gleichzeitig durch jede kritische Anfrage bedroht fühlen, und zwar um so mehr, je sachgerechter die Kritik ist.

Die Auseinandersetzung um das Verhältnis von „theologia gloriae" und „theologia crucis" hat ihre Bedeutung noch nicht verloren[12]. Wo kirchliche Selbstidentität sich auf die „Gloria" der Kirche zu gründen versucht, muß sie an den geschichtlichen Tatsachen ihrer Fragwürdigkeiten scheitern — oder man muß diese bis zur Unkenntlichkeit wegdiskutieren. Für die geschichtliche Existenz der Kirche gilt ebenso wie für unsere eigene, daß sie im Zeichen des Kreuzes steht — der sündigen Gebrochenheit. Ich verstehe Bernhard Stoeckle, wenn er aus Erfahrungen mit extrem angreiferischen Gruppen ungerechte Angriffe gegen die Kirche abwehrt. Hier stütze ich ein Selbstwertbewußtsein, das sich mit Passion dagegen wehrt, die Kirche *allein* und möglichst immer für alle „fortschrittsfeindlichen" Vorgänge in unserer Kultur und Gesellschaft verantwortlich zu machen. Aber ich hätte es begrüßt, wenn er für die negativen Fakten, für die wir kirchlich wirklich mitverantwortlich sind, einmal einsteht. Kirchliche Reform sollte durch die, die sich mit der Kirche solidarisch wissen, erfolgen und uns nicht von „Gegnern" abgezwungen werden.

2.3 Dem Humanum allein verpflichtet?

In verschiedenen Zusammenhängen glaubt Stoeckle, diese Frage für meine moralwissenschaftlichen Auffassungen

bejahen zu müssen. Meine „Grundsätze einer zukünftigen Sexualmoral" seien zweifellos als Niederschlag eines Standpunktes zu werten, der in der gegenwärtigen Moraltheologie „weithin üblich geworden" sei. Er vertrete, daß christliche Ethik „gegenüber einer dem Humanum allein verpflichteten Moral keine eigenen und zusätzlichen Forderungen materieller Art" aufweise (149). Mein sexualethisches Programm reflektiere „unter Aussparung des biblisch-heilstheologischen Ansatzes *allein* die Ebene des unter humaner Rücksicht Aufzeigbaren, Wünschenswerten und Gesollten" (150). Es bliebe die Frage, ob der von mir verwandte Begriff des Glückes „vor dem Horizont der Offenbarung voll bestehen kann" (150); „. . . in Konfrontation mit der biblischen Auskunft von der Vollendung des Menschen haftet ihm doch wohl das Merkmal immanenter Engführung an" (ebd.). Er scheint Stoeckle „zumindest einem Ausgleich mit dem biblischen Prospekt der Nächstenliebe zu widerstehen" (ebd.).

Mit dieser kritischen Stellungnahme berührt Stoeckle ohne Zweifel eine ebenso bedeutsame wie spannungsreiche Thematik. Sie hat in der Geschichte kirchlicher Reflexion und Verkündigung immer wieder große Auseinandersetzungen eingebracht und ist von größten Geistern bedacht worden. Sie wird uns auch weiterhin für unser Selbst-, Gesellschafts- und Geschichtsverständnis zu bedenken bleiben, sofern wir dieses aus Glauben zu vertreten suchen. Denn es geht um die Grundfrage, wie sich wahre Menschlichkeit des Menschen in Gott und Gottes Offenbarung sich in der Menschwerdung ereigne. Wir werden das Verhältnis von „Natur und Gnade", von „Gesetz und Evangelium", von den „Zwei Reichen" zueinander, von „Menschsein und Christsein", von „Weltethos und Heilsethos" begrifflich nie so erschöpfen, daß wir es definitiv systematisiert und endgültig beantwortet haben. Seine Auslegung muß sich vielmehr im Prozeß unserer Welt- und Glaubenserfahrung stets neu vollziehen, so wie vergangene Epochen unter den eben angesprochenen Begriffen aus ihrem geschichtlichen Kontext heraus das eine Thema aus verschiedenen Deutungszusammenhängen zur Sprache zu bringen suchten. Schon von daher ist zu veranschlagen, daß unsere Deutungen nicht alles einbringen und niemand die allein mögliche Auslegung hat. Der Verfasser setzt dies für seine eigene Position voraus — aber auch für die der anderen.

Im Näheren muß ich Stoeckle zunächst darauf verweisen, daß ich mein sexualethisches Programm keineswegs *allein* von der humanen Ebene her reflektiert habe. Ein vom biblisch-heilstheologischen Glauben abgelöster Humanismus oder weltimmanenter Naturalismus ist doch wahrhaftig nicht möglich, wenn man etwa folgende Aussagen in ihrer prinzipiellen Bedeutung ernst nimmt: „Der Christ ist der Überzeugung, daß menschliches Leben nur volle Hoffnung und damit die Chance einer gesamthaft guten und glücklichen Existenzverwirklichung aus Glauben an Jesus Christus und die in ihm empfangene Verheißung hat. In dieses Glaubensverständnis bezieht er auch sein Verhältnis zur Sexualität, zu seinem Partner, zur Familie und Gesellschaft ein." [13]

Es kann hier nicht der Ort sein, die anderen hierfür einschlägigen Texte in meinen Publikationen aufzuzählen. Ebenso können ihre fundamentalen Konsequenzen für die gesamte Lebensorientierung des Glaubenden hier nicht aufgezeigt werden. Mag sein, daß eine entsprechende Entfaltung umfangreicher in meinen Schriften hätte geschehen können. Denn es wird manchen Leser geben, der die radikale Bedeutung von Glauben, Hoffen und Lieben im Sinne des Evangeliums für die Gesamtexistenz nicht zu realisieren vermag. (Wer von uns vermag es einigermaßen hinreichend?!) Gleichwohl nehme ich für meine sexualethischen Verstehenszusammenhänge und deren Darlegung die bereits skizzierte Grundposition (vgl. auch oben Nr. 1.4) in Anspruch. Ich verstehe das „Zugleich" von wahrer Humanität und christlicher Religiosität nur anders, als Stoeckle es offenbar sieht [14].

2.4 Menschlichkeit aus Glauben verwirklichen, aber nicht ideologisch verfremden!

Für mein Verständnis gibt es erhebliche Gründe. Sie beginnen mit einer bestimmten Aufmerksamkeits- und Gesprächsorientierung. Nicht jeder Theologe ist selbstredend verpflichtet, den „Dialog" mit „der Welt" zu praktizieren. Man kann vornehmlich am Gespräch mit den eigenen Mitchristen interessiert und um deren Glauben besorgt sein. Wo aber das Gespräch (oder umfassender die Problem- und Erkenntniskommunikation) mit nichtkirchlichen oder nichtgläubigen Gesellschaftsmitgliedern gesucht wird, muß man von jenen Verständnisvoraussetzungen ausgehen, die von den letzteren nachvollziehbar sind. Man muß sich darüber hinaus auf die Einsichten, die die „anderen" — etwa in Lebenserfahrungen oder in wissenschaftlicher Forschung gewonnen haben oder gewonnen zu haben glauben, redlich einlassen, um sie auf ihre gültigen Inhalte und Intentionen befragen zu können. Das verbietet zwar keineswegs, eigene Glaubensüberzeugungen dort klar geltend zu machen, wo sie als solche gefordert sind. Es verbietet jedoch, von Glaubenspostulaten zu sprechen, wo diese noch gar nicht anstehen.

Diese Behutsamkeit gegenüber vorschnell eingeführten Glaubensreden wird durchaus nicht nur aufgrund des Dialogs mit einer ungläubig gewordenen oder jedenfalls säkularisierten Umwelt gefordert. Sie wird vom Glauben selbst verlangt. Es muß als ein fundamentales Prinzip theologischer Hermeneutik bezeichnet werden, daß nur dort der Anspruch des Glaubens eingebracht wird, wo es sich wirklich um einen solchen handelt. Andernfalls verfremden wir ebenso die Sache des Glaubens wie jene Belange, die wir unter dem Vorwand des Glaubensanspruches ideologisch abriegeln.

In diesem Sinn muß ich die kritische Anfrage Stoeckles an mich mit umgekehrten Vorzeichen an ihn zurückgeben. Ich will den schwierigen Problemzusammenhang nicht verkleinern. Ich bestreite nicht die ethosformende Kraft des Glaubens. Wer den Menschen — sich selbst und die anderen — von Gott mit ewiger Liebe angenommen weiß, muß seine gesamten Einstellungen und Verhaltensweisen — bis in den Bereich des Geschlechtlichen hinein — von diesem Bewußtsein bestimmt sein lassen. Damit ist jedoch die Frage nach dem „unterscheidend Christlichen" im Feld der konkreten Ordnungen nicht gelöst. Muß der Christ ein „besonderer" Mensch sein? Oder ist es vielmehr im Sinne von Gottes Menschwerdung, daß er wahrer Mensch werde, einfach wahrer Mensch? Macht Glaube uns frei zu unserem Menschsein, oder stellt er „eigene und zusätzliche Forderungen materieller Art" (149) an uns? Will er aus uns einen „supranaturalen" Menschen machen, um es einmal pointiert zu formulieren, einen „christlichen Übermenschen"?

Ernst Käsemann hat bereits in den zwanziger Jahren darauf verwiesen, daß die ethische Lehre Jesu nicht dadurch zu kennzeichnen wäre, daß man ihr konkrete Gebote nachweise, die Jesus allein und exklusiv erhoben und die deshalb nirgends vor ihm oder außerhalb des Wirkbereiches seines Evangeliums anzutreffen wären. Das gälte selbst noch vom Gebot der Feindesliebe. Seitdem hat sich in der theologischen Ethik bei vielen die Auffassung durchgesetzt, daß es keinen exklusiv christlichen Kodex materialer Normen geben könne. *Alfons Auer* hat die diesbezüglichen Forschungsergebnisse zur Darstellung gebracht und in eigener Interpretation erörtert[15].

Stoeckle vertritt, es sei rational, „von der Basis der Humanität als solcher wohl nicht voll einsichtig zu machen", warum „die Verwirklichung der Sexualität" exklusiv dem „Ein-Fleisch-Werden der Ehe vorbehalten sei". Dies werde „im letzten allein durch den von bloßer Vernunft nicht einholbaren Glauben gestützt" (149 f.). Zunächst dürfte es schwerfallen, diese Aussagen in ihren verschiedenen Implikationen mit den Tatsachen kultur- und moralgeschichtlicher Art zu decken. Die Forderung, Sexualität nur in der monogamen Ehe zu leben, ist ebensowenig ein Reservat der Offenbarungsreligion oder gar des Christentums, wie der Gottesglaube bekanntlich nicht ohne weiteres zu diesen Ordnungen geführt hat. Auch in den gegenwärtigen Kulturen und gesellschaftlichen Systemen sind es keineswegs nur Christen, die dieses Ethos bejahen. Sodann muß Stoeckle sich aber die Frage gefallen lassen, wie er diese exklusive Forderung vom Glauben begründet, ohne mit „Glauben" ein nicht mehr befragbares Prinzip einzusetzen und sich den Vorwurf unbegründbarer Entscheidung zuzuziehen. Denn die Fragen der Ehe- und Sexualmoral gehören — jedenfalls nach durchgehender Auffassung der katholischen Lehrtradition — nicht den eigentlichen Offenbarungsmysterien, sondern der natürlichen Ordnung an, dem „naturrechtlichen" Bereich, und müßten deshalb auch dem „natürlichen" Verständnis zugänglich gemacht werden können.

Von der natürlichen Ebene unserer humanwissenschaftlichen und gesellschaftsgeschichtlichen Erkenntnisse kommt auf uns in diesem Zusammenhang aber ein Fragenkomplex zu, den die neutestamentlichen Gemeinden zum Beispiel in dieser Form nicht hatten oder aufgrund der Verflochtenheit ihrer Moralvorstellungen mit denen ihrer Kulturwelt gar nicht haben konnten. (Weshalb auch bestimmte Vorstellungen der genannten Gemeinden gerade im Feld des Geschlechtlichen oder der Geschlechterbeziehungen von uns kritisch zu hinterfragen sind!) Heute geht es um jene Menschen, die aufgrund ihrer konstitutionellen, biographischen oder gesellschaftlichen Bedingungen nicht in der Lage sind, Geschlechtlichkeit in der Ehe zu leben. Die Ehe als eigentlicher und idealer Ort der Geschlechtsgemeinschaft wird von mir nicht verneint. Ebensowenig wird bejaht, daß diejenigen, die — aus welchen Gründen auch immer — nicht oder noch nicht ehefähig sind, allen ihren sexuellen Bedürfnissen bedingungslos auf ihre Weise Befriedigung verschaffen dürften. Vielmehr sind auch sie verpflichtet, ihre Geschlechtlichkeit human zu gestalten. Aber gemäß ihren realistischen Möglichkeiten! Auch Ethik darf nichts Irreales oder effektiv Unerreichbares verlangen.

Hier setzt nun die eben angesprochene *Frage an, der sich die kirchliche Sexualethik heute unausweichlich stellen muß: Was geschieht mit den Menschen, für die das genannte Ideal Ehe effektiv nicht oder sogar nie erreichbar ist.* Und es geht nicht nur um die Gruppe der Homotropen, sondern um zahlreiche andere, etwa die unfreiwillig Unverheirateten. *Haben wir ihnen eine Lösung anzubieten, die von Einsicht in ihre Lage und von entsprechender Verständnisbereitschaft für ihre Situation getragen ist? Oder haben wir nichts Vernünftigeres zu wiederholen als die Forderung absoluter sexueller Enthaltsamkeit?*

Tiefen- und sozialpsychologische Erkenntnisse haben uns Aufschluß darüber gebracht, wie bedeutsam für die Menschwerdung des Menschen die rechte Entwicklung im geschlechtlichen Bereich ist. Wir wissen, wie schwerwiegend sich Verdrängungserscheinungen oder nicht verarbeitete Frustrationen lang anhaltender Art auf diesem Gebiet für die individuelle Entfaltung und die Sozialisationsfähigkeit des Betreffenden auswirken können, und zwar auch auf die religiöse oder die „spirituelle" Liebesfähigkeit. Aus der großen Bevölkerungsgruppe, um die es hier geht, dürften nur wenige eine soziale, kulturelle, politische oder religiöse Berufung der Art für sich einzusetzen vermögen, daß sie ihnen eine Möglichkeit anbietet, eine lebenslange sexuelle Enthaltsamkeit durch Sublimationsvorgänge einigermaßen störungslos zu bewältigen.
Es dürfte zudem noch eine dringliche Aufgabe der sozialpsychologischen Tatsachenforschung sein, einmal zu klä-

ren, wie vielen aus der kleinen Gruppe religiös motivierter Ehelosigkeit eine derartige Sublimation wirklich gelungen ist. Die sexuelle Enthaltsamkeit ist — falls sie wirklich erreicht wurde — keineswegs für sich bereits ein Kriterium für ein solches Gelingen. Bekanntlich wirken sich Verdrängungserscheinungen in die unbewußte Emotionssphäre aus. Störungen der wirklichen Hingabefähigkeit des Menschen, Vereinsamungs- und Isolierungsphänomene mit heimlicher Resignation einerseits und unmotivierten Aggressionen anderseits, Kompensationen auf dem Feld des Machtstrebens und ähnliche Reaktionsformen sind dann die Folge. *Albert Görres* hat diese Zusammenhänge im katholischen Raum nicht nur für diejenigen, die im Zölibat leben, angesprochen und die Frage nach „katholizistischen Fehlhaltungen" als Folge eines rigorosen Moralismus in unserer kirchlichen Erziehung gestellt[16].

2.5 Glück, Schuld und Nächstenliebe im Horizont der Offenbarung stehen damit zur Frage.

Sollte es wirklich vom Glauben gefordert sein, die angesprochene Gruppe von Menschen in ihren oft schicksalhaften Zwängen und Lebenseinschränkungen zu belassen und sie bereits dort auf den Willen Gottes und das uns auferlegte Kreuz zu verweisen, wo bei entsprechenden Bemühungen eine Verbesserung ihrer Lage möglich und legitim wäre? Oder haben wir im Namen des Evangeliums gerade den Auftrag, den betreffenden Menschen alle nur vertretbaren Hilfen anzubieten, damit auch sie zu einer ihnen real möglichen Entfaltung und einer damit verbundenen Lebenserfüllung kommen?
Das Evangelium fordert zu unbedingten Entscheidungen heraus. Es hat einen radikal provokatorischen Charakter, ja. Aber aus der „harten Rede" Jesu im Zusammenhang mit der Ehefrage der Jünger ein unerbittlich hartes Gesetz den Obengenannten gegenüber zu machen läßt eine neutestamentliche Bibeltheologie nicht zu[17]. Man würde die Botschaft Jesu nicht nur vergesetzlichen, sondern auch das Liebesgebot als Mitte der neuen Sittlichkeit aufheben.

Ich stimme Stoeckle voll zu, wenn er fordert, das *Plädoyer für den glücklichen Menschen nicht vom biblischen Anspruch der Nächstenliebe zu lösen.* Die Erwartungen des sexuellen Glücks dürfen sich also auch nicht davon absondern. Wer etwa seinen Lebenspartner, dem er sich in glücklichen Tagen voll zugesagt hat, in dessen Krankheit, Bedrängnis oder Siechtum treulos verläßt, weil er auf das „Recht", auf sein Glück pocht, kann vor dem Forum Christi nicht bestehen. Nächstenliebe muß sich jedoch als *umfassende Menschenliebe* verstehen. Das aber heißt jeden Menschen in seinen tatsächlichen Bedingungen, seinen realen Möglichkeiten wahrnehmen, an seinen Lasten teilnehmen und ihn nicht auf eine „Idealnorm" festlegen, die für ihn effektiv in den Bereich des Utopisch-Unmöglichen gehört.

Nächstenliebe muß sich als *volle Menschenliebe* bekunden, das heißt redlich und lauter, aus einer emotionalen Offenheit des „Herzens". Gewiß gibt es Bedingungen, wo die Bewegungen der spontanen Zuneigung schwerfallen und durch Haltung kompensiert werden müssen. Aber auf die Dauer reicht das aszetische Willenstraining dort nicht aus, wo die Liebesfähigkeit des Menschen in den Tiefenschichten der Psyche nicht eröffnet, sondern — etwa durch rigorosen Moralismus — blockiert wurde. Dann wird Nächstenliebe leicht zum kalten Schema ihrer selbst und zeitigt nicht selten jene Erscheinungen liebloser Aggressionen und Racheakte, wie sie bei religiösen oder moralistischen Fanatikern immer wieder vorzufinden sind.

Der umfassenden und vollen Menschenliebe als wahrer Gestalt neutestamentlicher Nächstenliebe — etwa im Sinne von 1 Korinther 13 — entspricht die Bejahung der „Beatitudo" — der Glückseligkeit des Menschen — als eines *wirklichen* Glückes. Gewiß, der Begriff Glück ist eine „pluralistische Vokabel". Man kann ihn mißdeuten und deshalb verlangen, man solle im moraltheologischen Gebrauch das „wahre" Glück vom Scheinglück unterscheiden. Aber dann muß man hinzufügen, worin nun das eine und worin das andere besteht.

Aber eines ist gewiß, die neutestamentliche Verkündigung von Heil (salus), Friede (pax), Glückseligkeit (beatitudo) knüpft an das hebräische „Schalom" mit seiner Bedeutungsfülle an. Dieser endzeitliche Verheißungsinhalt vom umfassenden Wohl des Menschen und dem umfassenden Heil unserer Welt hat nach Jesu Botschaft „schon jetzt" begonnen, so sehr er „noch nicht" in seiner Fülle offenbar ist. Das verheißene glückliche Leben kann sicher nicht ausschließlich weltimmanent gedeutet werden. Aber wer es allein in „jenseitiger" Erfüllung ortet, verkürzt die heilsgeschichtliche Sicht des Evangeliums gründlich. *Johann B. Metz* und andere Theologen haben auf die Konsequenzen hingewiesen, die eine biblische Eschatologie für unsere politische Verantwortung einbringt. Bekanntlich gibt es eine Flucht ins „Jenseits", die daran hindert, hier und jetzt zur Verbesserung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse wirksam zu werden. Eine „Theologie des glücklichen Lebens" steht noch aus. Sie muß die dualistische, der neutestamentlichen Botschaft fremde Trennung von „jenseitiger Glückseligkeit" und „diesseitigem Glück" überwinden. Dem Evangelium Jesu geht es um das reale Wohlergehen der Menschen als Ausdruck eschatologischen Heils. Christliche Liebe muß daher wollen, daß jeder Mensch, soweit wie vertretbar möglich, ein glücklicher Mensch werde.

In diesem Zusammenhang muß auch das Thema Schuld und Sünde neu bedacht werden. Wer den geschlechtlichen Bereich aus der Verantwortung vor Gott herausnehmen will, wird sicher dem umfassenden Anspruch eschatologischer Heilssicht nicht gerecht. Ich habe mich klar dagegen

ausgesprochen, wie ich eine wertfreie Einstellung gegenüber dem Sexuellen ablehne[18]. Der Mensch muß sich somit aus christlicher Sicht der Frage stellen, ob und wie er im Sexuellen schuldig geworden ist, und muß Vergebung erbitten. Aber wir müssen uns im kirchlichen Raum ebenso befragen lassen, ob wir nicht gerade im Sexuellen viel zu früh und an falschen Stellen von Sünde gesprochen und Schuld unbegründet indoktriniert haben. Hier dürfte ein ausgedehntes Material der moralgeschichtlichen und kultursoziologischen, der psychologischen und katechetischen Tatsachenforschung harren.

Was Stoeckle in diesem Kontext „zur sittlichen Gesamtlage des Menschen von heute" (150) hervorhebt, verdient meines Erachtens durchaus Aufmerksamkeit. Es ist jedoch zu bezweifeln, ob seine Gesichtspunkte für *die* „ernst zu nehmenden Tatsachenwissenschaften" hinreichend repräsentativ sind. Sie dürften vielmehr *einige* Aspekte darstellen, die für bestimmte Individuen, Gruppen oder Verhältnisse zutreffen. Es muß jedoch bestritten werden, daß sie die sittliche *Gesamt*lage des Menschen von heute treffend umreißen. Jedenfalls ist hervorzuheben, daß es Theorien ebenso ernst zu nehmender Humanwissenschaftler wie die von Stoeckle herangezogenen gibt, die nach Regulativen der einseitigen Streß- und Versagungsforderungen unserer Leistungsgesellschaft verlangen. Hier dürfte es um einen sehr komplexen Zusammenhang dialektischer oder ausgleichender Art von Lust- und von Leistungsprinzip, von freier Genußfähigkeit und verantworteter Versagung gehen. Die Bewältigung der Zukunft vornehmlich von der Fähigkeit abhängig zu machen, „ein Übermaß ... an einschneidenden Versagungen und Beschränkungen" auf sich zu nehmen, erweckt einseitige Einstellungen. Es wird auch in der kommenden Generation — wie eh und je — darum gehen, ein möglichst großes Gleichgewicht von Verzichtfähigkeit und Fähigkeit zur Lebensfreude und mit dieser auch zur Lust zu entwickeln.

Schließlich vermag ich mich nicht zu der Zukunftsdeutung Stoeckles zu bekennen, wonach der Sendungsauftrag des Christentums und der Kirche „vor allem eine Bremsfunktion im Sinne einer Schärfung des Gefahrensinns" sei und daß es in erster Linie gälte, „um die Wiederrückführung bereits verlorenen Terrains besorgt zu sein" (151). Diese Priorität mag für gewisse expansive Prozesse, etwa auf technologischer oder wirtschaftlicher Ebene gelten. Sie scheint mir jedoch für größere Geschichtszusammenhänge sehr fragwürdig. Das Prinzip Hoffnung schließt Vertrauen und Wille ein voranzuschreiten, einer neuen, besseren Zukunft entgegen; und diese Zukunft muß wesentlich die einer größeren Freiheit für den Menschen und einer besseren Gerechtigkeit für alle sein. Soweit das alte Terrain gut war, sollten sich unsere Füße nicht von ihm heben, jedenfalls nicht, bevor sie Besseres vor sich haben. Aber niemand schreitet voran, der das Wagnis nach vorn nicht auf sich nimmt. Er muß das Risiko kalkulieren, ja. Aber seine Konzentration muß dem noch offenen Land gehören. Das Prinzip Hoffnung hat — so habe ich bisher die Offenbarungsreligion verstanden — der Gott der Verheißung uns eingegeben.

[1] Vgl. dazu *J. Blank*, Gewissen und Identität. In: Weltaspekte der Philosophie (Festschrift für Rudolph Berlinger). Hrsg. von *W. Beierwaltes* und *W. Schrader*. Amsterdam 1972, 21—40. [2] Vgl. Das Zweite Vatikanum, Erklärung über die Religionsfreiheit Nr. 2—3. [3] Vgl. *D. von Oppen*, Der sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts. Stuttgart - Berlin. 2. Aufl. 1969, 23—66. [4] Vgl. *G. Ebeling*, Kritischer Rationalismus? Zu *Hans Alberts* „Traktat über kritische Vernunft". Tübingen 1973, besonders Erläuterungen zu These 31—37, S. 38—47. [5] Die in Klammern stehenden Zahlen beziehen sich auf die Seiten der Beiträge von Stoeckle und mir im Heft 3 der HK (März 1973, 143—151). [6] Diese Aussage dürfte eigentlich überflüssig sein, denn sie ist in meinen Arbeiten zur Sexualethik in vielfältigen Zusammenhängen immer wieder vertreten. Ihr Gegenteil wird von keinem verantwortlichen Wissenschaftler auf diesem Gebiet behauptet. Der eine oder andere „terrible simplificateur" hat mir jedoch in der vergangenen Auseinandersetzung die gegenteilige Auffassung unterstellt, so daß deren Zurückweisung sich hier doch nahelegt. [7] So in dem Beitrag des Verfassers „Moral — Was gilt heute noch?" Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, 22. [8] Reinbek (Rowohlt Taschenbuch 8039) 1972. [9] Vgl. die ausführlichere Reflexion des Verfassers dazu in „Kirche und Sexualität", S. 124—161. [10] *G. Ebeling*, a. a. O. S. 53. [11] Vgl. dazu die Motivanalyse, die für die Stellungnahme der Enzyklika „Humanae vitae" vom Verfasser vorgenommen ist, in „Kirche und Sexualität", a. a. O. S. 148 f., 155 f. [12] Weiteres dazu vgl. in meinem Beitrag „Strukturkritik der Kirche — ein theologisches Postulat, in: S. H. Pfürtner, Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft. Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, 199 bis 211. [13] Aus dem Kapitel „Grundsätze einer zukünftigen Sexualethik", in: Kirche und Sexualität, a. a. O. S. 286. [14] Ausführlicher habe ich meine Sicht in „Christ sein — Mensch sein" (Würzburg 1972) darzulegen versucht. [15] *A. Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971. [16] Vgl. *A. Görres*, Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch der Pastoraltheologie, hrsg. von *F. X. Arnold* u. a., Bd. II/1, Freiburg i. Br. - Basel - Wien 1966, 277—343. [17] Vgl. dazu *F. Böckle*, Pastoraltheologie der Ehe, in: Handbuch der Pastoraltheologie Bd. 4, Freiburg i. Br. - Basel - Wien 1969, 25 ff.; *S. H. Pfürtner*, Kirche und Sexualität, a. a. O. 176 ff. [18] Vgl. Kirche und Sexualität, a. a. O. 212 ff.

Bernhard Stoeckle

Entgegnung auf die Einwände Pfürtners

Es ist außerordentlich begrüßenswert, daß mein Gesprächspartner so klar und entschieden Stellung bezogen hat: sowohl in bezug auf seinen eigenen Standpunkt (der nunmehr doch erheblich abgeklärter und differenzierter erscheint) als auch hinsichtlich der Kritik an meinen eigenen Aufstellungen. Ich freue mich vor allem über den sehr weitgehenden Konsens in den wesentlichen und entscheidenden Fragen. Bleibt zu hoffen, daß meine Antwort auf seine Einwendungen das bisher gemeinsam Erreichte noch weiter befestigen wird.

Pfürtner vermißt bei seinem Diskussionspartner die Bereitschaft, sich mit dem Ballast der kirchlichen Theorie und Praxis offen zu konfrontieren und konkrete Vorschläge zur Beseitigung des fragwürdig gewordenen Ethos zu suchen. Es reiche nicht aus, es bei einem nur allgemein gehaltenen Hinweis über die Notwendigkeit einer Revision zu belas-

sen. Sollte Pfürtner meinen, daß die beiden Anliegen in meiner bisherigen theologischen Arbeit überhaupt nicht zum Vorschein kommen, liegt er schief: Ich bin kein Neuling auf diesem Gebiete und glaube für mich in Anspruch nehmen zu dürfen, sowohl die offene Konfrontation mit der Sexualmoral der Vergangenheit sowie Vorschläge einer Revision zu einer Zeit versucht zu haben, da solches noch nicht derart selbstverständlich war. Für die „negativen Fakten", für die wir kirchlich mit verantwortlich sind, bin ich entgegen Pfürtners Ansicht durchaus eingestanden[1]. Wenn indes mein Gesprächspartner der Auffassung ist, in unserer gemeinsamen Diskussion würde er vergeblich nach einer Berücksichtigung der genannten Fragen Ausschau halten, so hat er wohl übereilt geurteilt. Er möge sich doch etwa genauer ansehen, was im Nachfolgenden über das „Werden und Lenken hin zur Ehefähigkeit" von mir ausgeführt wird. Davon abgesehen scheue ich mich nicht, mein Wort zu Gunsten der viel diskreditierten Vergangenheit zu bekräftigen. So unbestreitbar die christliche Tradition von einer starken Reserve gegenüber der Sexualität geprägt ist, man sollte doch nicht nur auf die negativen Folgen starren, welche dieser Vorbehalt für die Humanisierung der Geschlechtsbeziehungen gezeitigt hat.

Unzureichende Bewältigung der Vergangenheit?

Die alte kirchliche Sexualmoral hat, was sich geschichtlich durchaus zeigen läßt[2], sehr wesentlich zum Ausbau der abendländischen Kultur beigetragen und dies dadurch, daß sie die libidinösen Strebungen der Menschen in Leistungen zu sublimieren wußte, die der Menschheit unseres geschichtlichen Raumes in einem nicht unbeträchtlichen Maße Sicherheit, geistiges und soziales Wohl bescherten. Es gibt eben zu gewissen Zeiten ethische Prioritäten, welche nur unter Zurücksetzung anderer (vor allem individualethischer) Anliegen durchzusetzen sind. Weshalb uns dieser Sachverhalt nicht mehr zu Gesicht kommen will, liegt wohl daran, daß wir Heutige uns in der Phase einer Spätkultur befinden, die vom Leistungswillen auch und gerade in moralischer Hinsicht nicht mehr allzuviel wissen mag und demzufolge selbst vernünftige Reglementierungen als unsinnige Repressionen von sich weist. Des weiteren wäre zu fragen, ob die alten Sexualvorschriften, freilich in mitunter unbeholfener Weise, es nicht fertig brachten, den naturalen Geheimnischarakter der Sexualität zu wahren und damit zu verhindern, worauf sich unsere Gegenwart viel zugute hält: die völlige Enttabuierung des Geschlechtsbereichs, seine Enterotisierung und der Sturz der Sexualität in die völlige Belanglosigkeit[3]. Kann es schließlich nicht der Fall sein, daß wir auch in den Punkten, wo nach unseren heutigen Erkenntnissen die überkommene Sexualmoral falsch urteilte, die Tradition ernst zu nehmen haben, und zwar deshalb, weil vielleicht echte Anliegen unzureichend und unrichtig ausgedrückt wurden? Als ich neulich in der Vorlesung über die augustinische Sexualethik referierte, fragte ein Student, ob die negative Einschätzung, die Augustinus der geschlechtlichen Libido widerfahren ließ, nicht auf einer durchaus realistischen und damit gültigen Grundeinsicht beruhe und lediglich in heute nicht mehr aufrecht zu erhaltenden Kategorien interpretiert wurde.

Noch zwei grundsätzliche Bemerkungen:
Wir haben uns angewöhnt, mit der Vergangenheit erschreckend selbstsicher herumzuspringen, so zu tun, als verfügten wir gegenüber früher über die weitaus besseren und richtigeren Erkenntnisse. Wäre es nicht denkbar, daß die Vergangenheit in legitimer Weise uns desavouiert, uns bewußt machen kann, daß wir in dieser oder jener Hinsicht in die falsche Richtung geraten sind? Zum anderen: man sollte die Anklage gegen die Vergangenheit nicht überspannen und ständig nur im Versagen der bisherigen hausgemachten Moral gleichsam masochistisch herumwühlen! Damit ist niemandem gedient. Ich glaube auch nicht, daß Pfürtner der Auffassung ist, erst durch seine Erhebungen seien die Fehlleistungen der Vergangenheit voll ans Licht gebracht worden.

Persönlich halte ich die Vergangenheitsbewältigung in puncto Sexualethik, zumindest was die theoretische Seite anlangt, schon seit langem für ausreichend. Natürlich braucht es Zeit, bis sich so etwas ganz herumspricht. Zweifellos hat schon vieles davon tiefgehende Einstellungsänderungen hervorgerufen. Aber es ist auch nicht zu leugnen, daß die Gesellschaft von heute lieber zuhört, wenn wir die geschichtlichen Fehler des Christentums stets von neuem brandmarken als dessen ebenso geschichtlichen Leistungen für die Menschheit vorweisen. K. Steinbuch ist recht zu geben, wenn er bemerkt: „Das Christentum hat in unsere Zeit Denk- und Verhaltensformen gebracht, die besser sind als die Denk- und Verhaltensformen, die sonst gefunden wurden." Diese Feststellung begründet „einen Anspruch der christlichen Lehre, der sich nicht fortwährend in unglaubwürdiger Weise abschirmen muß"[4]. Das sollten wir uns nicht zuletzt bei der Behandlung unseres Problems vor Augen halten. Pfürtner mißversteht mich, wenn er meint, ich würde das negative Gewicht der traditionellen Ehe- und Sexualmoral verharmlosen. Woran mir einzig liegt, ist die bitter nötige Wahrung der Proportionen. Dieser suchte ich Rechnung zu tragen.

Die eigentliche Schwierigkeit: Humanes Ethos — Heilsethos

Mein Einwand, daß Pfürtners Konzept vom menschlichen Glück heilstheologisch betrachtet einer gewissen immanenten Engführung unterliegt und einem Ausgleich mit der biblischen Anforderung zur Nächstenliebe gegenüber sich

sperrig verhält, vermochte mein Gesprächspartner wohl nicht voll zu entkräften. Natürlich war mir durchaus gegenwärtig, daß Pfürtner keineswegs allein von der humanen Ebene her reflektiert, aber es will mir doch scheinen, daß ihm in seinen früheren Veröffentlichungen eine konsequente und konkret gehaltene Auswertung des Heilsethos für die Sexualethik nicht gelungen ist.

Seine theologischen Hinweise wirken eher als Beigaben, um nicht zu sagen: als garnierender Überbau. Es wird nicht ersichtlich, in welcher Weise sie nun tatsächlich für ein christliches Sexualethos von Bedeutung werden.

Davon abgesehen spendet Pfürtner in seinem Bestreben, die Menschlichkeit nicht durch vorschnell eingeführte Glaubensreden ideologisch verfremden zu lassen, dem Anliegen der „autonomen Moral" zu unkritischen Beifall. Es spricht doch Gewichtiges dafür, daß der christliche Glaube in materialer Hinsicht ethische Anforderungen bereithält, welche von der Basis des Humanen her für sich genommen weder hinreichend aufzeigbar noch völlig einsichtig zu machen sind. Außerdem kann ich Pfürtners Ansicht vom Glauben nicht teilen. Muß denn Glaube wirklich ein unter allen Umständen „befragbares Prinzip" sein? Besteht die Eigentümlichkeit des Glaubens nicht gerade darin, daß er im Letzten eben nicht mehr befragbar und somit rational nicht mehr einholbar ist. Und sollte sich das lediglich nur auf die dogmatischen Sachverhalte unseres Offenbarungsglaubens beschränken?[5]

Ein schwerwiegendes Versehen ist Pfürtner mit der Kritik unterlaufen, die er gegen meine Darlegung richtet, daß die Auffassung, wonach die Verwirklichung der Sexualität exklusiv dem Ein-Fleischwerden der Ehe vorbehalten sei, „im Letzten allein durch den von bloßer Vernunft nicht einholbaren Glauben" gestützt wird. Zwei Dinge bringt mein Gesprächspartner in seiner Replik offenbar etwas durcheinander: die Tatsachenfrage und die Evidenzfrage. Auch von mir wird nicht bestritten, daß Monogamie und die Forderung zur Monogamie sich auch außerhalb des Christentums vorfinden. Darum geht es aber im eigentlichen bei unserer Diskussion nicht. Es geht vielmehr entscheidend darum, ob Monogamie von der Vernunft her und von ihr alleine als unbedingt gewisse und notwendige Forderung sichtbar zu machen ist. Die Feststellung, daß da und dort sittliche Forderungen und Einrichtungen bestehen, sagt noch nichts über ein Evidenzbewußtsein aus, also darüber, daß man sich über die Richtigkeit des solchermaßen Vorhandenen reflex völlig im klaren ist.

Wie sehr nun gerade in Angelegenheit der Ehemoral dem Heilsethos, mithin dem Glauben, die maßgebliche Funktion einer Sanktion zukommt, zeigt allein schon ein Blick auf das Alte Testament. Nicht eine göttliche Offenbarung, sondern die Gesamtheit der Überlieferungen der ökonomischen und sozialen Verhältnisse machten vor dem Bundesabschluß die Polygamie in gewissen Grenzen annehmbar und die Leviratsehe sogar verpflichtend. Ehescheidung wurde nicht durch eine göttliche Offenbarung erlaubt, sondern war beim Bundesabschluß als eine noch recht wenig geordnete Einrichtung vorgefunden. Sie wurde dann durch den Bundesgedanken, also durch Offenbarungsgut stufenweise diskreditiert und durch das Bundesgesetz in einem engeren Rahmen gehalten. Das sakrale Ethos des Bundes zusammen mit den kulturellen Umformungen führten allmählich zum Vorherrschen der Einehe. Es mußte sich einfach auf die Dauer auch auf das Gesamt der gesellschaftlichen Verhältnisse auswirken, wenn geglaubt wird, daß nicht nur der Mann, sondern auch die Frau nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, daß die erfahrene Wirklichkeit von der unaufkündbaren Treue des Bundesgottes zu seinem Volk auch zur Ausrichtung der Geschlechtsgemeinschaft auf die monogame Verbindung drängt[6]; im übrigen sollte in bezug gerade auf diese Frage etwas Grundsätzliches mit in Erwägung gezogen werden: die Möglichkeit, Ethik immanent zu rechtfertigen, d. h. ihrem Anspruch mit Hilfe alleine der Vernunft eine durch nichts zu erschütternde Gewißheit zu verschaffen, wird zunehmend mit Skepsis beurteilt. So sieht *Heinz Robert Schlette* die Ethik hinsichtlich ihrer Begründbarkeit in eine rettungslose Aporie verstrickt. In Angelegenheiten des Sittlichen gibt es keine Sicherheit, sondern nur die Möglichkeit einer auf Wahrscheinlichkeit beruhenden Option für die konkrete Humanität[7]. Ähnlich *G. Kehrer:* Auf der Basis der Ethik vermag ein Konsens nur voluntativer Natur sein[8]. *W. Pannenberg* ist zuzustimmen, wenn er betont, daß Ethik ihre Verbindlichkeit nur aus dem Ganzen des Daseinsverständnisses gewinnen kann, daß dieses Postulat aber von der Vernunft nicht zu erfüllen sei. Für ihn gewinnt deshalb eine Forderung wie die Nächstenliebe nur aufgrund der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung Verbindlichkeit[9].

Wäre Pfürtner sich dieser Sachlage bewußt gewesen, hätte er wohl zurückhaltender formuliert. In einem bin ich freilich mit Pfürtner einig: Die von der Offenbarung vorgelegte Idee von der Monogamie gehört zunächst in die Kategorie der Zielgebote und darf nicht zu einem harten und unerträglichen Gesetz umfunktioniert werden. Vorbehalte melde ich allerdings an gegen Pfürtners Auslegung von der Nächstenliebe. Sie scheint mir doch zu stark überlagert von dem zeitgenössischen Humanitarismus: jener Art von Menschenliebe, die nach A. Gehlen allen alles erlaubt und jedem die größtmögliche Befriedigung seiner subjektiven Ansprüche garantieren will[10].

Kompetenz der Humanwissenschaften?

Hinsichtlich der von mir aufgeführten *humanwissenschaftlichen* Aussagen bezweifelt Pfürtner, daß die dargelegten Gesichtspunkte für die ernst zu nehmenden Tatsachen-

wissenschaften hinreichend repräsentativ sind und die Gesamtlage des Menschen von heute klar umreißen. Dieser Zweifel hätte mich beeindruckt, wenn Pfürtner seinerseits „Roß und Reiter" genannt, d. h. ebenso klare Materialien der Gegenseite vorgelegt hätte. Mit dem vagen Hinweis auf andere Humanwissenschaftler, die anderes vorweisen, ist es in einer solchen Diskussion, die nicht zuletzt auch der Orientierung der Gläubigen dienen soll, nicht getan. Natürlich bringen die in meinem Beitrag vorgelegten Stellungnahmen Dinge zur Sprache, die unangenehmer Natur sind, die man nicht gerne für sich realisieren möchte. Vielleicht auch sind diese Stimmen vorderhand noch in der Minderzahl. Das ist kein Argument gegen ihre Verlässigkeit und Richtigkeit.

Pfürtner will sich schließlich meiner *Zukunftsdeutung* unter Berufung auf das Prinzip „Hoffnung" nicht anschließen. Eines sollte uns doch zu denken geben: Der Vorwurf von seiten der Humanwissenschaften, die Kirchen hätten abgeschnallt (Gehlen) und es sei Pflicht eben der Humanwissenschaften, jenes sittliche Wächteramt zu übernehmen, das früher von den Konfessionen wahrgenommen wurde[11]. Was dann die Berufung auf das Prinzip Hoffnung angeht, so bleibt zu bemerken, daß die Hoffnungskraft wohl Mut zum Leben in dieser Welt vermittelt, auch zum Ja für diese Welt aufruft, aber doch zugleich die Bereitschaft abverlangt, in der Welt nur das Vorletzte zu erkennen und somit in Distanz zu dieser Welt zu leben. Was das konkret für die sexualethische Orientierung bedeutet, wäre wohl einer eingehenden eigenen Überlegung wert.

[1] Vgl. etwa: Gottgesegneter Eros, Ettal 1962; Gratia supponit naturam — Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms, Rom 1962; Religion und Eros, Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie, 10, 1963, 340—356; Erbsündige Begierlichkeit, Münchener Theologische Zeitschrift 14, 1963, 225—242; Eros und Jugendseelsorge, Anima 18, 1963, 350—357; Ich glaube an die Schöpfung, Einsiedeln 1966. [2] *A. Mirgeler*, Rückblick auf das abendländische Christentum, Mainz 1961. [3] Dazu die instruktiven Hinweise von *J. Illies*, Natur und Kultur der Sexualität in der menschlichen Existenz, Mitteilungsheft 55, 1973, 8. [4] Kurskorrektur, Stuttgart 1973, 60. [5] *Steinbuch*, a. a. O. 45: „Sicher aber ist, daß jeder Mensch seine Rationalität irgendwo aufgeben muß. Der Rest ist der Glaube, der sich nicht scheut, zu sein wie die Kinder"; dazu auch *K. Müller*, Die präparierte Zeit, Stuttgart 1972, 450 ff. [6] Vgl. *B. Häring*, Zusage an die Welt, Frankfurt 1968, 74. [7] Aporien der Ethik, Wort u. Wahrheit 24, 1969, 344. [8] Wie christlich ist die christliche Ethik, ZEE 1972/1.9. [9] Theologische Literaturzeitung 87, 1962, 12 ff. [10] Moral und Hypermoral, Frankfurt 1969, 62.79. [11] K. Steinbuch, a. a. O. 60.

Dokumentation

Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Schutz des ungeborenen Lebens

Unmittelbar vor der ersten Lesung der Änderungsentwürfe zum § 218 des StGB im Deutschen Bundestag und noch bevor die CDU/CSU ihren Entwurf mit einem enger gefaßten Indikationsmodell vorgelegt hatte, veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz ein Hirtenwort zum „Schutz des ungeborenen Lebens". Es wurde am Sonntag, dem 6. Mai, in allen Gottesdiensten verlesen. Nochmals wenden sich die Bischöfe mit allem Nachdruck gegen die Fristenregelung und gegen ein erweitertes Indikationenmodell, lassen aber die Möglichkeit der Straffreiheit in schweren Konfliktsfällen über den Anwendungsbereich der strikt medizinischen Indikation hinaus offen. Man vermißt zwar mit Recht eine rechtsethische Argumentation, die die möglichen Ausnahmen vom Gesetz aus dessen Natur und Zielsetzung selbst begründet, weil u. E. nur eine Präzisierung der ethischen Kriterien, denen jedes Recht unterworfen bleiben muß, wenn es seinen gesellschaftlichen Auftrag erfüllen will, eine rechtlich wie ethisch vertretbare Zulassung von Ausnahmeregelungen rechtfertigt (vgl. HK, Mai 1973, 227). Der Hinweis auf die „gegebenen parlamentarischen Verhältnisse" ist dafür kein Ersatz. Insgesamt aber möchte man vermuten, daß dieser Hirtenbrief, vor zwei Jahren veröffentlicht, uns nicht nur manche Polemik erspart, sondern die Wirkung auf den Gesetzgeber der 6. Legislaturperiode nicht verfehlt hätte.

Als wir im September des letzten Jahres zu gesellschaftspolitischen Fragen Stellung nahmen, haben wir die Christen aufgefordert, unseren freiheitlichen sozialen Rechtsstaat zu verteidigen und weiterzuentwickeln. Jetzt müssen wir alle Bürger aufrufen, für die schlechthin grundlegende Voraussetzung eines menschenwürdigen Zusammenlebens in unserem Staate einzutreten, nämlich für den Schutz des menschlichen Lebens. Er wird gegenwärtig dort in Frage gestellt, wo das Leben völlig wehrlos und ganz und gar auf die Sorge und den Schutz der Mutter, der Gesellschaft und des Staates angewiesen ist. Es geht darum, ob dem ungeborenen Leben nach den Gesetzen unseres Staates der strafrechtliche Schutz entzogen werden soll oder nicht. Noch vor wenigen Jahren wären Vorschläge, wie sie jetzt dem Deutschen Bundestag vorliegen, undenkbar gewesen.

Der § 218 des Strafgesetzbuches stellt die Abtreibung unter Strafe. Nach geltendem Recht darf niemand ungeborenes Leben töten. Davon gibt es nur eine einzige Ausnahme: Die Abtreibung wird nur dann nicht bestraft, wenn keine andere Möglichkeit besteht, das gefährdete Leben der Mutter zu retten oder sie vor einer schwerwiegenden und unzumutbaren Beeinträchtigung ihrer Gesundheit zu bewahren. Ob dieser Ausnahmefall vorliegt, muß eine ärztliche Kommission in einem genau geregelten Verfahren feststellen. Trotz der Strafbestimmung des § 218 werden vielfach Abtreibungen vorgenommen. Sie kommen nur in geringem Umfang vor den Richter. Man weiß, daß die sogenannte Dunkelziffer bei der Abtreibung — wie z. B. auch bei Kindesmißhandlung — hoch ist. Einer der Gründe dafür ist, daß das ungeborene Kind, anders als der etwa bei Diebstahl oder Betrug Geschädigte, keine Anzeige erstatten kann. Langjährige Beobachtungen von Fachärzten einer deutschen Frauenklinik haben ergeben, daß in der Bundesrepublik mit jährlich 75 000 heimlichen Abtreibungen zu rechnen ist. Für Behauptungen, die von vielen Hunderttausenden oder gar einer Million solcher Abtreibungen sprechen, gibt es keinen Beweis. Hinter dieser Zahl von 75 000 Abtreibungen steht in nicht wenigen Fällen viel Elend und Not schwangerer Frauen, die unser aller Verständnis und Hilfe verdienen. Hinter dieser Zahl steht aber auch ein erschreckendes Ausmaß Egoismus und Verantwortungslosigkeit von Männern und Frauen, und nicht selten von Angehörigen, die in der Abtreibung einen bequemen Ausweg sehen.

Änderungsvorschläge zu § 218

Nunmehr liegen dem Deutschen Bundestag zwei Gesetzentwürfe zur Änderung des § 218. 1. Die Fristenregelung: Sie sieht Straffreiheit für die Abtreibung innerhalb der ersten drei Monate vor, sofern sie nach ärztlicher Beratung von einem Arzt durchgeführt wird. 2. Die weitgefaßte Indikationenregelung: Sie sieht Straffreiheit für Abtreibung unter folgenden Voraussetzungen (Indikationen) vor: bei Gefährdung für Leben und Gesundheit der Mutter (medizinische Indikation) oder bei Verdacht auf schwere Schäden des Kindes (sogenannte genetische bzw. kindliche Indikation) oder bei einer durch Vergewaltigung entstandenen Schwangerschaft (ethische oder richtiger kriminologische Indikation) oder bei großen sozialen Nachteilen für Frau oder Familie (die sogenannte soziale Indikation). Für alle diese Voraussetzungen ist ein Prüfungsverfahren, wie es das geltende Recht für die medizinische Indikation enthält, nicht vorgesehen.

Wir verkennen nicht, daß die verantwortlichen Frauen und Männer, die sich für die Fristenregelung oder die weitgefaßte Indikationenregelung einsetzen, damit einen Ausweg aus bestehenden Schwierigkeiten suchen wollen.

Sie behaupten, das geltende Recht verhindere die Abtreibungen nicht, es veranlasse vielmehr Frauen, in Konfliktsituationen verantwortungslose Kurpfuscher oder — je nach Einkommen — Abtreibungskliniken im Ausland aufzusuchen. Deswegen sei der gegenwärtige Rechtszustand ungerecht und unsozial.
Man sagt weiter, das geltende Recht verletze die Würde der Frau und das Recht auf ihre Selbstbestimmung als Person. Das staatliche Gesetz lasse der Frau nicht die Freiheit, das Kind nicht auszutragen.
Ferner wird geäußert, die nichtkatholische Frau werde durch dieses Gesetz in schwere Konfliktsituationen gebracht, weil eine angeblich nur für Katholiken geltende Verpflichtung auf Nichtkatholiken ausgedehnt wird.
Schließlich führt man an, das geltende Recht zwinge Frauen dazu, ein voraussichtlich krankes oder ein ihnen aufgezwungenes Kind auszutragen. Es nehme auch keine Rücksicht auf die sozialen Probleme, die Schwangerschaft und Geburt für viele Mütter und Familien mit sich bringe.

Auch nach ernster Prüfung der angeführten Gründe müssen wir die vorliegenden Gesetzentwürfe zur Fristenregelung und zur weitgefaßten Indikationenregelung entschieden ablehnen. Die mit diesen Gesetzentwürfen verbundene Erlaubnis zu töten ist weder ein sittlich vertretbares noch ein nach allen bisher gewonnenen Erfahrungen wirksames Mittel, die genannten Schwierigkeiten zu überwinden.

Die moderne Biologie hat eindeutig nachgewiesen, daß es kein vormenschliches Stadium des Embryos im Mutterleib gibt. Sein Leben hängt zwar von dem der Mutter ab, ist aber eigenes Leben, dasselbe wie nach der Geburt. Es ist kein Organ des Körpers der Mutter. Diese Feststellungen gründen nicht in vorgefaßten theologischen oder weltanschaulichen Meinungen. Es handelt sich vielmehr um Tatsachen, die nicht anders erklärt werden können. Sie zwingen uns anzuerkennen, daß von der Empfängnis an eigenes menschliches Leben da ist.

Das Recht des Kindes und die Freiheit der Frau

Da von Anfang an menschliches Leben vorhanden ist, hat niemand das Recht, dieses Leben zu töten. Die Ärzte der ganzen Welt sind sich darin einig, daß menschliches Leben unantastbar ist.

Der Weltärztebund erklärte 1970 in seiner Osloer Deklaration: „Der oberste moralische Grundsatz, der dem Arzt auferlegt ist, ist die Achtung des menschlichen Lebens, so wie es in einem Satz des Genfer Gelöbnisses ausgedrückt ist: ‚Ich will höchste Achtung vor dem menschlichen Leben von dem Zeitpunkt der Empfängnis an bewahren'."
Im gleichen Sinn verpflichtet auch das Gelöbnis, das der Deutsche Ärztetag allen Ärztekammern empfohlen hat und das in die entsprechenden Berufsordnungen der Ärzte übernommen wurde.
Die Ärzte drücken damit das gleiche aus wie Hippokrates, der „Vater der Heilkunde", der im 5. Jahrhundert vor Christus seine Schüler schwören ließ: „Ich werde niemand ein tödlich wirksames Gift verabreichen, auch auf Verlangen nicht. Ich werde auch keinen solch verwerflichen Rat erteilen. Ebensowenig werde ich einer Frau ein Mittel zur Vernichtung keimenden Lebens geben."

Die Forderung, das ungeborene Leben nicht anzutasten, wird also keineswegs nur von der katholischen Kirche erhoben. Es handelt sich vielmehr um eine weltweite, in Jahrtausenden errungene Überzeugung von Menschen verschiedener Religionen und Weltanschauungen.

Diese Überzeugung der Menschheit wird durch die Offenbarung Gottes bestätigt und bestärkt. Jeder Mensch ist nach dem Wort der Schrift Ebenbild Gottes (vgl. Gen 1, 27). Von ihm kommen wir her (1 Tim 6, 13). Jeder Mensch ist von Gott geliebt und angeredet. „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein" (Jes 43, 1). Für jeden Menschen ist Jesus Christus am Kreuze gestorben, damit er ewig lebe und selig werde. Das alles macht die besondere Würde jedes Menschen aus.

Die Frau hat wie der Mann das Recht auf freie Entfaltung ihrer Person, sie hat das Recht auf freie Entscheidung ihres Gewissens. Aber jede Freiheit findet ihre Grenze am Recht des anderen. Deswegen hat auch die Frau das unantastbare Recht ihres ungeborenen Kindes auf das Leben zu wahren. Wer hier von der Entlassung in die mündige Gewissensentscheidung spricht, verschleiert den sittlichen und rechtlichen Tatbestand.

Etwas anderes als die Entscheidung über schon entstandenes menschliches Leben ist das Ja zum Entstehen neuen Lebens aus einer verantworteten Elternschaft und in einer sittlich vertretbaren Empfängnisregelung.

In seiner Pastoralkonstitution sagt das II. Vatikanische Konzil: „In ihrer Aufgabe, menschliches Leben weiterzugeben und zu erziehen, die als die nur ihnen zukommende Sendung zu betrachten ist, wissen sich die Eheleute als mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers und gleichsam als Interpreten dieser Liebe. Daher müssen sie in menschlicher und christlicher Verantwortung ihre Aufgabe erfüllen und in einer auf Gott hinhörenden Ehrfurcht durch gemeinsame Überlegung versuchen, sich ein sachgerechtes Urteil zu bilden. Hierbei müssen sie auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder — der schon geborenen oder zu erwartenden — achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen“ (Nr. 50).
Was den konkreten Weg einer verantworteten Elternschaft angeht, haben die deutschen Bischöfe im August 1968 anläßlich der Enzyklika „Humanae Vitae“ geschrieben: Jedermann „muß gewissenhaft prüfen, ob er — frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei — vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann“.

Warum Strafgesetz?

Soll und kann der Staat die sittliche Forderung, das ungeborene Leben zu schützen, zum Inhalt eines Strafgesetzes machen? Soll und darf der Staat in die Intimsphäre des Menschen mit Strafgesetzen eingreifen? Wird die Erfüllung dieser Forderung nicht besser der Gewissensentscheidung des einzelnen überlassen?

Auch wir sind keineswegs der Meinung, daß alle sittlichen Gebote zum Gegenstand staatlicher Gesetzgebung werden sollen. Manche können von der Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit gar nicht erfaßt werden. Haß, Neid, Undankbarkeit, Lieblosigkeit, um nur einiges zu nennen, sind für das staatliche Recht nicht greifbar, obwohl niemand bestreiten wird, daß sie Vergehen gegen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens sind. Wo aber äußere Tat Rechte eines einzelnen verletzt oder das Gemeinwohl schwerwiegend stört, kann ein Staat nicht so tun, als gehe ihn das nichts an. Ist es doch seine vornehmste Aufgabe, die Rechte des einzelnen zu schützen und das Gemeinwohl sicherzustellen, den Rechtsverletzungen und den Verstößen gegen das Gemeinwohl gegebenenfalls auch mit dem Strafrecht entgegenzuwirken. Beides macht ihn zum Rechtsstaat. Damit leistet er auf seine Weise einen unverzichtbaren Dienst zur Stärkung des sittlichen und rechtlichen Bewußtseins seiner Bürger. So bestraft er auch Kindesmißhandlung, Diebstahl, Verkehrsdelikte und andere Straftaten. — Viel fundamentaler aber für den einzelnen und für die Gemeinschaft ist das Recht auf das Leben.

Artikel 3 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen hat das unmißverständlich formuliert: „Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.“ Auch die Bundesrepublik hat sich nach den bitteren Erfahrungen des Dritten Reiches mit seinen Verbrechen am menschlichen Leben ohne Vorbehalt zu den „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ bekannt (Art. 1 Abs. 2 des Grundgesetzes), und sie zählt dazu ausdrücklich das Recht auf das Leben: „Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (Art. 2 Abs. 2).

Wenn wir Bischöfe den Staat an seine in der Verfassung begründete Verpflichtung zum Schutz des Lebens erinnern, dann sind wir uns bewußt, daß damit noch nicht das ganze Problem gelöst ist. Auch wir wissen, daß man sittliches Bewußtsein und moralische Verantwortung nicht allein mit Strafgesetzen schaffen kann. Wir sehen es als eine wichtige Aufgabe der Kirche und ihrer Verkündigung an, die Gläubigen zu befähigen, selbständige und verantwortliche Gewissensentscheide zu fällen. Dazu gehört auch die Einsicht, daß eine Handlung sittlich verwerflich sein kann, auch wenn sie vom staatlichen Gesetz her straflos bleibt. Dessen ungeachtet bleibt aber der Staat verpflichtet, das Grundrecht des Menschen auf sein Leben durch Gesetz zu schützen.

Wirksame soziale Maßnahmen

Die katholische Kirche setzt sich für einen besseren und umfassenderen Schutz des ungeborenen Lebens ein. Gerade deswegen lehnen wir in aller Entschiedenheit die Fristenregelung und die weitgefaßte Indikationenregelung ab. Die Erfahrungen aus anderen Ländern zeigen, daß die Zahlen der Abtreibungen überall ansteigen, wo der Schutz des ungeborenen Lebens eingeschränkt wurde.

In England und Wales stieg mit der neuen Gesetzgebung die Zahl der legalisierten Abtreibungen von 7610 im Jahre 1967 auf 156714 im Jahre 1972, ohne daß deshalb die heimlichen Abtreibungen auch nur annähernd im entsprechenden Verhältnis abgenommen hätten. Ähnliche Erfahrungen liegen aus der DDR, Polen, Ungarn, Schweden und anderen Ländern vor.

Die Freigabe der Abtreibung bewirkt genau das Gegenteil von dem, was man erhofft: Sie gewährt dem ungeborenen Leben keinen besseren Schutz, sie mindert ihn. Als Beweggründe für eine Abtreibung überwiegen in vielen Fällen sicherlich finanzielle Schwierigkeiten, unzureichender Wohnraum, Doppelbelastung der Frau durch Familie und Beruf, gesellschaftliche Diskriminierung der ledigen Mutter sowie familiäre Konfliktsituationen. Aber soziale Härten und Mißstände können und müssen in einem Staat mit sozialen Maßnahmen beseitigt werden. Es wäre deshalb richtig, mit den Reformen dort anzufangen, wo alle übereinstimmen: Es müssen umgehend diejenigen sozialen und finanziellen Maßnahmen ergriffen werden, die wirksame Hilfe auf diesem Gebiet bringen können. Hier sollte die Bundesrepublik ihrem Bestreben, ein Sozialstaat zu sein, gerecht werden, ohne den Namen eines Rechtsstaates aufs Spiel zu setzen. Denn nie und nimmer kann die Tötung eines ungeborenen Menschen ein Mittel sein, soziale Mißstände zu beheben. Nur wenn der Staat bereit ist, den Grundsatz anzuerkennen, daß keine auch nur irgendwie geartete soziale Not die Tötung eines ungeborenen Menschen rechtfertigen kann, verdient er den Namen eines Sozialstaates. Nur wenn der Staat bereit ist, das Recht des ungeborenen Menschen auf das Leben

zu schützen und die Verletzung dieses Rechtes unter Strafe zu stellen, verdient er den Namen eines Rechtsstaates. Nur unter diesen Voraussetzungen könnte überhaupt hingenommen werden, daß der Gesetzgeber, wenn anders bei den gegebenen parlamentarischen Verhältnissen eine Lösung nicht gefunden werden kann, in schweren Konfliktfällen bei einer Verletzung dieses Rechtes auf eine Strafverfolgung verzichtet. Selbst dann könnte es sich aber nur um bestimmte, eng und genau vom Gesetz umschriebene Ausnahmefälle handeln. Wir Bischöfe müssen jedoch nachdrücklich erklären: Sittlich erlaubt ist eine Abtreibung auch in solchen schweren Konfliktfällen niemals. Der Mensch und die Gesellschaft stehen unter dem Gebot Gottes: Du sollst nicht töten. Jede gesetzliche Regelung muß die Gewissensfreiheit aller Betroffenen unbedingt garantieren, vor allem der Ärzte, Schwestern, Pfleger, Hilfspersonen und auch der Träger von Krankenanstalten.

Hilfen der Kirche

Die katholische Kirche wußte sich immer verpflichtet, den in Not Geratenen zu helfen. Dabei hat sie auch Frauen, die durch eine Schwangerschaft in eine Konfliktsituation kamen, geholfen. In allen Diözesen stehen Sozialarbeiter, Eheberater, Ärzte, Priester, Psychologen und Juristen zur fachlichen Beratung und konkreten Hilfe zur Verfügung.

Insgesamt gibt es bereits 400 Beratungsstellen mit 500 hauptamtlichen und 1476 ehrenamtlichen Mitarbeitern, außerdem 211 Heime für Kinder und Mütter mit 14 874 Plätzen. Auch die katholischen Verbände haben bereits Hervorragendes geleistet. So hat der Sozialdienst katholischer Frauen in den letzten Jahren 3000 bis 4000 Frauen jährlich geholfen, die ohne diese Hilfe die Abtreibung als Ausweg aus ihrer Situation betrachtet hätten. Man kann davon ausgehen, daß durch die caritativen Verbände der beiden Kirchen (Caritas-Verband, Diakonisches Werk, Eheberatungsstellen, Telefonseelsorge u. a.) jährlich in mehr als 30 000 Fällen eine Abtreibung verhindert wurde.

Damit können wir uns aber nicht begnügen. Die deutschen Bischöfe haben deshalb beschlossen, die Hilfe zu verstärken, nicht zuletzt durch die Bereitstellung zusätzlicher kirchlicher Finanzmittel. Darüber hinaus bedarf es der tätigen Unterstützung durch unsere Gemeinden. In ihnen muß eine Nächstenliebe lebendig sein, die sich gerade den alleinstehenden Müttern und den kinderreichen Familien zuwendet und sie in der Not nicht allein läßt, sondern ihre Last tragen hilft. Insbesondere bitten wir die Ärzte, Apotheker und Krankenschwestern, zusammen mit den Priestern und den Helfern und Helferinnen der Pfarrcaritas diesen wichtigen Dienst zu leisten. Die Sorge unserer christlichen Gemeinden muß es sein, das ohnehin schwere Los lediger Mütter und unehelicher Kinder zu erleichtern, statt sie geringzuschätzen. Wir werden uns auch für eine Verbesserung des Adoptionsrechtes einsetzen.

Eine gute Lösung suchen

Wir Bischöfe haben einen Brief an die verantwortlichen Frauen und Männer des Deutschen Bundestages gerichtet und gebeten, über alle Parteiungen hinweg einen Weg zu suchen, den wir alle gemeinsam gehen können. Wir bitten die Gläubigen, die Abgeordneten ihres Wahlkreises aufzufordern, die Problematik des § 218 noch einmal zu überdenken und sich für eine Lösung einzusetzen, die im Gegensatz zur Fristenregelung und zur weitgefaßten Indikationenregelung des Lebens des ungeborenen Kindes schützt und der Frau in Konfliktsituationen wirksam hilft.

Wir können dieses Hirtenschreiben nicht schließen, ohne an die Freude erinnert zu haben, die ein Kind in die Familie bringt. Schenken nicht auch behinderte Kinder, um die wir uns liebend sorgen, oft solche Freude? Es darf nicht dahin kommen, daß wir blind werden für die Hoffnung und das Glück, das neugeborenes Leben ausstrahlt.

Tagungsbericht

Die Rückfrage nach dem historischen Jesus

Zu einer Tagung katholischer Neutestamentler

Die inzwischen schon „alte" Frage nach dem historischen Jesus erweist sich trotz der „Sackgassen", in die sie die Forschung hineingeführt hat, nach wie vor als eine wesentliche Kraft, die die theologische Diskussion in Gang hält. Immer noch geht es darum, was und wieviel Genaues die historisch interessierte Rückfrage nach Jesus ermitteln kann. Dabei genügt es längst nicht mehr, dieses oder jenes Wortrudiment wie das „Abba" oder auch die Gleichnisse der Evangelien in ihrem Grundbestand mit einiger Sicherheit auf Jesus zurückführen zu können. Für die „ipsissima vox" Jesu glaubte noch *Joachim Jeremias*, auf stilistische und sprachliche Eigentümlichkeiten wie die aramäischen Idiome verweisen zu können. Darüber hinaus haben zum Beispiel *Franz Mußner* und auf andere

Weise *Heinz Schürmann* auch in der Erzählungsüberlieferung der Evangelien die Spuren der „ipsissima facta" Jesu zu erkennen versucht. Heute sprechen manche Exegeten (in gewisser Hinsicht auch Mußner und Schürmann) mangels exakterer Möglichkeiten der Rekonstruktion lieber von der „ipsissima intentio" Jesu. Ihre Aktualität erweist die Frage nach dem historischen Jesus heute nicht nur als wesentlicher Teilaspekt im Rahmen der exegetischen Erforschung der Evangelien, sondern auch als Kernproblem im Gespräch zwischen den theologischen Disziplinen und darüber hinaus sogar zwischen Christen und Nicht-Christen.

Die *deutschsprachigen katholischen Neutestamentler* haben daher gewiß eine aktuelle Fragestellung aufgegriffen, wenn sie ihre diesjährige Arbeitstagung unter das Thema stellten: *„Die Frage nach dem historischen Jesus und die Jesusüberlieferung der Evangelien"*. Vom 2. bis 6. April 1973 erörterten 60 Neutestamentler, zumeist Hochschullehrer aus der Bundesrepublik, Österreich und der Schweiz, im Sozialen Bildungshaus Lainz in Wien die theologische Dringlichkeit dieser Frage und suchten nach den methodisch möglichen und weiterführenden Ansatzpunkten zu ihrer Lösung im Rahmen der Exegese. — Im Hinblick auf die heute geforderte Methodenkritik in der Theologie und speziell in der Exegese, aber auch im Rückblick auf die Geschichte der Frage nach dem historischen Jesus ist es verständlich, daß die *Fragen der Methodologie und Kriteriologie* einen Schwerpunkt dieser Tagung bildeten. Welchen Beitrag kann die Exegese im Blick auf die neutestamentliche Jesusüberlieferung und aufgrund der heutigen exegetischen Methoden zur Lösung der Frage nach dem historischen Jesus leisten? Sosehr man mit dieser Frage auch auf dieser Tagung an bekannte Grenzen geriet, so wenig ließen sich die Referenten, Arbeitskreisleiter und Gesprächsteilnehmer dadurch schon hindern, eine differenziertere Behandlung des ganzen Problems zu versuchen. Hierzu führte nicht zuletzt die Verklammerung der Methoden- und Kriterienfrage mit der *Frage nach der theologischen Relevanz*. Dies kam sowohl im Eingangsreferat von *Ferdinand Hahn* („Die Frage nach dem historischen Jesus. Überlegungen zur Methodologie") als auch im Schlußreferat von *Rudolf Schnackenburg* („Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche") klar zum Ausdruck.

Im Zirkel von Gesamtbild und Einzelbeobachtungen

Der Versuch eines Rückgangs auf den historischen Jesus hat sich zunächst den methodischen *Schwierigkeiten* zu stellen, die von der Quellenlage her gegeben sind. Die neutestamentlichen Evangelien erfordern es, das Werden der Jesusüberlieferung im Urchristentum mit allen die Überlieferung bedingenden Faktoren hinreichend zu berücksichtigen. Daher verbietet sich ein direkter und unkritischer Rückgang von den Texten auf Jesus selbst. *Ferdinand Hahn* verwies hierzu in seinem Referat auf drei den Überlieferungsprozeß bedingende Gegebenheiten: a) Die Überlieferungsgeschichte stellt einen *selektiven Prozeß* dar. Die Selektion der Jesusüberlieferung läßt sich durch mehrere Stadien hindurch bis zu den Evangelien hin verfolgen, wobei nicht zuletzt auch der Übergang von der vorösterlichen zur nachösterlichen Zeit zu berücksichtigen ist. Die Selektion bedeutet immer auch einen *Traditionsverlust*. b) Die Bewahrung des Traditionsstoffes erfolgt auf dem Wege einer bestimmten *Formgebung*, durch die das Überlieferungsgut auch *umgeformt* wird. Dennoch läßt sich sagen, daß sich die Eigenart der Jesusworte bis in die sprachliche und formale Gestalt hinein erstaunlich lange durchgehalten hat. c) Überlieferung geschieht unter ständiger *Neuinterpretation* des Materials, was nicht schon Überfremdung, sondern Vertiefung bedeutet. Solche Neuinterpretation setzt mit „Ostern" ein, sie wird dadurch ermöglicht und legitimiert.

Diese Gegebenheiten begrenzen von vornherein die Möglichkeit der bloßen „Rekonstruktion" des historischen Jesus. Man verweist in der Exegese (und mehr noch außerhalb der Exegese) gerne auf einen Grundbestand von unanfechtbar „echter" Jesusüberlieferung, der einfach auf subtraktivem Wege zu erreichen wäre, also vor allem durch Scheidung von „sekundärer" Interpretation und primärer Überlieferung. Dagegen ist mit Hahn auf den Traditionsprozeß als einen gestaltenden Vorgang zu verweisen, durch den das ursprüngliche Überlieferungsmaterial auf jeder Stufe neu ausgesagt wird und so *mit* dem überlieferten Material immer auch Neues ausgesagt wird. Dieser „kerygmatische Transformationsprozeß" *(Franz Mußner)* bedeutet nicht notwendig eine Ablenkung vom historischen Jesus im Sinne der ursprünglichen Sachintention Jesu. Vielmehr läßt er in bestimmter Weise immer auch den „Richtungssinn des Verkündigens und Handelns Jesu" *(Anton Vögtle)* erkennen, die „ipsissima intentio" Jesu. Allerdings bedarf es zuverlässiger Kriterien, um die formale und inhaltliche Ausrichtung einer Überlieferung als „jesuanisch" bestimmen zu können. Sucht man über die zuletzt von *Norman Perrin* (Was lehrte Jesus wirklich? 1972) eruierten und zusammengestellten allgemeinen Kriterien der „Unähnlichkeit" (das „kritische Aussonderungsprinzip" von *Ernst Käsemann*), der „Kohärenz" und der „vielfachen Bezeugung" noch nach genaueren formalen und inhaltlichen Anhaltspunkten, so ist vor allem die Interdependenz von Einzelbeobachtungen und dem zugleich vorausgesetzten und gesuchten Gesamtbild Jesu zu bedenken. Hierin sah Hahn das entscheidende methodologische Problem. Die historisch rekonstruierende Arbeit des Exegeten ist auf Einzelbeobachtungen angewiesen, die er einem in den Evangelien oder in ihren Quellen vorgegebenen Gesamtbild Jesu entnimmt, um sie

zu einem neuen, möglichst ursprünglichen Gesamtbild zusammenzufügen. Diesen notwendigen *Zirkel* kann der Exeget nicht verlassen, er hat ihn aber unter Kontrolle zu halten.

Einen relativ sicheren Ausgangspunkt für die Rekonstruktionsarbeit sieht man heute in der Tatsache des gewaltsamen Todes Jesu. Wie es dazu kam, machen die Konflikterzählungen der Evangelien deutlich. Dementsprechend sah Hahn „Typisches", „Charakteristisches" vom historischen Jesus einerseits in der ständigen Auseinandersetzung mit dem Gesetzesstandpunkt, andererseits in dem Phänomen des „(eschatologisch) Neuen", das die Menschen an Jesus erfuhren und den Grund seines unerhörten Anspruches darstellte.

Freilich, wie weit reichen diese beiden Punkte aus, um ein zuverlässiges Gesamtbild Jesu zu gewinnen? Bedarf der jüdische Hintergrund der Geschichte Jesu, wie er auch in den Evangelien erkennbar ist, nicht einer umfassenderen Berücksichtigung, so daß nicht nur die Gesetzeskritik Jesu, sondern auch seine Übereinstimmung mit dem prophetischen Erbe des Judentums und die Anregungen, die er dadurch erhalten hat, in ein Gesamtbild von ihm miteinzubringen wären? Ist das „eschatologisch Neue, das in Jesus erfahrbar wurde, nicht auch (zumindest zur Abgrenzung gegenüber bloßer Apokalyptik) auf eine „theologische" Intention Jesu hin zu „zentrieren" *(Schürmann,* ähnlich *Thüsing)*? Sosehr man in diesen Fragen auch die besonders in katholischer Theologie gepflegten Anliegen einer „heilsgeschichtlichen" Interpretation der Schrift und eines die Christologie übergreifenden theozentrischen Offenbarungsverständnisses erkennen mag, so melden sich hiermit doch exegetische Aufgaben an, die auch unter anderen Gesichtspunkten wie dem des Kanonproblems anzugehen bleiben.

Kriterien der Historizität

Die ausführliche Behandlung der Kriterienfrage blieb einem eigenen Referat vorbehalten. *Fritzleo Lentzen-Deis SJ* sprach am zweiten Tag über „Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien". Unter ständiger Berücksichtigung der Forschungsgeschichte und in Auseinandersetzung mit verschiedenen methodischen Ansätzen entwickelte er die Problematik einer den neutestamentlichen Texten angemessenen *Kriteriologie des historischen Fragens.* Solche Kriterien wurden seit dem vorigen Jahrhundert als Ausdruck einer bestimmten Interessiertheit für die Geschichte entwickelt, etwa bei David Friedrich Strauß zur Unterscheidung von Mythos und Historie in den Evangelien. Dabei steht die Forderung im Hintergrund, daß nur das historisch Verifizierbare für uns verbindlich sein könne. Die weitere Geschichte der Frage nach dem historischen Jesus zeigt, wie sehr die Kriterien zur Bestimmung des historisch „Sicheren" dem Wandel der Methoden in den letzten 100 Jahren unterliegen. Dem Positivismus der Anfangszeit des Historismus folgten die historische Aporetik und der Verzicht auf die Möglichkeit, die authentische Jesusüberlieferung genau zu bestimmen, um demgegenüber die formgeschichtliche Bestimmung der Einzeltraditionen für die methodisch gebotene und theologisch relevante Aufgabe zu halten. Die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung beschränkt sich hier von vornherein auf den *Sitz im Glaubensleben der Gemeinde.* Es war das Zeichen einer neuen Interessiertheit für die Geschichte Jesu, nicht zuletzt aus fundamentaltheologischen Gründen, daß man in den fünfziger und sechziger Jahren dieses Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Kerygma-Theologie Bultmanns die formgeschichtlichen Kategorien auch auf die vorösterliche Überlieferung der Worte und Taten Jesu anzuwenden suchte. Im Grunde blieb damit allerdings das evolutive Geschichtsdenken des vorigen Jahrhunderts bis in unsere Zeit wirksam.

Das Vorstellungsmodell der *Traditionsentwicklung* bestimmt daher auch weitgehend den Weg, auf dem bislang Kriterien für den möglichen Rückgang zum historischen Jesus eruiert und angewandt wurden. Neuere Forschungsarbeiten zeigen einen erstaunlichen Mut zur Anwendung bestimmter positiver Kriterien trotz der drohenden Gefahr der „methoden-immanenten Blindheit" bei diesem Vorgehen. Allerdings lassen sich solche Kriterien heute nur unter ständiger Berücksichtigung ihrer begrenzten Tragweite anwenden, so daß die neutestamentliche Exegese stärker als früher mit dem bloßen *Annäherungswert* von Kriterien des Historischen rechnet.

Nur unter diesen vom Methodenproblem her gegebenen Voraussetzungen kann man es wagen, auf die Kriterienfrage direkt einzugehen. *Martin Lehmann* (Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus, 1970) folgend, stellte Lentzen-Deis ein „Gerüst" von Kriterien auf, das es erlauben sollte, die literarkritische Analyse der Evangelientexte zur Rekonstruktion einer sogenannten „jesuanischen Schicht" weiterzutreiben. Als solche Kriterien wurden genannt: 1. Die älteste Überlieferungsschicht als Ausgangspunkt literar- und quellenkritischer Arbeit. 2. Beachtung der ganzen übrigen Überlieferung. 3. Das kritische Aussonderungsprinzip. 4. Das Kohärenzprinzip. 5. Der „Stil" Jesu in Wort und Tat. 6. Der Gesamtrahmen von Wort und Verhalten Jesu. 7. Die verwendeten Arbeitshypothesen sind jeweils kritisch gegeneinander abzuwägen und am Gesamtbefund zu prüfen. — Folgt man den Hinweisen, die mit diesen Kriterien gegeben sind, ergibt sich allerdings nicht von vornherein schon mit Sicherheit ein größerer Bestand an authentischer Jesusüberlieferung, sondern vor allem ein besseres Verständnis für die fließenden Grenzen zwischen sogenanntem „jesuanischem" Gut und Nach-

formungen bzw. Neubildungen aus der prophetischen Kompetenz des Urchristentums. Hierfür sprechen nicht zuletzt in der Logienüberlieferung die vielen „Mischbildungen", wofür als charakteristisches Beispiel etwa die Antwort Jesu auf die Täuferanfrage (Mt 11, 2—6 Par.) zu nennen wäre. Mit *Anton Vögtle* könnte man sagen, daß dieses Apophthegma „in wesentlichen Punkten auf einem Logion Jesu und überhaupt auf dessen Wort- und Tatverkündigung aufruht". Beachtet man die Bedingungen und Voraussetzungen urchristlicher Traditionsbildung, ist damit sicher mehr gesagt als nur eine Verlegenheitsauskunft.

„Jesus und der Text"

In der weiteren Diskussion zeigte sich vor allem die *Verschränkung der Kriterienfrage mit der exegetischen Methodenfrage*. Nicht die einzelnen, in der bisherigen Forschungsarbeit schon angewandten Kriterien sind fraglich, sondern ihre tatsächliche Tragweite. Wie können wir überhaupt die Beurteilung der Geschichte und Gestalt Jesu von solchen Kriterien abhängig machen, wenn wir in den neutestamentlichen Schriften beobachten, wie wenig historische Gesichtspunkte für ihre Autoren eine Rolle gespielt haben? Damit werden wir wiederum auf die schon von Martin Kähler und Rudolf Bultmann her bekannte Dialektik von Historie und Kerygma zurückverwiesen. Für die heutige Exegese kann es sich hierbei allerdings nicht um ein Alternativverhältnis handeln. Sosehr der Begriff des „Historischen" bei unserer Rückfrage nach Jesus als schillernder Begriff zu betrachten ist, der offenkundig für verschiedene theologische Standpunkte auch Verschiedenes besagt und verspricht, so wenig kann sich die christliche Theologie im Horizont heutigen Wissenschaftsverständnisses von der rekonstruierenden Rückfrage nach dem historischen Jesus dispensieren.

Von besonderem Interesse ist die Frage, wieweit über die traditionsgeschichtlichen Ansätze hinaus auch die moderne *Sprach- und Literaturwissenschaft* zur Lösung der Frage einen Beitrag leisten kann. *Franz Mußner* hatte hierzu mit seinen Schülern ein Arbeitspapier entworfen und als Diskussionsgrundlage für einen von ihm geleiteten Arbeitskreis über Methodologie angeboten. Schon der erste Hauptpunkt dieses Papiers zeigte deutlich die Berücksichtigung der Linguistik an: Mit der Formulierung „Jesus und der Text" wurde die Anfrage verbunden, ob und wieweit sich damit die traditionelle Fassung des Themas „Historischer Jesus und Christus des Glaubens" ablösen und seine Aporien überwinden lassen. Die Begründung hierzu verdient Beachtung: „Die konventionelle Formel ‚Historischer Jesus / Christus des Glaubens' vermischt historische Prozesse mit sprachlichen, wodurch vielfach die ganze Problematik, die in Wirklichkeit hinter der üblichen Formulierung steckt, nicht genügend ins Bewußtsein kommt. Dagegen kann die Formulierung ‚Jesus und der Text' diese besser sichtbar machen." Mußner analysierte den „sprachlichen Prozeß" von Jesus als dem eigentlichen und ursprünglichen „Autor" des Textes bis hin zur „Endfassung" des Textes in den Evangelien. Der Begriff „Text" umfaßt hier sowohl die „mündlichen Performanzen" als auch ihre „Verschriftlichung". Im Blick auf die Tatüberlieferung bedeutet dies, daß die sprachlichen Transformationsprozesse zwischen Ereignis („Existenz") und „Text" differenzierter als bisher zu bedenken sind. Das ist die Voraussetzung dafür, um umgekehrt aus dem „Text" zum historischen Ereignis zu gelangen. Hiermit soll versucht werden, die begrenzte Tragweite der weitgehend aus der Formgeschichte gewonnenen Kriterien des Historischen zu ergänzen und zu verstärken. Das kann sich nach Mußner etwa darin auswirken, daß Logien, die häufig als nachösterliche Schöpfungen angesehen werden, u. U. einer „vorösterlichen Ablehnungsstufe des Wirkens Jesu" zuzuschreiben sind. Allerdings scheint eine solche Stufung des vorösterlichen Wirkens Jesu nicht mehr allein aus sprachlichen Beobachtungen am Einzelmaterial abgeleitet zu sein, sondern eher aus der Redaktion der Evangelien. Grundsätzlich dürfte außer Zweifel stehen, daß eine historische Sachkritik nicht durchzuführen ist ohne Beachtung des umfassenden „sprachlichen Prozesses".

Mit den eigenen Worten Mußners bleibt „die Notwendigkeit einer Einbeziehung der Methoden und der Terminologie der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft in die neutestamentliche Arbeit". Im Blick auf das Tagungsthema bleibt die Grundfrage: „Wie gelingt in methodisch richtiger Weise der *Absprung aus dem Text in die Geschichte?*" Die weitere exegetische Arbeit wird die Möglichkeit und Richtigkeit dieser Fragestellung, die uns gegenwärtig zumindest auf einen wichtigen und weitgehend vernachlässigten Tatbestand aufmerksam macht, zu erweisen haben.

„Sinnüberschuß" der Worte und Taten Jesu

Die Frage nach dem historischen Jesus ist keine bloße exegetische Spiegelfechterei. Trotz der nur fragmentarischen Möglichkeiten und Ergebnisse und trotz der vielen vergeblichen Versuche der Rekonstruktion bekennen sich doch viele Exegeten zur Aufgabe, die Rückfrage nach Jesus auch im Sinne der Geschichtswissenschaft weiterzutreiben. Ihre Motive liegen dabei allerdings nicht im Interesse an der Historie als solcher, auch nicht in dem Versuch einer rein apologetischen Sicherung des Glaubens mit Hilfe der Historie, sondern im Bereich *genuin theologischer Fragestellung*. Schon die Evangelienschreibung im Urchristentum ist als Ausdruck theologischer Verantwortung für die Überlieferung der Geschichte Jesu zu

verstehen. Es ging ihr nicht um die Geschichte Jesu als solche, sondern um die Geschichte Jesu als Grunddatum der Orientierung für Gegenwart und Zukunft. Für die Kirche als verantwortliche Trägerin der Weiterverkündigung Jesu bedeutet dies vor allem, die Geschichte Jesu als Grund und verbindliche Norm ihrer Tätigkeit wahrzunehmen und sie dementsprechend auf die in der Zeit gegebenen Notwendigkeiten hin auszulegen.

In diesem Sinne sprach *Rudolf Schnackenburg* von der *kritischen Funktion* der „Geschichtlichkeit Jesu" gegenüber Mythos, Gnosis und Ideologie. Als „geschichtlichen" Jesus verstand er (im Unterschied zur geläufigen Rede vom historischen Jesus) über alle Rekonstruierbarkeit von historischen Details hinaus und abgesehen von ihnen den ganzen vorösterlichen, irdischen Jesus, wie er in den Evangelien vorausgesetzt und interpretierend gezeichnet wird. Danach ist die Geschichtlichkeit Jesu wie in den Evangelien so auch in der heutigen Glaubensverkündigung gegenüber einer drohenden Mythisierung, Gnostisierung und Ideologisierung von Gestalt und Botschaft Jesu kritisch zur Geltung zu bringen. Glaube kann zur Ideologie werden, wenn er sich nicht mehr von seinem Urgrund her verstehen läßt und wenn Glaubensvorstellungen zu fixen Ideen werden, nach denen man alles beurteilt. Wie im Urchristentum aufgrund der Reflexion der Geschichte Jesu verschiedene theologische Sinngebungen möglich waren, so haben Theologie und Kirche die Geschichte Jesu immer wieder neu zu befragen, um die Sinnfülle der Gestalt und Botschaft Jesu zu erschließen und in Beziehung zu setzen zu den Anforderungen der Gegenwart. Hier hat das Stichwort vom „Sinnüberschuß" seinen Platz (dessen Verwendung nach Schnackenburg durch Diskussionen mit Linguisten angeregt wurde). „Wenn es dem Urchristentum nicht gelang, die ganze *Sinnfülle* dessen, was sich in und durch Jesus ereignete, zu erfassen, so gibt es offenbar einen *Sinnüberschuß* der Worte und Taten Jesu und eine *Bedeutungstiefe* seiner Person, die der späteren Kirche immer noch offenstehen." Solche Orientierung an Jesus überschreitet immer wieder die vorhandenen Auslegungen, um „prospektiv und kreativ" aus der Verkündigung Jesu neue Aspekte zu gewinnen, wie es etwa heute als besondere Möglichkeit und Aufgabe die „Theologie der Befreiung" wahrzunehmen sucht.

Damit schlug Schnackenburg in seinem sehr engagierten Beitrag die Brücke von den exegetischen Fragestellungen um den historischen Jesus im engeren Sinne zu den aktuellen Aspekten der heutigen Theologie. Die Exegese hat dabei gerade aus der urchristlichen Jesusüberlieferung und -verkündigung zu erkennen, wie wenig die Frage nach Jesus auf die historisch-retrospektive Arbeit zu beschränken ist. Vielmehr gilt es, die in der Retrospektive gewonnenen Einsichten prospektiv anregend auszulegen und zu vermitteln.

Dieser Beitrag löste im letzten Teil der Tagung noch eine sehr lebhafte Diskussion aus, die sich vor allem auf den Begriff des Sinnüberschusses bezog. Ist damit eine echte Möglichkeit gegeben, die Frage nach dem historischen Jesus aus der Engführung ihrer eigenen methodischen Ansätze zu befreien und die Polarität von historischem Jesus und Kerygma der Kirche als positive Funktion der historisch-kritischen Arbeit selbst zu bestimmen? Oder verschleiert er nur das Problem und die Schwierigkeit des Rückgangs auf den historischen Jesus? Wenn die Kirche über die Evangelien hinaus den „Sinnüberschuß" der Geschichte Jesu in ihre eigene Geschichte eingebracht hat und dies weitgehend ohne die Rückfrage nach dem historischen Jesus im modernen Sinne, wie bestimmt sich dann das Verhältnis von retrospektiv-prospektiver Funktion der Exegese zur Verwaltung des bisher rezipierten „Sinnüberschusses" durch das Lehramt der Kirche? Die heute gelegentlich geäußerte Besorgnis, die moderne Theologie bzw. Exegese könne sich die Funktion des Lehramtes anmaßen, findet allerdings in diesen Überlegungen keine wirkliche Stütze und Bestätigung. Beschreibt man mit Schnackenburg die Aufgabe der Exegese in Theologie und Kirche als eine zugleich kritische und positiv anregende, und zwar im Gegenüber zu den anderen theologischen Disziplinen, besonders den systematischen, und zusammen mit ihnen und sieht man zugleich auch deutlich die der Exegese als theologischer Disziplin von ihrem besonderen Gegenstand her gegebenen Grenzen, dann wird man mit einem fruchtbaren und weiterführenden Gespräch in Theologie und Kirche und zwischen beiden, speziell auch zwischen Exegese und Kirche, rechnen können. Nur so wird es möglich sein, den „Sinnüberschuß" des irdischen Jesus oder vielleicht auch nur seine Anregungen und Anforderungen, die uns immer durch das Zeugnis des Neuen Testaments in bestimmter Weise vermittelt sind, in die Gegenwart einzuholen und zur Geltung zu bringen.

Die noch nicht erreichte Ganzheit des Ursprünglichen

Mit diesen Darlegungen sollten nur einige Schwerpunkte herausgestellt werden, die sich im Verlauf der Tagung vor allem aufgrund der drei Hauptreferate ergaben. In diesen Rahmen fügten sich auch die beiden bisher noch nicht genannten Arbeitskreise über „die Überlieferung der Passion Jesu" (Leiter: *Rudolf Pesch*) und über „die Überlieferung der Wunder Jesu" (Leiter: *Karl Kertelge*) ein. Beide Arbeitskreise verstanden sich hinsichtlich ihrer Aufgabenstellung als exemplifizierende Beiträge zur Methoden- und Kriterienfrage. Dabei wurden noch einmal an zwei charakteristischen Überlieferungskomplexen der Evangelien der methodisch nicht leicht zu überholende Weg der traditionsgeschichtlichen Analyse und seine nur begrenzte Tragweite als Zugang zum historischen Jesus verdeutlicht.

Fragt man nach einem Ergebnis, wird man sich hüten müssen, dieses schon in einer ausgleichenden Zusammenfassung der Einzelarbeiten suchen und sehen zu wollen. Aber auch in dem Spannungsreichtum der vorgetragenen Gesichtspunkte und der diskutierten Teilprobleme dürfte *ein* positives Ergebnis gesehen werden. So blieben am Ende einerseits die relativ „optimistische" und zugleich nüchterne Einschätzung der Aufgabe, die noch nicht erreichte Ganzheit des Ursprünglichen in der Frage nach dem historischen Jesus zu erstreben, besonders aufgrund des Referates von *Ferdinand Hahn*, und andererseits die nachdrückliche Bindung der Frage nach dem historischen Jesus an die nicht zu leugnende Relevanz des Kerygmas, wie sie vor allem in den Gesprächsbeiträgen von *Rudolf Schnackenburg* zum Ausdruck kam. Zugleich wurde aber auch in der theologischen Deutung der exegetischen Aufgabe ein überzeugender Konsens zwischen diesen beiden deutlich, der sich auch in vielen anderen Gesprächsbeiträgen von Teilnehmern wiederfinden ließ. Das ausgezeichnete Diskussionsklima ließ Unterschiede und Übereinstimmungen mit der wünschenswerten Deutlichkeit in Erscheinung treten. *Karl Kertelge*

Problembericht

Neues Bewußtsein durch Meditation?

Methoden, Motive und Ziele gegenwärtiger Meditationsbewegungen

Seit einigen Jahren gewinnt das Thema Meditation immer mehr an allgemeinem Interesse. Schüler und Studenten, geschäftstüchtige Unternehmer wie auch Klosterschwestern üben unter Anleitung von Lehrmeistern Meditationspraktiken, die in der Hauptsache aus dem Osten stammen. Der neutrale Beobachter ist angesichts dieses Vorganges verwundert, um nicht zu sagen skeptisch. Um was geht es da letztlich? Nicht etwa um einen Boom, der im tiefsten Flucht aus der modernen Leistungsgesellschaft bedeutet? In der Diskussion darüber werden verschiedene, selten aber ausgewogene Standpunkte vertreten. Es sieht aber so aus, als handle es sich um eine echte Bewegung, die für nicht wenige Suchende Rettung und Verheißung bedeutet. Joseph Sauer, Direktor des Theologischen Konvikts in Freiburg i. Br., der sich wiederholt mit den verschiedenen Formen und Methoden befaßt hat, berichtet:

Die Literatur zum Thema Meditation ist bereits unübersehbar geworden[1] und findet einen bemerkenswerten Absatz. Kurse mit je eigenen Akzenten und auch, wie sich feststellen läßt, von unterschiedlicher Qualität werden von Instituten und einzelnen Leitern angeboten. Oft sind sie schon auf Monate hinaus belegt. Ein großer Teil der an Meditation Interessierten begnügt sich mit privaten Übungen, die sie aufgrund von Anleitungen aus Büchern erlernt haben. Die einen erhoffen sich ganz einfach Steigerung der Leistungskraft und des Wohlbefindens, andere Befreiung aus Verspannungen und Zwängen, wieder andere Vertiefung des religiösen Lebens.

Die wichtigsten Gruppierungen und Methoden

Es wäre wohl verantwortungslos, wollte man diese Bewegung gleichgültig oder gar überheblich als eine Sache von Übereifrigen oder Lebensmüden abtun, könnte es doch sein, daß da unter allem Unvergorenen und Modischen ein Ansatz zum Vorschein kommt, der auf weite Sicht hin eine Erneuerung von großer Tragweite bedeuten kann. Im Augenblick freilich ist eine Beurteilung außerordentlich schwer, wenn nicht überhaupt unmöglich; denn ein kompetentes Wort ist nur soweit angemessen, als es aus Erfahrung, aus ernster, kritischer Prüfung und einer entsprechenden zeitlichen Distanz kommt. Hier soll es lediglich um einen allgemeinen, keineswegs Vollständigkeit beanspruchenden Überblick gehen. Zunächst seien die wichtigsten Gruppierungen der heutigen Meditationsbewegung vorgestellt.

1. *Yoga* hat in den letzten Jahren eine starke Verbreitung gefunden. Es gehört allmählich zum guten Ton, ihn in die Programme von Volkshochschulen und Verbänden aufzunehmen. In zahlreichen größeren Städten gibt es bereits Yogaschulen. Die Zahl der Übenden dürfte sich in der Bundesrepublik auf einige Zehntausende belaufen[2]. Die Wurzeln der Yogalehre kommen aus dem Hinduismus. Sie ist wohl die älteste ausdrückliche Methode, den Menschen bewußt zur Reifung und Selbstverwirklichung zu führen. Zur Frage, was Yoga ist, sagt *Boris Sacharow*,

der seit mehr als dreißig Jahren Yogakurse in Deutschland durchführt: „Yoga ist zunächst einmal eine Methode, keine Weltanschauung, wie man auch geneigt sein mag, diese Lehre als eine der sechs indischen philosophischen Systeme hinzustellen. Yoga ist vielmehr lediglich ein Mittel, um Religion und Weltanschauung auf eine richtige, logisch und praktisch nachweisbare Basis zu stellen.“ [3] Im Westen ist vor allem der *Hatha-Yoga* bekannt geworden. Diese Form umfaßt zwei wesentliche Komponenten: Stellungen (Asanas) und gelenkte Atmung (Pranayama). Dabei geht es darum, durch körperliche und geistige Übungen die Beherrschung der Sinne und die Zügelung des psychischen Lebens wie auch die Beeinflussung physiologischer Prozesse soweit zu vervollständigen, daß Meditation möglich wird und die Voraussetzungen für die Versenkung geschaffen werden [4]. Vor allem kommt es auf eine präzise Einübung der vorgeschriebenen Techniken an, die mit Hingabe und Aufmerksamkeit durchgeführt werden sollen. „Die geistige Komponente spielt eine bedeutende Rolle, denn die durch körperliche Praktiken erreichten Ergebnisse hängen weitgehend davon ab. Viele Menschen des Westens begehen den schweren Fehler, der geistigen Komponente nicht jene Bedeutung zuzumessen, die ihr im Yoga zukommt.“ [5]

2. *Zen-Buddhismus.* Im Dezember letzten Jahres sagte *Hugo Enomiya Lassalle,* der in Japan lebende Jesuitenpater und bekannte Lehrer der Zen-Meditation, in einer Sendung des Bayerischen Rundfunks: „Gerade für die Zen-Meditation besteht gegenwärtig im Westen eine sehr große Nachfrage. Ich bin jetzt zum vierten Mal hier, um Zen-Kurse zu geben, und in jedem Jahr ist die Zahl derer, die sich darum bemühen, gewachsen. In diesem Jahr ist mir aufgefallen, daß die Zahl nicht nur besonders groß ist, sondern daß jetzt besonders aus dem engeren Raum der Kirchen Geistliche und Pastoren sich dafür sehr interessieren, ferner, daß speziell unter der Jugend großes Interesse erwacht.“ Im Statistischen Bundesamt wurde im letzten Jahr die Zahl der Übenden auf rund 20 000 geschätzt. Erfaßte Mitglieder gibt es etwa 2000 [6]. — *Zen* bezeichnet einen besonderen Meditationsweg, der aus den uralten Yoga-Praktiken entstammt. Besonders die sitzende Meditationshaltung und die Atemregulierung sind kennzeichnend für diesen Weg. Durch diese Praktiken sollen die körperliche und geistige Ruhe und Stille gefunden und so die Entleerung des Bewußtseins angestrebt werden. Die für den westlichen Menschen kaum nachvollziehbare Koan-Übung (Konzentrationstechnik — eine meist paradoxe Formel, an der das Denken scheitert) soll in Einheit mit den beiden genannten Techniken dazu führen, daß der Mensch sich in tiefere Schichten einläßt und schließlich zur Erfahrung des Seins kommt. Diese kann nicht einfach auf dem Weg schlußfolgernden Denkens erreicht werden. Der weithin bekannte Lehrer der Meditation, *Karlfried Graf Dürckheim,* der viele Jahre selbst in Japan verbracht hat und heute in Todtmoos-Rütte, im südlichen Schwarzwald lebt, sagt: „Um dieses Ereignis und um nichts anderes dreht es sich beim Zen, um das Satori, die ‚Große Erfahrung‘, in der das uns ewig hervorbringende und neu gebärende Leben, das wir selber im Wesen auch sind, in unser Bewußtsein tritt.“ [7] — Vielfach ist in diesem Zusammenhang von Erleuchtung die Rede. Sie meint eine übergegenständliche Erkenntnis, in der Subjekt und Objekt im Geist zur Einheit, zum einen Grunde hin überschritten werden [8].

3. *Transzendentale Meditation.* Zwar liegen keine exakten Statistiken vor, aber es läßt sich zuverlässig sagen, daß die sogenannte Transzendentale Meditation (TM) gegenwärtig den stärksten Zulauf verzeichnen kann, ganz einfach weil sie die offenkundigsten Erfolge, auch unter drogensüchtigen Jugendlichen, aufweisen kann. Die Zahl der Anhänger dürfte eine halbe Million betragen. „Die TM-Bewegung ist heute eine großangelegte internationale Organisation mit nationalen Gruppierungen und einer noch ständig wachsenden Zahl von örtlichen ‚Centers‘ [9]. Seit 1958 wird die TM von *Maharishi Mahesh Yogi* in Indien und der westlichen Welt verbreitet. Die geistigen Wurzeln reichen bis in die uralten Veden zurück. Auch in der TM geht es zunächst um eine Technik, „die unseren bewußten Geist in einen engen Kontakt mit seinem Ursprung, dem reinen Bewußtsein bringt“ [10]. „Die Methode besteht darin, daß wir einen Gedanken rückwärts bis zu seinem Ursprung verfolgen, wobei die Aufmerksamkeit ganz natürlich aus groben Schichten beginnend, zunehmend feinere Schichten durchlaufen muß, bis sie schließlich die subtilste Wahrnehmung erfährt und eventuell sogar diese noch überschreitet und im Bereich des reinen Bewußtseins anlangt und einen Moment der ruhevollen Wachheit ohne Gedanken erlebt.“ [11] — Was von der Yogalehre und vom Zen-Buddhismus im Verhältnis zu den Religionen gesagt werden kann, gilt auch hier: „Die TM beschreibt den systematisch erlernbaren Weg zu dem, was christliche Beschauung sein will. Sie selbst ist gegenüber Religionen und Weltanschauungen neutral, weil sie keine religiösen Inhalte hat. Ihre eigentliche Wirkung besteht darin, daß sie den Körper, das Nervensystem, so weit verfeinert und von Spannungen befreit, daß die innere Wahrnehmung subtiler wird und offener gegenüber der Transzendenz.“ [12]

Der Zug nach dem Osten

Woran liegt es, daß relativ viele Menschen, wie von einem Magnet angezogen, heute bei Meditationspraktiken Zuflucht suchen? Wo doch diese noch vor 10 Jahren von vielen der jetzt Übenden als eine Zumutung empfunden worden wären, als extravagante Praktiken, die man lediglich für esoterische Zirkel geeignet hielt und wo vor allem ein Rückgang an meditativer Praxis selbst im kirchlichen Bereich, z. B. der Exerzitienbewegung, festzustellen ist?

Nun, es wird immer stärker empfunden, daß der Mensch durch die modernen Medien ständig mit Nachrichten, Sensationen und Angeboten verschiedenster Art in Atem gehalten und gelenkt wird. Er gewinnt fortwährend andere, neue *Eindrücke,* aber er kann sie nicht verarbeiten und ist deswegen arm an echten, tiefen *Erfahrungen.* Aufgrund der imponierenden Entwicklung, insbesondere der modernen Technik, hat sich mehr und mehr die Vorstellung durchgesetzt, alles sei herstellbar und damit in die Verfügung des Menschen gegeben. Von daher tritt ein Lebensgefühl in den Vordergrund, nach dem es besonders auf Geltung und Position, auf Leistung und Erwerb ankommt. Der Mensch ist davon fasziniert und gleichzeitig unter Druck gehalten. Deswegen kommt er in seinem Alltag kaum zu sich selbst, und seine Klagen darüber werden zunehmend deutlicher. Er fühlt sich verplant und in seinem Menschsein um wichtige Werte betrogen — und ist deshalb im tiefsten Grunde enttäuscht. „Die genannten Erscheinungen haben weithin dazu geführt, daß sich der Schwerpunkt des Menschen von der Tiefe nach oben verschoben hat, in den Kopf, und die Intensität von der personalen Mitte an die Peripherie. Die Verbindung zur Tiefe ist gestört. Jene inneren Schichten, in denen Ruhe, Sammlung, Besinnung wohnt, Innerlichkeit, innere Erfahrung, Offenheit für die Seinstiefe des Lebens, für das Sättigende, das Geheimnis, für Gott, sind abgetrennt und verödet. Das obere Ich muß alles leisten, das tiefe Selbst verkümmert und kommt nicht zum Leben.“ [13] Ineins damit läuft eine *Verarmung des religiösen Lebens.* Die religiösen Symbole sind weitgehend verblaßt. In der theologischen Diskussion hat die Konzentration auf spirituelle Grundfragen an Kraft verloren. Was da teilweise gesagt wird, ist auffallend stark nach außen gewendet und klingt formal, intellektuell und blutleer, wenig hilfreich für den, der wirklich grundlegende Orientierung sucht. Daß im Glauben auch die emotionale Komponente zu ihrem Recht kommen muß, bleibt in der kirchlichen Verkündigung gegenwärtig weitgehend unberücksichtigt.

C. G. Jung vermerkt aus seiner Perspektive hierzu: „Es ist daher nicht erstaunlich, wenn das religiöse Bedürfnis, der gläubige Sinn und die philosophische Spekulation des gebildeten Europäers sich von den Symbolen des Ostens, den grandiosen Auffassungen der Gottheit in Indien und den Abgründen taoistischer Philosophie in China angezogen fühlen, wie einstmals das Gemüt und der Geist des antiken Menschen von den christlichen Ideen erfaßt wurden. Es gibt viele, die sich zuerst der Einwirkung des christlichen Symbols hingaben, bis sie sich in die Kierkegaardsche Neurose verwickelten, oder bis ihr Verhältnis zu Gott infolge zunehmender Verarmung an Symbolik zu einer unerträglich zugespitzten Ich-Du-Beziehung sich entwickelte, um dann dem Zauber der frischen Fremdartigkeit östlicher Symbole zu erliegen.“ [14]

Zwischen Ost und West vollzieht sich ein weltweiter Austausch an Erkenntnissen und Erfahrungen. Das ist zunächst eine Chance, die nicht von vorneherein argwöhnisch beurteilt und verdächtigt werden darf. An der Vermittlung östlicher, insbesondere der zen-buddhistischen Meditationspraktiken hat seit Jahren der O. W. Barth-Verlag in Weilheim in Oberbayern (bis im vergangenen Jahr unter Leitung von *U. v. Mangoldt* und *W. v. Fritsch*) entscheidenden Anteil.

Es ist Tatsache, daß der *Osten* über uralte, bewährte Erfahrungen auf dem Gebiet der Meditation verfügt, besonders hinsichtlich der methodischen Entfaltung. Wenn zugestanden wird, daß der Westen davon lernen kann, dann ist damit noch keineswegs ein abwertendes Urteil über die ebenfalls reiche westliche Tradition gefällt. Dendoch dürfen die bedeutsamen Unterschiede, wie sie im Daseinsverständnis, in der Kultur und in den religiösen Grundüberzeugungen zum Ausdruck kommen, nicht übersehen oder zugedeckt werden. Nach östlicher Auffassung geht es darum, alle isolierte Individualität zu übersteigen und in den einen, alle Gegensätzlichkeit übergreifenden Grund einzutauchen, so daß die Person letztlich darin aufgeht. Auf diesem Weg der Versenkung in den absoluten Grund, der ebenfalls *nicht* personal verstanden wird, glaubt der östliche Mensch die Befreiung von aller welthaften Bindung und Fixierung zu finden: die Erlösung. Von diesem *monistischen* Grundverständnis her sind viele Methoden und Praktiken entscheidend geprägt, so daß sie für den westlichen Menschen kaum nützlich werden können, da sie ja erst dann das erbringen, was sie verheißen, wenn sie mit Ernst und in der Tiefe vollzogen werden. Das Urteil von C. G. Jung zu diesem Problem ist deshalb von Gewicht und verdient Beachtung: „So groß der Wert des Zen-Buddhismus für das Verständnis des religiösen Wandlungsprozesses ist, so wenig wahrscheinlich ist seine Verwendbarkeit beim westlichen Menschen. Die zum Zen nötigen, geistigen Vorbildungen fehlen im Westen.“ [15]

Dennoch ist eine anhaltende wechselseitige Befruchtung zwischen östlichen und westlichen Erfahrungen von großer Wichtigkeit, geht es doch bei der Meditation, wie *J. B. Lotz* betont, um „eine Grundanlage des Menschen überhaupt“, also um den „ausdrücklichen Vollzug und die volle Entfaltung dessen, was der Mensch zuinnerst ist“ [16]. Deshalb ist es möglich und auch geboten, von anderen geschichtlichen Entfaltungen dieser einen Grundanlage des Menschen zu lernen, und zwar so, daß nicht Fremdes unbedacht übernommen, sondern die eigene Tradition eigenständig weiter entfaltet und bereichert wird. Freilich ist dabei zu bedenken und nicht — wie oft der Eindruck entsteht — leichtfertig zu übersehen: „Was jenes Lernen betrifft, sind wir gerade daran, die ersten Schritte zu tun, während das Allermeiste noch zu leisten bleibt.“

Eine große Gefahr kommt in diesem neuen Ansatz vor allem darin zum Vorschein, daß sich Interessierte, die weder durch den erforderlichen Überblick noch durch die

erprobte Erfahrung legitimiert sind, zur Leitung von Kursen berufen fühlen. Mit kurzschlüssigen Harmonisierungen ist diesem Anliegen nicht nur nicht gedient, sondern wird ihm eher geschadet. Freilich darf auch festgestellt werden: nicht wenige von denen, die dafür zuständig sind, äußern wiederholt die Überzeugung, daß in den östlichen Meditationswegen Elemente enthalten sind, die für jeden Menschen angemessen und hilfreich sein können, wie etwa die rechte Körperhaltung, Entspannungs- und Konzentrationsübungen, das Leerwerden und Sich-Einlassen in die tieferen Schichten der Seele. Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß es auch im Westen bemerkenswerte Ansätze gibt, die mit je eigenen Methoden zur Entspannung und tieferen Erfahrung führen, nennen wir nur das autogene Training und die eutonischen Übungen, die sich einer großen Nachfrage erfreuen. Die kommende Zeit wird es zeigen, was sich bewährt und durchsetzen kann.

Nur kurzlebiger Trend oder grundlegende Rückbesinnung?

Vieles weist darauf hin, daß es in diesem Aufbruch um mehr als um einen kurzlebigen Trend geht: Denn die Einübung in meditative Haltungen wird zunehmend mehr eine wichtige Komponente der gesamtmenschlichen Reifung darstellen müssen, wenn der Mensch in seiner Wesensanlage nicht noch mehr verkümmern soll. Es würde hier zu weit führen, wenn wir uns um eine ins einzelne gehende Definition der Meditation bemühen wollten. Gehen wir ganz einfach von dem aus, was *Carl Happich* darüber sagt: „Echte Meditation ist ein Gang in das Innere des Menschen, und zwar in sein seelisches Zentrum." [17] Damit ist ein Vorgang angedeutet, der neben dem rational-diskursiven Denken eine eigene, unersetzliche Bedeutung für den Menschen hat. Der Psychotherapeut *Wilhelm Bitter* vermerkt: „Meditation und Reflexion sind jedoch zwei grundverschiedene Vorgänge, sie können sich sehr oft im Wege stehen. Abstraktes Nachdenken über affektive und emotionale Regungen und Vorgänge sowie theoretisches Erkennen bewirken keine nachhaltige Veränderung der Gesamtstruktur, keine echte Wandlung des Menschen. Um es bildhaft auszudrücken: die Vorgänge im Kopf sind anders als die im Herzen, ja der Kopf isoliert, hemmt und stört die Lebensäußerungen des Herzens." [18]

Daß da eine Möglichkeit besteht, sich durch entsprechende Übungen zu einer *stärkeren Konzentration*, zu einer spürbaren Entfaltung der menschlichen Anlagen und überhaupt zu einer besseren Lebensbewältigung zu kommen, ist für den heutigen Menschen faszinierend. Dafür nimmt er unbequeme Haltungen und Anstrengungen auf sich und ist bereit, die Stille auszuhalten. Durch die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie ist ihm einigermaßen bewußt, wie wichtig es für den menschlichen Reifungsprozeß ist, in die tieferen Schichten einzudringen und so etwas in Bewegung zu bringen, was ihm durch eine isolierte Willensanstrengung kaum möglich ist. — Befremdend wirkt vielfach bei der älteren Generation noch die *Einbeziehung des Körperlichen*. Dazu sagt *Klemens Tilmann:* „Der Mensch ist eine Ganzheit, der ganze Mensch meditiert. Darum lassen wir den Körper an der Übung teilnehmen. Er soll nicht stören, sondern im Gegenteil der Meditation dienen. Das geschieht durch die rechte Körperhaltung (Senkung des Schwerpunktes), das Atmen und das Sprechen geeigneter Worte. All das hilft dem Lernenden, in die richtige Grundverfassung zu kommen." [19] Unentbehrlich ist die regelmäßige Übung, die *Wiederholung*. Daß sie für ein wesentliches Leben von kaum überschätzbarem Wert ist, wurde auch in der westlichen Tradition deutlich genug betont, ist aber in jüngster Vergangenheit immer mehr vergessen worden. Der Mensch von heute strebt vielmehr nach Spontaneität, nach der Einmaligkeit des Augenblicks. Doch gerade die Wiederholung als Einübung bestimmter Haltungen kann zu größerer Unmittelbarkeit im Fühlen, zu besserer Wachheit und, so wenigstens indirekt, zur Spontaneität führen. Wiederholung ist bereits ein wichtiges Moment der Meditation selbst.

Was bedeutet dies für eine *religiöse Erneuerung*, die besonders von Christen als eine Frucht dieser Bewegung erwartet wird? Was wir bis jetzt angesprochen haben, meint zunächst nur die natürliche Entfaltung und Disponierung. Aber schon diese ist für den religiösen Vollzug sehr wichtig. Denn soweit der Mensch sich im Blick auf die Welt einseitig als Planender und Verfügender versteht, ist sein Verhältnis zur Transzendenz gestört. Hier gilt, was *Martin Buber*, wenn auch in einem anderen Zusammenhang, einmal sagte: „Wer die Welt als das zu Benützende kennt, kennt auch Gott nicht anders." [20] Damit ist wohl ein entscheidender Gesichtspunkt zum Ausdruck gebracht, an dem so manche Vorbehalte gegen das Grundanliegen der Meditation selbst fragwürdig werden. Natürlich ist der selbstlose Dienst am Nächsten ein unverzichtbarer Weg für die Entfaltung eines christlichen Lebens. Doch ist auch hier zu bedenken, was *Urs von Balthasar* ganz allgemein über die Vorordnung von Gebet und Kontemplation sagt: „Wer aber Gottes Antlitz nicht aus der Kontemplation kennt, wird es in der Aktion nicht wiedererkennen, selbst dann nicht, wenn es ihm aus dem Antlitz der Erniedrigten und Beleidigten entgegenleuchtet." [21]

Naturale und religiöse Meditation

Der Sache nach haben wir oben den Bereich der *religiösen* Meditation in die Darlegungen mit einbezogen. Versuchen wir nun ein wenig zu verdeutlichen, was darunter zu verstehen ist. Bisher sprachen wir vorwiegend von der sogenannten *naturalen* Meditation. Bei ihr geht es ganz all-

gemein um die Einübung in eine meditative Grundhaltung in allen Situationen, insbesondere um ein Loslassen, Leerwerden und Sich-Einlassen in den innersten Grund. So wird der Mensch in eine innere, ihn verwandelnde Bewegung einbezogen, in der er auch „transparent für die Transzendenz" (Dürckheim) werden kann.

In einem solchen Vorgang muß ganz von selbst eine Ahnung von der letzten Tiefe, dem göttlichen Geheimnis aufgehen; ja darin „entfaltet sich eine unaufhaltsame Dynamik, die zum absoluten Sein als dem letzten Grund führt oder erst im göttlichen Sein zur Ruhe kommt" [22]. Wo diese Dynamik auf Gott hin ohne Widerspruch geschehen kann und ausdrücklich bejaht wird, hat bereits die religiöse Meditation begonnen. Sie ist also nicht ein isolierter Bereich neben der naturalen Meditation, sondern deren *Erfüllung*. Lotz bemerkt hierzu: „Das Übergegenständliche, in das wir durch die Meditation eintreten, öffnet sich erst ganz, wenn sich das Absolute als der Absolute zeigt, wenn sich also Gott als Person enthüllt, freilich als eine solche, die nicht gegenständlicher Art ist, sondern alles Gegenständliche überschreitet." [23] Dies dem Meditierenden überzeugend verständlich zu machen ist eine *wichtige und genuine Aufgabe der Kirche;* denn dadurch ergibt sich die Chance, suchenden Menschen den Anschluß an den Glauben zu ermöglichen. So kann zur Erfahrung aus der Meditation auch ihre angemessene Artikulation kommen, die zweifellos eine Hilfe darstellt, auf die, auf Dauer gesehen, nicht verzichtet werden kann.

Zuweilen entsteht aus manchen Texten und einzelnen Formulierungen der Eindruck, als ob „von unten her" die *Erfahrung Gottes* aufgebaut werden könnte. Darauf gibt es nur eine Antwort: Sie ist und bleibt Geschenk, kann also durch keine noch so subtile Methode herbeigeführt werden. Auch in unserer westlichen Tradition, insbesondere der Mystik, gibt es Aussagen, die von daher gesehen mißverständlich klingen und einer Erklärung bedürfen. Dabei ist vor allem zu bedenken: Was da oft gesagt wird, ist nicht zunächst als Anleitung, wie man es machen kann oder soll, um dann mit unfehlbarer Sicherheit zu Gott zu kommen, zu verstehen, sondern primär Bezeugung einer Erfahrung, in der die Gnade Gottes als unverfügbares Geschenk faktisch schon wirksam war. So sagt zum Beispiel *Nikolaus von Kues:* „In jeglichem Antlitz wird es (das Antlitz Gottes) gesehen, geheimnisvoll und in Rätseln — entschleiert aber erst dann, wenn wir über alles Sehen eingehen in eine geheime verborgene Stille, wo sich nichts findet von Wissen und vom Begriff eines Gesichtes. Denn solches Dunkel und Unwissen erst enthüllt uns das Antlitz jenseits von allen Schleiern." [24] Oder ein Wort von *Johannes Tauler:* „Nichts ist so gerecht und so allgemein wie Gott, noch so nahe unserem innersten Grunde: wer ihn dort suchen will, findet ihn da." [25]

Daß diese besondere Weise der einenden Begegnung mit Gott auch in unserer Tradition nicht nur als ein Privileg einiger weniger Auserwählter empfunden wurde, soll nur ein Zitat aus der 47. Predigt von Tauler verdeutlichen: „Der Mensch soll sich bei Tag oder in der Nacht immer eine gute Zeit nehmen, in der er sich in seinen Grund senken kann, jeder nach seiner Weise. Die edlen Menschen, die sich in Lauterkeit und ohne Bilder und Formen in Gott versenken können, mögen es auf ihre Weise tun. Die anderen sollen sich nach ihrer Weise zu guter Stunde darin üben, denn wir können nicht alle Auge sein (d. h. der Betrachtung obliegen). Und dann sollen sie ihre gute Arbeit, wie Gott sie ihnen bestimmt hat, tun . . ." [26] Dies weist nur darauf hin, daß Gott sich keinem Menschen versagt, wenn er darum bemüht ist, vorbehaltlos offen zu sein und frei von allen fixierten Erwartungen. Darin zeigt sich ein Kriterium, an dem sich wahre und falsche Übungen unterscheiden lassen.

Die verschiedenen Wege

Wenn gegenwärtig über Meditation gesprochen wird, denken die meisten fast ausschließlich an die Grundübung des Sitzens in gerader Haltung. Da versucht der Übende mit Hilfe eines Symboles oder Bildes, eines Wortes oder in der Beobachtung des Atems, sich von außen abzuwenden, sich zu sammeln und zu konzentrieren, um schließlich auch dieses, also alles loszulassen und so schweigend und ohne Inhalt in der Mitte, in der Tiefe zu sein. Das ist nur ein Weg, der in der Regel als *objektlose Meditation* bezeichnet wird.

Eine andere Weise des Meditierens, die heute in Pfarreien und Seminaren vielfach geübt wird, ist die *Bildmeditation,* die vor allem im Mittelalter und in der Barockzeit in eindrucksvoller Weise ausgebildet war. Wenn nicht alles täuscht, dürfte sich hier ein Weg anbahnen, der zwar methodisch noch viel stärker entfaltet werden muß, dann aber eine wichtige und unverzichtbare Alternative zur objektlosen Meditation darstellen könnte. Um was es hier geht, beschreibt der Symbolforscher *Alfons Rosenberg* (in Anlehnung an Paul Rabbow): „Meditieren heißt . . . einen Inhalt so in sich aufnehmen, daß er als Leben in den organischen, unbewußten Seelenprozeß der Seele eingeht; daß er farbegebend in die tiefste Tiefe der Seele dringt, und sie durchdringt, daß er nicht mehr ‚Gegen'-stand ist, ‚über' den man nachdenkt, sondern selbst als ein unmittelbar Wirkendes in uns eingehend ein Stück Seele wird, daß er nicht gedacht und gewußt, sondern gehabt wird." [27]

Eine sehr hilfreiche Weise des Meditierens ist die *Wortmeditation.* Sie will sagen, „daß ein Wort, ein Satz oder auch ein längerer Text den Keimling bilden, der durch seinen reichen Gehalt die meditierende Bewegung auslöst und vorantreibt, der ihr Nahrung bietet, der sich in ihr entfaltet" [28]. Die Worte können von Dichtern oder großen Betern kommen, wichtig ist, daß in ihnen „die letzten Geheimnisse gesammelt oder ver-dichtet anwesend sind,

mittels deren uns diese unmittelbar packen und so in die Tiefe führen“ [29].

Natürlich gibt es noch zahlreiche andere Formen des Meditierens, wie z. B. die über den Mitmenschen oder die technische Welt. Alle haben sie ihre Bedeutung besonders darin, den Menschen auf vielfältige Weise zu einer meditativen Grundhaltung zu führen, die sich in allen Situationen des Alltages zeigen und bewähren soll. In der *Tradition der Kirche* finden sich viele Weisen christlichen Meditierens, die lediglich weitgehend vergessen und vernachlässigt worden sind. Denken wir nur an die großen Litaneien, an den Kreuzweg, das Rosenkranzgebet und Teile des Stundengebetes, oder das sogenannte „Herzensgebet“, eine Meditationsübung, die in den Klöstern des Athos ausgebildet und von dort weithin bekannt wurde. Die wirksamste Entfaltung erfuhr die Methode des Ignatius von Loyola. Ihre Eigenart besteht, kurz gesagt, darin, daß in ihr alle Sinneskräfte in den Dienst der Imagination und der Hinführung zur Gleichförmigkeit mit Christus gestellt werden. — Die eigentliche Quelle allen christlichen Meditierens ist der *Gottesdienst* in seinen verschiedenen Ausformungen. Während seit Jahren wichtige Elemente der Einübung und Wiederholung zugunsten einer ständigen Abwechslung und Rationalisierung unbeachtet blieben, müßte in einer gegenläufigen Bewegung die Liturgie wieder zur grundlegenden Schule der Meditation werden.

Einige Klarstellungen

Manche Interessenten sind oft einseitig auf verfügbare Techniken oder Methoden fixiert, die sie in ihre Vorstellungen einbauen wollen, um zu größeren Leistungen oder zu einem erträglicheren Leben zu kommen. Es ist kein Zweifel, daß so auf lange Sicht die Not, die es gerade zu beheben gilt, nur noch gesteigert wird, geht es doch um einen personalen Vollzug, der Hingabe, Ernst, Geduld und den Verzicht auf eigenwillige Zielvorstellungen erfordert. „Alle wahre Übung ist ein fortgesetztes Sich-Bereiten zu jener Verfassung, in der dann das ‚Leben im Dienst am Sein‘ zur zweiten Natur wird.“ [30]

Im Zusammenhang mit Meditation wird auffallend stark von *Erfahrung* gesprochen, was durchaus diesem Weg entspricht; denn es gibt da nur ein kompetentes Wissen: das Erfahrungswissen. Dennoch darf nicht der Eindruck entstehen, als ob es nur aufgrund dieser Übungen echte Erfahrungen gäbe. Wer in der liebenden Hingabe an den Mitmenschen und im selbstlosen Dienst an einer Aufgabe mit Ausdauer sich bemüht, findet nicht weniger, wenn auch anders, zu reichen Erfahrungen, die unverzichtbar sind für ein christliches Zeugnis. Wo diese entscheidende Komponente außer acht gelassen wird, ist der christliche Anspruch verharmlost. Josef Sudbrack vermerkt mit Recht: „Wenn es überhaupt ein Kriterium gibt, das man an fremde Erfahrungen anlegen darf, dann ist es das der tätigen Nächstenliebe; soziale Verantwortung heißt das heute. Auch an die subtilste Innerlichkeit und die reifste Persönlichkeit stellt das Evangelium die einzig entscheidende Frage nach dem, ‚was du dem geringsten meiner Brüder getan hast‘.“ [31]

Diese *Korrekturen* dürften aber keineswegs zu einer globalen Ablehnung der meditativen Bewegung führen; denn die positiven Aspekte sind zu gewichtig: Schon daß ein Mensch beginnt, sich körperlich und geistig zu üben, ist von großem pädagogischem Wert. Wo es im Vertrauen vollzogen wird, wächst die Bereitschaft zur Verfügbarkeit und Entsagung. Darin wiederum keimt eine Hoffnung auf, die allmählich aus dem bedrohlichen Gefühl der Sinnlosigkeit herausführen kann. In der Meditation wird überdies der Übende fortwährend angeregt, von allen Fixierungen und Ängsten loszulassen. Wer ein klein wenig aus Erfahrung sprechen kann, weiß sehr wohl, daß es dabei nicht um ein romantisches Spiel, sondern um eine harte Sache geht. Der Übende flieht nicht vor Verantwortung, vielmehr wird er dafür erst recht befähigt und sehend gemacht. Vor allem für das religiöse Leben, für das Suchen und Finden Gottes ist die Einübung in das Loslassen und Leerwerden eine entscheidende Voraussetzung. Meister Eckhart sagt in seinen Reden der Unterweisung: „Es ist ein gerechter Austausch und Handel: soweit du ausgehst aus den Dingen mit all dem Deinen, so weit, nicht weniger und nicht mehr, geht Gott ein in dich mit all dem Seinen. Damit fang an und laß dich dies alles kosten, was du nur leisten kannst. So findest du wahren Frieden und nirgends sonst.“ [32]

Nicht zuletzt kann das Eingehen in die Mitte und in ihr in die Stille heilende Kraft schenken und zur Sammlung führen. Der Mensch wird dadurch nicht weltunfähiger, wie zuweilen vermutet wird, sondern erst recht sensibel für alles, was um ihn geschieht, vor allem für die Anliegen seiner Mitmenschen. Dennoch ist die *Gefahr eines elitären Bewußtseins* nicht einfach auszuschließen. Deshalb muß betont werden: Meditation kann nicht der einzige Weg sein, aber sie kann ein neuer Weg werden, wenn sie sich nicht absolut setzt, sondern auf den Glauben bezogen bleibt. Wir brauchen uns nur an den großen Lehrmeistern der Mystik zu orientieren, um zu sehen, wie sehr z. B. bei Eckhard mit der überrationalen Erfahrung das ausdrückliche Hören auf das Wort und die theologische Reflexion einhergehen oder bei Tauler aus dem Geiste mystischer Gottverbundenheit ganz konkret die Änderung und Besserung des Lebens und die tätige Nächstenliebe gefordert werden. Alle diese Komponenten bleiben aufeinander angewiesen und müssen sich gegenseitig sinnvoll durchdringen.

[1] Vgl. die beachtliche Übersicht von *Hans Waldenfels:* Schriften zur Meditation, in: Die Welt der Bücher, Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz, 1973 Heft 9. [2] *Udo Reiter,* Meditation — wiederentdeckte Wege zum Heil? Information Nr. 52 der Evangelischen

Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart 72, S. 4. [3] *Yogiraj Boris Sacharow*, Das ist Yoga, Humboldt-Taschenbuchverlag Berlin, Nr. 82, S. 17. [4] Vgl. *C. Regamey*, Art. Yoga, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 65, Bd. 10 [5] *Jean Herbert*, im Vorwort zu André von Lysebeth, Yoga für Menschen von heute, Bertelsmann Ratgeberverlag, S. 11. [6] *Udo Reiter*, Meditation, S. 4. [7] *Karlfried Graf Dürckheim*, Zen und wir, O. W. Barth-Verlag, Weilheim/Obb. 72, 2. Aufl., S. 12. [8] Vgl. *H. Dumoulin*, Art. Zen, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 65, Bd. 10. [9] Udo Reiter, a. a. O., S. 3. [10] Schweizerische Kirchenzeitung, Jhg. 141, 5/73, S. 69. [11] Ebd. S. 70. [12] Ebd. S. 72. [13] *Klemens Tilmann*, Die Führung zur Meditation, Einsiedeln 71, S. 19. [14] Bewußtes und Unbewußtes, Fischer-Bücherei Nr. 175, 57, S. 16. [15] Geleitwort zu *D. T. Suzuki*, Die große Befreiung, Zürich 69, S. 31 f. [16] Einübung ins Meditieren am Neuen Testament, Frankfurt a. M. 65, S. 22. [17] Zitiert nach *Friso Melser*, Innerung, Kassel 68, S. 12. [18] Der Verlust der Seele, Herder-Bücherei 2. Aufl. 70, Bd. 333, S. 226. [19] Die Führung zur Meditation, S. 61. [20] In: Schriften zur Philosophie, München - Heidelberg 62, S. 151. [21] In: Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 63, S. 73. [22] *Joh. B. Lotz*, Meditation im Alltag, Frankfurt, 2. Aufl. 59, S. 83. [23] Ebd., S. 83. [24] In: Gottesschau, 16. Kap., zitiert nach: Abgrund des Lichts, Texte Deutscher Mystik, Einsiedeln, 64, S. 76. [25] In: Predigt 57, ebd., S. 80. [26] Ebd., S. 129. [27] In: Christliche Bildmeditation, Weilheim 55, S. 11. [28] Joh. B. Lotz, Einübung, S. 109. [29] Ebd., S. 110. [30] Dürckheim, Der Alltag als Übung, Stuttgart, 4. Aufl., S. 35. [31] In: Geist und Leben 45, 72, S. 423. [32] In: Gottesschau, 16. Kap., zit. nach: Abgrund des Lichts, S. 109.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Strukturwandel der Kirche – Verhängnis oder Chance?

Zu einer Auseinandersetzung zwischen Karl Rahner und Wigand Siebel

Im Bemühen um eine sachgerechte Analyse und Weiterentwicklung kirchlicher Strukturen auf Grund des gewandelten Selbstverständnisses der Kirche und aus Einsicht in den Strukturwandel in der Gesamtgesellschaft begegnen sich Sozialwissenschaftler und Theologen. Daß dabei nicht immer der Soziologe der in Frage stellende ist, der den Theologen „empirisch" in die Defensive drängt, zeigen neuere soziologische Veröffentlichungen, die bestrebt sind, ein „traditionalistisches" Kirchenbild gegenüber einer „progressistisch" gedeuteten Theologie zu stützen. Ein besonders aufschlußreiches Beispiel dafür ist die jüngste Auseinandersetzung zwischen Karl Rahner und dem Saarbrücker Soziologen Wigand Siebel, Ferdinand W. Menne, Soziologe und Assistent bei Prof. Metz in Münster, zieht den Vergleich.

Das Interesse der Soziologie und der Theologie aneinder kann sich gelegentlich in wechselseitigen Grenzüberschreitungen äußern. In dem Bändchen „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance" (Herderbücherei Band 446, Freiburg i. Br. 1972) macht *Karl Rahner* den Versuch einer theologischen Situationsanalyse der Kirche in der Bundesrepublik, wobei es für ihn selbstverständlich ist, daß er die Ergebnisse der „profanen Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften" respektieren und in seine eigenen Überlegungen einbringen muß. Umgekehrt ist das Bändchen „Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche" (Berlin 1971) von *Wigand Siebel* Ergebnis der Lust des Saarbrücker Soziologen, „sich einmal im Theologischen zu versuchen"; das Eindringen in die Theologie — so glaubt er — werde man ihm verzeihen, nachdem die theologischen Vorreiter ihm das Feld geebnet hätten. „Natürlich läßt sich diese Einstellung nur dann rechtfertigen, wenn man Soziologie nicht als eine werturteilsfreie, sondern als eine kritische Wissenschaft begreift." Angesichts eines gewissen Ausverkaufs des Wortes „kritisch" ist zunächst zu fragen, was für Siebel „kritisch" heißt.

Siebels Soziologie kirchlicher Herrschaft

Der Autor beginnt mit — für den Umfang des Bändchens — relativ ausführlichen, lehrbuchhaften Ausführungen über die Themen Mitgliedschaft, Soziales Handeln, Herrschaft und Amt, Herrschaft und Kult, die er jeweils zum Schluß der Abschnitte auf die Kirche als Sozialsystem anwendet. Dabei trifft er die grundlegende Unterscheidung von *Herrschaft als Repräsentation und Domination.* Wenn dominative Herrschaft Machtausübung durch Androhung von Gewalt meinen soll, dann wäre in der gegenwärtigen Diskussion gerade zu klären, inwieweit Repräsentation (in Siebels Verständnis) selbst gewaltförmig ist. Mit Autoren wie *Hans Freyer, J. Ch. Papalekas, Ralf Dahrendorf* kann das nur unvollkommen gelingen, vor allem, wenn deren Vorstellungen mit theologischen recht

unvermittelt verbunden werden. Ein Beispiel für das Ineinandergehen soziologischer und theologischer Vorstellungen und Termini sei zitiert: „Die durch die Taufe gewährte Basismitgliedschaft stellt ebensowenig wie die Vollmitgliedschaft in der Kirche eine Garantie dafür dar, daß man die vollendete Gemeinschaft, den Himmel, erreicht. Die Erteilung der Ehrenmitgliedschaft, die eine Prüfung der Qualität und Leistung des Kandidaten voraussetzt, steht noch bevor. Diese öffentliche Veranstaltung, auf der über Zuteilung oder Ablehnung der Ehrenmitgliedschaft befunden wird, ist das Jüngste Gericht. Nun verwundert es nicht mehr, daß der Märtyrer, der die Ehrenmitgliedschaft schon besitzt, unmittelbar in den Himmel kommt." Man muß fürchten, daß diese rasante Verbindung von Soziologie und Theologie „kritisch" ist für beide Disziplinen.

Im fünften Abschnitt („Tendenzen") folgt der vorhergehenden Entwicklungen kurzer Sinn bzw. wird das *Erkenntnisinteresse* Siebels deutlich: die Kritik an Theologen, die — obgleich von durchaus unterschiedlicher Art — in der innerkirchlichen Diskussion den „Progressisten" zugerechnet werden. Exegetisch beginnt die Kritik an *Hans Küngs* „Antiherrschaftstheorie" und „Antiherrschaftsaffekt", wobei es gerade für den Soziologen verwundert, daß er die mögliche ideologische Funktion des Begriffs „Dienst" nicht klärt, sondern die amtliche Selbstaussage als zutreffend und als Herrschaft ausschließend einfach akzeptiert. Gegen *Josef Blank* und ein wenig sogar gegen das Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raums über das priesterliche Amt besteht Siebel darauf, daß der „kultisch-sacerdotale Priester" der eigentliche Amtsträger ist; kultische Repräsentation ist grundlegend für alle übrigen Herrschaftsfunktionen. Nicht voll einverstanden ist der Verfasser auch mit *Yves M.-J. Congar* in der Frage, ob ein Dienender arm sein müsse; Zurücknahme von Herrschaftszeichen ist für ihn nur legitim, wenn dadurch eine „Stärkung der Repräsentation" erfolgt. *Johannes B. Metz'* Versuch, neuzeitliche Erfahrungen der Aufklärungs- und Freiheitsgeschichte mit Institutionentheorien zu konfrontieren und aus dieser Konfrontation Aussagen über das Charakteristische einer *christlich-kirchlichen* Institution zu gewinnen, wird zu der nahezu absurden These zusammengezogen, hier gehe es um eine Inthronisation der Theologen als herrschende Klasse, wobei diese Herrschaft zugleich Verzicht auf Verantwortung bedeute. (Leider kann an dieser Stelle nicht eingehender auf die Kritik an Metz eingegangen werden. Um die Haltlosigkeit und Unkenntnis solcher Unterstellungen zu erkennen, bedürfte es nur einer kursorischen Lektüre der Arbeiten von J. B. Metz bis hin zu seinem Aufsatz „Erlösung und Emanzipation" im März-Heft von „Stimmen der Zeit", März 1973, S. 171.)

Karl Rahner ist in Siebels Schrift Widerpart in der Frage nach der Funktionalisierung des Amtes in der Kirche. In seinen Reflexionen über „Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche" (die Druckfassung dieses Vortrags in der Katholischen Akademie Bayern erschien München 1970) formulierte Rahner einige Konsequenzen solcher Besinnung: Abbau feudalistischer und paternalistischer Vorstellungen vom Amt; Beweispflicht kirchlicher Autorität für die Berechtigung ihrer „Manipulationen"; Einrichtung kontrollierender Gegeninstanzen für kirchliche Amtsausübung analog rechtsstaatlichen Gepflogenheiten; Unterstellung der Bischöfe unter Schiedsgerichtsbarkeit; Begrenzung der Amtszeit; höflicherer menschlicher Umgang der höheren Kleriker. Für Siebel entspricht hier ein Rückgang des Herrschaftsbewußtseins der Bischöfe einem Anstieg des Herrschaftsbewußtseins bei den Theologen, der Emanzipation der Theologen von der kirchlichen Autorität. Indem Rahner auch noch für relativ selbständige Priester- und Seelsorgeräte, für Priestergruppen plädiert, ist für Siebel klar, was er anstelle der „Hinwendung zum Dienst an der Kirche und zum Dienst gegenüber der Autorität, die die Kirche repräsentiert, und nicht gegenüber einer von der Kirche isoliert gedachten Wahrheit oder persönlichen Interessenlage" fordert: „Koalitionsbildung gegenüber dem gemeinsamen Feind" (gemeint ist gegenüber den kirchlichen Amts- und Würdenträgern).

Zum Abschluß formuliert Siebel, was er selbst von „Freiheit in der Kirche" denkt. Dabei treten Ahnherren seiner Gedankengänge auf, wenngleich auf einem herabgestuften Niveau: Obgleich ungenannt, ist *Carl Schmitt* im Begriff der „Repräsentation" anwesend. *Arnold Gehlen* wird zitiert: Seine Institutionenlehre und speziell die Anweisung, sich von den Institutionen „konsumieren" zu lassen, ist aller Herrschaft sympathisch. Seine Aggressivität gegen die Intellektuellen verwandelt sich in Polemik gegen die „ortlos gewordenen Theologen", die mit dem Anspruch der Gesellschaftskritik „Theologen nur noch dem Namen nach" sind.

Will man von *Freiheit* in der Kirche reden, muß man nach Siebel ausgehen von der „Existenz eines Sozialsystems mit gegebenen Anforderungen"; der Status quo bzw. der Status quo ante erscheint nicht nur als Argument, sondern als verpflichtende Norm. Jedes bestehende institutionelle System bedeutet Entlastung, die ihrerseits „Befreiung zur innigeren Identifikation mit dem gegebenen Sozialsystem" gewährt. Freiheit ist zu bemessen am „Grad der Verinnerlichung der zentralen Gruppennormen", der „Möglichkeit der Verehrung und der Hingabe in der Normanerkennung". Demgegenüber ist die Gegenwart gekennzeichnet durch einen „ideologischen Befreiungsprozeß", in dem man sich mit den auftretenden Widersprüchen auseinandersetzen muß. „Hand in Hand mit dem Abbau der expressiven Mitgliedschaftsgebote geht die Reduktion der expressiven Kultbestandteile." Laien z. B. wollen in der Kirche Repräsentanten anderer Laien werden, statt die kirchliche Führung den kirchlichen Führern zu überlassen und ihre Verantwortlichkeiten „in der Welt"

wahrzunehmen. Angesichts solcher Kennzeichnungen bietet sich „dem Soziologen" das Stichwort „Anomie" an, das einen „Zustand der Normlosigkeit" bezeichnet: „Die Benennung dieses Zustandes als Freiheit ändert nichts an dem Kern, die entsakralisierte anomische Situation ist Asozialität" (was die Selbstmordrate der Katholiken nach Siebels Vermutung beweisen würde).

Das Fazit: Eine *Führungs- und Herrschaftskrise* in der gesamten westlichen Kirche (in Polen z. B. — wo es noch intaktes Nationalbewußtsein und äußeren Druck gibt — sieht es anders aus). Diese Kirche teilt damit immer mehr „das Schicksal weiter Teile des Protestantismus". Dagegen hilft nur die Rückkehr zur Macht, der Mut zur Herrschaft und zu den alten kultisch-ritualistischen Formen: „Eine Resozialisierung der Kirche und damit eine Resakralisierung der Kirche ist deshalb das Gebot der Stunde."

Überblickt man Siebels Beitrag und rekapituliert seine Gewährsleute, dann will scheinen, daß es sich in seinem Bändchen um eine terminologisch teilweise erneuerte *Variante der alten politischen Theologie* handelt, die ihrerseits weder so recht Soziologie noch so recht Theologie sein konnte. Siebels Buch eröffnet eine von ihm herausgegebene Reihe „Religionssoziologische Schriften". Es ist also die Vermutung erlaubt, daß es sich hierbei um die Religionssoziologie der katholischen Traditionalistenbewegung handelt. In der „soziologischen Öffentlichkeit" der Bundesrepublik ist keine Resonanz feststellbar; doch ist die neue Reihe sicher des Interesses aller wert, die sich mit kirchlicher Ideenpolitik (und ihren jeweiligen Folgen) befassen.

Rahners Postulate zum kirchlichen Strukturwandel

In diesem Sinn also scheint man die Vorstellung Siebels als „der Soziologe" und die Selbstapostrophierung als „kritisch" verstehen zu dürfen. Karl Rahner dagegen tritt in dem eingangs genannten Taschenbuch „Strukturwandel der Kirche . . ." mit anderem Anspruch auf, als Mitglied der gemeinsamen Synode. Er vermißt einen Grundplan für diese Synode, der ihre einzelnen Vorhaben vor Beliebigkeit bewahren und ihnen eine Struktur zu geben vermöchte. Rahner versteht sein Vorhaben nun nicht einmal so, daß er den Versuch eines Entwurfs für ein solches Grundkonzept vorlegt; seine Vorüberlegungen charakterisiert er ausdrücklich als eine mögliche „Meinung", deren Qualifikation als „eine Art Manifest einer Richtung in der Kirche, einer wenn auch nicht formierten ‚Partei' auf der Synode" er nicht von vornherein und grundsätzlich ablehnen würde.

In drei Abschnitten versucht Rahner die Gegenwart, die nähere und die entferntere Zukunft der Kirche anzuvisieren. Auf die Frage: „Wo stehen wir?" antwortet er: Die innere Homogenität und die kulturelle Selbstverständlichkeit kirchlichen Christentums nach außen sind weitgehend geschwunden. Gerade wenn man an die „Bleibendheit der Kirche in der Welt und Geschichte" glaubt und sie auch für die Geschichte der eigenen Gesellschaft erhofft, muß man diese Lage mit der je möglichen Klarheit zu erfassen suchen. Rahner greift *drei Merkmale der Situation* heraus: 1. Kirche wird zur kleinen Herde. Führt dieser Prozeß zur Abdichtung der Grenzen gegenüber der Umwelt und zur Ausbildung einer „kleinhäuslerischen Sektenmentalität", dann schrumpft sich die Kirche krank. 2. In der Kirche gibt es Gruppen, die charakterisiert sind durch einen unterschiedlichen Stil der Aneigung des Christentums. Diese Ungleichzeitigkeit von Einstellungs- und Verhaltensweisen fordert sowohl die Annahme von Konflikten wie deren fairen Austrag. 3. Die Gruppenbildung in der Kirche droht zur Polarisierung zu werden. Diese Gefahr ist nur zu bannen, wenn der legitime Kampf der Gruppen auch ein Kampf um ein besseres Verständnis der jeweils anderen Gruppe ist.

Im zweiten Teil („Was sollen wir tun?") plädiert Rahner für eine „rationale und nüchterne kirchliche Futurologie", die Ausdruck einer *eschatologischen,* nicht einer apologetischen Mentalität ist. Sie müßte Mut machen, nicht mehr (lange) haltbare Positionen aufzugeben. Rahner erläutert dann mittelfristige Zielvorstellungen: 1. Die katholische Kirche bleibt römisch in dem Sinn, daß der Bischof von Rom das Petrusamt (auch und vor allem in der Übernahme *neuer* Aufgaben *positiver* Art) legitim und anerkanntermaßen wahrnimmt. 2. Obgleich man nicht von einem absoluten Schisma zwischen Geistträgern und Amtsträgern in der Kirche ausgehen kann, muß das nicht-amtliche Charismatisch-Prophetische größeren Raum gewinnen, müssen die Restbestände eines klerikalen Sozialhabitus abgebaut werden. 3. Wenn die Kirche mit all ihren Einrichtungen ein Mittel für die Menschen ist, dann hat die Kirche für die Menschlichkeit auch dann dienend besorgt zu sein, wenn es ihr selbst eher schadet. Der einzelne Christ sollte mutig Protest anmelden — „unter Umständen sogar gegen die Amtsträger der Kirche" —, „wo die Kirche mehr an sich selber denkt und sich anders selbst zu retten sucht als durch die Rettung der anderen". 4. Zur Botschaft des Christentums gehört „ein Komplex sittlicher Prinzipien". Diese sind aber nicht zu handhaben als Voraussetzungen für kasuistisch-moralisierende Anweisungen, sondern als „entlastende" Entscheidungshilfen. 5. Die Kirche hat das Recht und die Pflicht, Grenzen der Orthodoxie zu bestimmen. Das hindert sie nicht, Kirche der offenen Tür zu sein, in der ein Pluralismus der Glaubensweisen wie der Theologien sich entfaltet. 6. Eine Kirche, die feste Prinzipien hat und gleichwohl zu notwendigen Revisionen bereit ist, kann sich Mut machen zu konkreten Weisungen ohne die Angst, fortwährend Letztgültiges sagen zu müssen. Mündig gemachte Christen werden mit der Kontingenz von Weisungen und einem inneren Pluralismus fertig werden. 7. Eine spirituell unlebendige Kirche

kann keine Mystagogie in die Erfahrung Gottes leisten. Darum muß die spirituelle Mittelmäßigkeit überwunden werden.
Im dritten Teil seiner Reflexionen fragt sich Karl Rahner: „Wie kann eine Kirche der Zukunft gedacht werden?" Dabei werden auch einige schon angedeutete Linien weiter ausgezogen und schärfer konturiert: 1. Eine Sekte mit Gettomentalität ist nicht die „kleine Herde" des Evangeliums. „Rechtgläubigkeit" ist nur durch dauernde und selbstkritische Reflexion feststellbar. „Der Durchschnitt der Menschen von heute wird es in der geistigen Situation, in der er leben muß, nicht zu einer auch objektiv häresiefreien Mentalität bringen." „Sympathisanten" und nur partiell mit der Kirche Identifizierten muß man offener begegnen. 2. Wenngleich die geschichtlich mögliche Form der Ökumene vom gegenwärtigen Zustand vielleicht nicht so sehr weit entfernt ist, kann man sich doch fragen, ob die volle glaubensmäßige und theologische Einheit nicht *als Folge* einer institutionellen Einigung erwartet werden kann statt umgekehrt als deren Voraussetzung en detail ausgearbeitet werden muß. 3. „Die Kirche der Zukunft wird eine Kirche sein, die sich von unten her durch Basisgemeinden freier Initiative und Assoziation aufbaut." Das hat Konsequenzen für die Ämter- und Gemeindestruktur, die man zusammen mit der Frage der bleibenden Einheit der Kirche bedenken muß. Die Mitte zwischen einer Sekte mit Eigentheologie und dem bloßen Sprengel der Amtskirche wäre zu finden. 4. Unter dem Stichwort „Demokratisierte Kirche" ist das Recht auf eine (gestufte) Mitwirkung von Priestern und Laien zu fordern, „nach dem sie in einer deliberativen und nicht bloß konsultativen, Weise an den Entscheidungen der Kirche mitwirken". 5. Die künftige Kirche kann ihren Auftrag nicht privatisiert verstehen, sie muß „politisch" handeln als gesellschaftskritische und -verändernde Institution. Um die Weisen eines solchen Engagements (vor allem auch in den nichtwestlichen, unterprivilegierten Ländern) wird es sicher innerkirchlichen „Kampf im Namen der christlichen Prinzipien" geben, diese Prinzipien selbst aber erlauben keine Feindschaft ohne die Chance der Versöhnung.

Kritik und Gegenkritik

Obgleich der Text von Karl Rahner wie der von Wigand Siebel in allzu großer Verknappung vorgeführt wurden, läßt die Gegenüberstellung wohl ahnen, wie eine mögliche Reaktion Siebels auf die Thesen Karl Rahners ausfallen mußte. Die Reaktion fand sich tatsächlich im „Rheinischen Merkur" (15. 12. 72) unter der anschärfenden Überschrift „Manifest des innerkirchlichen Säkularismus". Siebel, der wieder betont als Soziologe sprechen will, sieht seine Feststellung aus „Freiheit und Herrschaftsstruktur . . ." bestätigt: Karl Rahner fühlt sich inzwischen im Besitz einer innerkirchlichen Machtposition. Das bei Siebel schon vorher beobachtete Verfahren, Komplexität (hier die der Gedanken Rahners) zu reduzieren, wird wieder angewandt, indem Rahners Thesen auf eine „anti-rituelle Zielsetzung" zurückgeführt werden: „Da das rituelle Verhalten aber grundlegend in das religiöse Verhalten eingeht, die Autorität und die Struktur der Sozialeinheit maßgebend bestimmt und Voraussetzung des moralischen Verhaltens ist, muß Rahner zu kapitalen Fehleinschätzungen des kirchlichen Sozialsystems kommen, dessen Mitglied er ist."

Karl Rahner hat „In eigener Sache" geantwortet (vgl. „Publik-Forum" 9. 3. 73). Die Kritik Siebels habe ihn — so sagt er dort — „ratlos" gemacht. In seiner Kritik des Kritikers wendet sich Rahner vor allem gegen die von Siebel vorgetragene Unterstellung einer „antirituellen Zielsetzung, als genereller Tendenz seiner Vorstellungen: „Siebel hat die Grundabsicht des Buches nicht verstanden oder nicht verstehen wollen." Zwar warnt Rahner vor allem *bloß* Rituellen in der Kirche und konstatiert für ihren Ist-Zustand Ritualismus, Legalismus, bürokratische Administration als Ursachen struktureller Erstarrungen. Daß Siebel jedoch von diesen — in kritisch-soziologischer Perspektive eher zu verschärfenden — Feststellungen auf die Absicht intellektueller Aneignung „eines mehr oder minder ritenlosen Daseins" schließt, scheint nur aus zwei Gründen erklärlich: Zum einen haben *traditionalistisch begriffener* Ritus und Kult in den Theoriestücken Siebels einen so zentralen kategorialen Stellenwert, daß ihre Kritik seine theoretischen Aussagen in Frage stellt; zum anderen kennt er offenbar Rahners Darstellungen zur Bedeutung des Kults (insbesondere in den sakramententheologischen Schriften) nicht oder ignoriert sie zu erkennbaren Zwecken. Die Funktion von Ritus und Kult für religiös-soziales Leben aufzuweisen ist allerdings etwas anderes als z. B. frag-würdige, geschichtlich gewordene Selbstdarstellung des analog zum Monarchen legitimierten „Oberhaupts" der Kirche zur wichtigen Voraussetzung von Amt und Herrschaft zu erklären oder angesichts von Versuchen, die Insignien der Macht gegen solche wirklichen religiös-sozialen Dienstes auszutauschen, von der „Peinlichkeit der von oben auferlegten Brüderlichkeit" zu sprechen.

Eine sachliche Kritik der Thesen Rahners kann der gemeinten Sache nur förderlich sein; Rahner seinerseits fordert weiterführende Kritik und konstruktive Ergänzungen seiner Vorschläge, damit sich ein „kirchlich kollektives Bewußtsein" davon bilden kann, „unter welchen Grundkonzeptionen das Handeln der Kirche heute für die Zukunft stehen müßte". Läuft Kritik aber auf den Rat an die deutschen Bischöfe hinaus, ihre Handlungsfreiheit zurückzugewinnen dadurch, daß sie sich von „den Ideen dieser Gruppierung endgültig" lösen und „wieder dem einfachen Kirchenvolk" zuwenden, dann muß man die Bischöfe vor solchem Rat warnen, denn das „einfache Kirchenvolk" ist ebenso Chimäre wie Karl Rahner als Fahnenträger eines innerkirchlichen Säkularismus.

Ferdinand W. Menne

Kurzinformationen

Vom 4. bis 10. Mai war der **koptische Patriarch (Papst) von Alexandrien, Shenouda III., zum Besuch im Vatikan.** Während dieser Zeit traf der Patriarch dreimal in offizieller Form mit Papst Paul VI. zusammen. Am 5. Mai fand die Begrüßungsaudienz mit dem Austausch von Geschenken statt. Tags darauf nahm Shenouda an einem vom Papst zelebrierten Gedenkgottesdienst aus Anlaß des 1600. Todestages des heiligen Athanasius teil. In seiner Erwiderungsansprache brachte der Patriarch u. a. die Nah-Ost-Krise und die Lage der Palästinenser zur Sprache. Am Tag vor seiner Abreise stattete Paul VI. im Johannes-Turm, wo Shenouda wohnte, einen Besuch ab. Die gemeinsame Schlußerklärung enthält ein *gemeinsames Glaubensbekenntnis*, das im wesentlichen die Gesprächsergebnisse des Symposiums der Pro-Oriente-Stiftung 1971 zwischen katholischen Theologen und Vertretern der vorkalkedonensischen (monophysitischen) Kirchen, an dem der jetzige Patriarch noch als theologischer Gesprächspartner teilgenommen hatte, aufnimmt. Das gemeinsame Glaubensbekenntnis zeigt, daß man die theologischen Schwierigkeiten hinsichtlich des *christologischen Dogmas* und der *Inkarnation* im wesentlichen für gelöst hält. In der Schlußerklärung heißt es u. a.: „In Übereinstimmung mit den unseren Kirchen überlieferten und von ihnen bewahrten apostolischen Traditionen und in Übereinstimmung mit den ersten drei Konzilien bekennen wir den einen Glauben an den einen und dreifaltigen Gott, an die Gottheit des eingeborenen Sohnes, die zweite göttliche Person, das Wort Gottes, die Leuchtkraft seiner Herrlichkeit und offenbares Sinnbild seines Wesens, der für uns Mensch geworden ist, indem er für sich selbst einen wirklichen Leib mit einer Vernunftseele annahm, und der mit uns das Menschsein geteilt hat, aber ohne Sünde. Wir bekennen, daß unser Herr, Gott, Erlöser und König von uns allen, Jesus Christus, im Hinblick auf seine Gottheit vollkommen Gott und in bezug auf sein Menschsein vollkommen Mensch ist. In ihm ist seine Gottheit vereint mit seiner Menschheit in einer realen, vollkommenen Einheit ohne Vermengung, ohne Vermischung, ohne Verwischung und Verfremdung, ohne Spaltung und ohne Trennung. Sein Gottsein war nicht einen Augenblick von seinem Menschsein getrennt ... Er, der ewige und unsichtbare Gott ist sichtbar geworden im Fleische und nahm Knechtsgestalt an. In ihm sind alle Eigenheiten der Gottheit und alle Eigenheiten der Menschheit enthalten in einer wirklichen, vollkommenen, unsichtbaren und untrennbaren Einheit." Das gemeinsame Glaubensbekenntnis bezieht sich auch auf die Sakramente, auf Maria und die Heiligenverehrung, und beide bekennen, daß die katholische und die koptische Kirche „in breitem Maße dasselbe Verständnis von Kirche" haben. Papst und Patriarch weisen alle Formen des *Proselytismus* zurück, weil solche Methoden im Widerspruch zu den Forderungen der Liebe „und damit zu dem sind, was die Beziehungen zwischen den Kirchen auszeichnen sollte". Auch in dieser Abschlußerklärung fehlte nicht ein Hinweis auf „tausende von leidenden und heimatlosen *Palästinensern*". Papst und Patriarch bedauerten „den Mißbrauch religiöser Argumente für politische Zwecke" und erklärten ihre Bereitschaft, für eine gerechte Lösung der Krise im Nahen Osten zu wirken. Dies klang wie eine ferne Replik auf die Juden-Erklärung der französischen Bischöfe (vgl. d. Heft, S. 274). Die Aufmerksamkeit, mit der der Vatikan den Besuch Shenoudas, den neun Bischöfe begleiteten, umgab, macht deutlich, wo man gegenwärtig in Rom den Schwerpunkt ökumenischer Bemühungen setzen möchte.

Unter dem Thema „Bekehrung zum christlichen Glauben im säkularisierten Europa heute" beschäftigen sich die 35 Teilnehmer am **fünften Europäischen Katechumenatstreffen vom 28. April bis 1. Mai 1973 in Straßburg** mit der persönlichen Dimension der Bekehrung (Wie erlebt jemand die Bekehrung zum christlichen Glauben?), mit der gemeinschaftlichen Dimension (Wo, an welchem „Ort", in welcher Gruppe erlebt er die Bekehrung?) und mit der Dimension der Feier und des Ausdrucks (Wie wird die Bekehrung inmitten dieser Gruppe, an diesem „Ort" gefeiert?). Die Bekehrung eines Erwachsenen, so stellten sie fest, drückt sich heute nicht immer in der Bitte um die Taufe und um die Aufnahme in die Kirche aus, sondern führt zu unterschiedlichen Formen der Kirchenzugehörigkeit — die Aufnahme in die Kirche war nicht selten als Integration in die Kirche als gesellschaftliche Größe und die Taufe als Berechtigungsnachweis für bestimmte religiöse Handlungen wie kirchliche Trauung und kirchliche Beerdigung verstanden worden. Bekehrung ereignet sich heute oft in kleinen Gruppen, in denen Christen und Nichtchristen sich begegnen: z. B. in Elterngruppen zur Vorbereitung auf die Taufe ihrer Kinder, in Gruppen für Brautleute zur Vorbereitung auf die Ehe, in politisch engagierten Gruppen. Aus allen Berichten ging der Zusammenhang zwischen einer Bekehrung und solchen kleinen Gruppen oder Gemeinschaften hervor. Prof. *André Brien*, Straßburg, bestätigte die Erfahrungen der Teilnehmer: Nach Ausweis des Neuen Testamentes „stellt sich das Christentum als Gemeinschaft dar, die Leben wirkt (qui fait vivre)". Mehrere Delegationen berichteten von der Spannung, in der sich die kleinen Gruppen „neuer Kirche" aus Katechumenen, Neugetauften und bekehrten Getauften zur bestehenden Kirche in ihren traditionellen Formen (Struktur der Pfarreien, Sprache der Verkündigung und der Liturgie, Verbindung von Staat und Kirche) befinden. Wie kann die „neue Kirche" aus neuen Christen und aus neubekehrten Getauften vor Isolierung bewahrt werden? Wie kann kirchliche Einheit nicht als Uniformität, sondern als Gemeinschaft in unterschiedlichen Formen gelebt werden? Als Ort der Begegnung mit Menschen aus einer säkularisierten Welt stößt der Katechumenat auf die grundlegenden und brennenden Fragen, vor die sich die Kirche heute gestellt sieht. Der Katechumenat könne dazu beitragen, eine Sakramentenpastoral des „Alles oder Nichts" zu überwinden und zu einer gestuften Sakramentenpastoral (z. B. zu einer gestuften Kindertaufe entsprechend der gestuften Erwachsenentaufe) zu gelangen, betonte Bischof *Léon Arthur Elchinger* bei seinem kurzen Besuch.

Mit dem Vorwurf, die kirchliche Entwicklungshilfe zeuge von „bedauerlicher Betriebsblindheit" und einem „theologischen Defizit", setzte sich eine Tagung von Missionsexperten in Hermannsburg (Niedersachsen) Anfang April auseinander (epd. 11. 4. 73). Grundlage für diese Diskussion war ein bereits vor einem Jahr erstelltes Gutachten der lutherischen „Mekane-Yesus-Kirche" in Äthiopien. Die äthiopischen Lutheraner

halten darin den westlichen Kirchen vor, sie hülfen zwar „bereitwillig bei der materiellen Entwicklung", doch sei „anscheinend wenig Interesse vorhanden, der Kirche bei ihrer primären Verpflichtung, der Verkündigung des Evangeliums, zu helfen". Dabei werde die „ganzheitlich menschliche Entwicklung" in der Dritten Welt außer acht gelassen, obwohl es doch entscheidend darauf ankomme, daß dort „zu einer geistlichen Freiheit und Reife verholfen wird, die dazu befähigt, die materielle Entwicklung verantwortlich zu handhaben". Früher seien von kirchlicher Seite auch in Äthiopien materielle Verbesserungen der Lebensbedingungen mehr als „Nebenergebnis" christlicher Liebestätigkeit verstanden worden. Die jedoch jetzt in den Richtlinien der Geberorganisationen zu findende „künstliche Trennung zwischen Mission und Entwicklung" müsse als eine andere Fehlentwicklung angesehen werden, die sowohl eine Selbsttäuschung ist als auch „eine Bedrohung der wahren Werte, die das Leben sinnvoll machen, wenn nicht die nötige Aufmerksamkeit gleichzeitig den geistlichen Bedürfnissen gewidmet wird". Diese klare Kritik wurde auf dem Treffen in Hermannsburg als Herausforderung zur baldigen Überprüfung der bisherigen Methode kirchlicher Entwicklungsarbeit verstanden. Dabei verwies man sowohl auf ein „dschungelhaft wucherndes, kompetenz- und mandatsbesessenes Durch- und Ineinander von Strukturen" bei den kirchlichen Hilfswerken als auch auf die bisher fehlende Integration der sogenannten Geberorganisationen. Ferner wurde zugegeben, daß der Westen Asien und Afrika „weniger seine Geistesgeschichte als funktionsteilige Technologie und Marktwirtschaft" aufdränge. Es bleibe deshalb die wichtige Aufgabe, in Zukunft den kirchlichen Entwicklungsdienst „unter Einbeziehung pastoral-evangelistischer Aspekte ganzheitlich zu verstehen und das zwischenkirchliche Handeln dementsprechend zu gestalten".

In Straßburg fand in der ersten Maiwoche ein erster **internationaler Kongreß der Bewegung „Laissez-le-vivre" gegen die Liberalisierung der Abtreibung** statt. Der französische katholische Biologe *Paul Chauchard*, der auch in Deutschland durch mehrere Bücher über ethisch-biologische Grenzfragen bekannt ist, warnte in einem einleitenden Referat nachdrücklich vor einem neuen Motiv krimineller Abtreibung. Er meinte damit den Bedarf an Föten für *medizinische Experimente*. Chauchard sah, unabhängig von der Fragwürdigkeit solcher Experimente, eine Gefahr der Ausdehnung auf Experimente mit alten und unheilbar Kranken. Prof. *Ivan Gabry* (Reims) beschwor das Heraufkommen eines neuen „noch schrecklicheren Totalitarismus", als es der Nationalsozialismus war, falls die Praxis der Abtreibung erleichtert und die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens eingeschränkt werde. Die Teilnehmer forderten eine gezieltere Familienpolitik in den europäischen Ländern und mehr Schutz für Frau und Kind. In einem Appell an die Regierung ihres Landes verlangten die französischen Teilnehmer u. a. die Errichtung eines eigenen Familienministeriums, Schaffung eines nationalen Fonds zum Schutze junger Mütter, die sich in Schwierigkeiten befinden, und — parallel zu Bestrebungen in der BRD — die Vereinfachung des Adoptionsverfahrens. Weiter forderten die französischen Teilnehmer die Einführung eines Muttergehalts (salaire maternel) ohne Alters- und Klassenunterschiede für Mütter, die wegen der Erziehung ihrer Kinder keiner Berufstätigkeit nachgehen können. In einer Straßenveranstaltung, die als Reaktion auf diesen Kongreß gedacht war, bezeichneten Vertreter der von den Kommunisten gestützten „Bewegung zur Befreiung der Frau" die Argumente der Abtreibungsgegner als „borniert" und „lächerlich". Die Straßburger Veranstaltung war nur ein kleiner Ausschnitt aus einer Vielzahl von gegenwärtig laufenden Kampagnen und Gegenkampagnen zur Reform des Abtreibungsstrafrechts. In Paris kam es kurz darauf sogar zu tätlichen Auseinandersetzungen zwischen Polizei und Mitgliedern der Bewegung zur Freigabe der Abtreibung. In Grenoble folgte Mitte Mai eine „nationale Woche" für die Propagierung der Liberalisierung der Abtreibung, in deren Verlauf ein Schwangerschaftsabbruch in der Öffentlichkeit stattfinden sollte, der jedoch auf Grund öffentlicher Proteste und staatlichen Drucks unterblieb.

Mit der **Gründung eines „Komitees für den Wiederaufbau in Vietnam"** scheint sich nach längerer Anlaufzeit eine gezielte Durchführung kirchlicher Hilfsmaßnahmen in Südvietnam abzuzeichnen. Unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Saigon, *Nguyen Van Binh*, und mit dem Erzbischof von Nhatrang, *Van Thuan Nguyen*, als Sekretär gehören diesem neuen Koordinierungsgremium insgesamt zehn kirchliche und nichtkirchliche Organisationen an, und zwar sowohl freie Organisationen wie Gewerkschaften und Jugendverbände (teilweise durch Buddhisten vertreten) als auch die internationalen Hilfsorganisationen wie „Cor unum" und Caritas Internationalis. Über Statut, Kompetenzen und Aufgabenteilung liegen bisher noch keine Angaben vor. Ob mit diesem Komitee allerdings alle in der letzten Zeit geäußerten Bedenken hinsichtlich einer ordnungsgemäßen Abwicklung und sinnvollen Verwendung der Hilfe aus der Welt geräumt werden können, wird sich erst erweisen müssen. Wenn bisher hauptsächlich konkrete Angaben über Hilfeleistungen zugunsten Nordvietnams vorliegen, so deshalb, weil von dort konkrete Anfragen vorlagen und die Abwicklung allein über das dortige Rote Kreuz geschieht. Außer medizinisch-technischen Einrichtungen erhält Nordvietnam derzeit Baumaterial wie Wellblech, Hartfaserplatten und Zement zum Aufbau von Wohnraum. Der Leiter der Katastrophenhilfe des Deutschen Caritasverbandes, *Georg Specht*, mußte nach seiner Rückkehr aus Hanoi vor Pressevertretern in Würzburg zugeben, daß man im einzelnen keine Übersicht über die Verwendung des gespendeten Baumaterials habe (FAZ, 5. 5. 73). Wegen der fortbestehenden Unsicherheit im Süden und der andauernden Kämpfe ist jede wirksame Aufbauhilfe dort weiterhin schwer beeinträchtigt. Experten der internationalen Hilfsorganisationen halten sich seit längerer Zeit in Südvietnam auf, um an Ort und Stelle die Möglichkeiten für eine Soforthilfe sowie für die längerfristigen Aufbau- und Hilfsprojekte mit den einheimischen Verantwortlichen zu prüfen. Die Versorgung der Flüchtlinge wird von der Caritas Internationalis als „derzeitiges Problem Nr. 1" bezeichnet. Dementsprechend wurde ein Sofortzuschuß aus Spendengeldern für diesen Zweck bewilligt. Das abnehmende Interesse in der Öffentlichkeit an der Vietnam-Hilfe ist sicherlich zum Teil mit der Enttäuschung über die Fortdauer der Kämpfe und die Nichteinhaltung der in Paris ausgehandelten Bedingungen zu erklären. Aber auch die vernachlässigte Öffentlichkeitsarbeit seitens kirchlicher Stellen in der Bundesrepublik ist nicht unschuldig an dieser Entwicklung. Es fehlt an Erklärungen über die Verteilung der Mittel und damit über die Verzögerung des Beginns von Projekten. Es fehlt aber auch eine Offenlegung des Ergebnisses der Kollekte für Vietnam vom 11. Februar.

Die weltweite Diskussion über Abtreibung erhielt Mitte Mai durch Entscheidungen in Japan und Australien neuen Auftrieb. Die Regierung in Tokio billigte eine Gesetzesvorlage, die Abtreibungen „aus wirtschaftlichen Gründen" künftig nicht mehr gestattet. Das bisher gültige Abtreibungsgesetz aus dem Jahre 1949 erlaubte Schwangerschaftsunterbrechungen, wenn Gefahr für Leib und Leben der Mutter oder des Ungeborenen bestand und wenn die Geburt des Kindes wirtschaftliche Not mit sich bringen könnte. Gerade diese letzte Klausel wurde bisher so großzügig ausgelegt, daß praktisch Abtreibungen unbehindert durchgeführt werden konnten. Die Begründung der Regierung für diese Änderung lautet, im Nachkriegsjapan habe eine solche Versorgungsnotlage bestanden, daß man eine weitgehende Freizügigkeit bei der Abtreibung für gerechtfertigt und nützlich hielt. Mittlerweile sei diese Voraussetzung jedoch entfallen. Die Auseinandersetzungen in Japan im Zusammenhang mit dieser Entscheidung werden vor allem deshalb mit solcher Heftigkeit geführt, weil die Regierung bisher die Pille noch nicht freigegeben hat. Die verbleibende medizinische Indikation wird von vielen als nicht ausreichend angesehen. In Australien gelang es Premierminister *Gough Whitlam* nicht, eine Mehrheit für seine Gesetzesvorlage zur Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs im Parlament zu erhalten. Mit 98 zu 23 Stimmen wurde die Vorlage abgelehnt. Besonders auffallend war, daß sich bei der Abstimmung nur 10 der 25 Kabinettsmitglieder hinter die Regierungsvorlage stellten. Diese sah eine völlige Freigabe in den ersten 16 Wochen der Schwangerschaft und medizinische oder soziale Indikation (nach Zustimmung durch zwei Ärzte) zwischen der 16. und 24. Woche vor. Vor und während der Beratungen kam es zu großen Demonstrationen von Befürwortern und Gegnern. Die beiden katholischen Kardinäle Australiens, *James D. Freeman* von Sydney und *James R. Knox* von Melbourne, hatten den 6. Mai als besonderen Tag des Gebetes zum Schutz für ungeborenes Leben deklariert und standen gemeinsam bei einer im Fernsehen übertragenen Pressekonferenz des Nationalen Presse-Clubs Rede und Antwort, um ihre Aktionen gegen die Liberalisierung zu verteidigen. Mit Pop-Songs, Anti-Abtreibungs-Slogans auf Hemden und Meinungsknöpfen sowie mit Literatur über Abtreibungstechniken und vorgefertigten Briefen an die Abgeordneten (NCNS, 8. 5. 73) organisierte die „National Right of Life Association", in der die katholische Kirche Australiens führend ist, die Opposition gegen die Gesetzesvorlage. Bei der Berichterstattung über das Abstimmungsergebnis im Parlament wurde allerdings weitgehend verschwiegen, daß es sich lediglich um ein Gesetz handelt, von dem die rund 133 000 Bewohner des direkt der Bundesregierung unterstehenden Distrikts (Hauptstadt Canberra und Northern Territories) betroffen sind. Allerdings sollte dies Gesetz als Vorbild für die einzelnen Bundesstaaten gelten.

Ein neuer **Gemeinsamer Ausschuß von Lutherischem Weltbund (LWB) und vatikanischem Einheitssekretariat** ist an die Stelle der internationalen Studienkommission getreten, die auf ihrer 5. Tagung den sog. Maltabericht über „Das Evangelium und die Kirche" veröffentlicht hatte (vgl. HK Nov. 71, S. 536 bis 544). Die durch verschiedene Deutung dieser weitgehenden Übereinstimmung entstandenen Schwierigkeiten sind überwunden durch die Bildung der kirchenoffiziellen Arbeitsgruppe unter Vorsitz von Kardinal *H. Volk* und Prof. *G. Lindbeck* (New Haven/USA). Weitere Mitglieder sind der neue Sekretär des Einheitssekretariats *Ch. Moeller* und Bischof *H. Martensen* (Kopenhagen) sowie für die Lutheraner Landesbischof *H. Dietzfelbinger* und Prof. *K. E. Skydsgaard*, der während des Konzils für die ökumenischen Beobachter eine Ansprache an Papst Paul VI. richtete. Das Programm sieht drei Tagungen vor. Die erste vom 21.—23. 3. 73 in Genf entwarf die Fragen an die Gliedkirchen und Bischofskonferenzen, welche Zusammenarbeit auf lokaler Ebene für die Rezeption des Malta-Berichtes möglich sei und welche weiteren Untersuchungen gewünscht werden. Zunächst wurde „die Bedeutung der säkularen Entwicklung für das Selbstverständnis der Kirche" erörtert (LWB-Pressedienst, 28. 3. 73). Die zweite Tagung vom 8.—12. 1. 74 soll „den Auftrag und die Strukturen der Kirche in der heutigen Welt und ihren Nöten" klären. Die dritte Tagung 1975 will die Antworten auf die Fragen an die Kirchen zum Malta-Bericht sichten und neue Wege katholisch-lutherischer Zusammenarbeit prüfen. Das Programm ist offen, die Verbindlichkeit der Gespräche aber gewachsen. Der Malta-Bericht war für die Kirchen nicht verbindlich. Er visierte über dem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums und der Eucharistie bereits das Amt des Papstes (als „sichtbares Zeichen der Einheit der Kirchen") an, gab aber zu, daß „Unklarheit betr. eine gemeinsame Lehre vom Amt noch eine Schwierigkeit für die Interkommunion-Vereinbarung" bilde, trotz gewisser Gemeinsamkeit in der Grundauffassung vom kirchlichen Amt: seine Notwendigkeit „inmitten" wie „gegenüber" der Gemeinde, Konvergenz betr. den sakramentalen Charakter auf der Grundlage der apostolischen Sukzession.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LÖHRER, Magnus. **Die Funktion der Theologie in der Kirche.** In: Wort und Wahrheit Jhg. 28 Heft 2 (März/April 1973) S. 112—123.

Bei dem Beitrag handelt es sich um die Niederschrift seines leicht veränderten Textes eines Vortrags auf einer Tagung für Erwachsenenbildner in St. Pölten im Oktober 1971. Löhrer behandelt drei Komplexe: die Funktionen der Theologie in der Kirche; die Funktion der Theologie und die Funktion des Lehramtes; die Funktion der Theologie und der Pluralismus der Theologien. Ausgangspunkt innerhalb des ersten Komplexes ist die Feststellung, daß es nicht so sehr Aufgabe der Theologie ist, eine Lehre vorzutragen, sondern kirchliche Lehre kritisch zu reflektieren, wobei diese Reflexion innerhalb des Glaubens der Kirche erfolgt. Von daher teilt er der Theologie drei Funktionen zu: eine Funktion der Lehre, eine Funktion prophetischer Kritik und eine Funktion der Apologie, wobei er apologetische Theologie im Sinne Ebelings als

„antwortende Theologie" versteht. Das Verhältnis von Theologie und Lehramt sieht er auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung um Küngs „Unfehlbar?" vor allem in der Prüfung „lehramtlicher Sprachregelung" auf die Sache selbst hin, ohne dabei die Funktion der Lehre einseitig der Theologie zu überantworten und die Funktion des Lehramts auf Intervention in Notsituationen einzuschränken. Den Vorteil eines Pluralismus von Theologien sieht Löhrer in der größeren ökumenischen und Weltoffenheit (vgl. dazu auch Löhrers Kommentar zum „Neuen Glaubensbuch" in HK, Mai 1973, S. 244 ff.).

SECKLER, Max. **Das Wort Gott.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 153 Heft 1 (1973) S. 3—7.

Seckler geht von zwei Fragen bzw. von zwei akuten Aspekten der Gottesfrage in der Gegenwart aus. Die erste: Ist es möglich, „daß Gottvergessenheit so um sich greift, daß eines Tages nicht nur der Mensch seinen Gott, sondern auch die Sprache das Wort „Gott" vergessen haben wird? Die zweite für die Theologie relevantere und brennendere: „Ist das, was das Wort ‚Gott' bedeutet, von Haus aus so evident und klar? So klar in seiner Signalwirkung und in seinem provokatorischen Entscheidungscharakter, wie es der aufgesteckte Geßlerhut für den Eidgenossen, so daß jeder, der ihm begegnete, sich entscheiden mußte." Seine vorläufige Antwort („gleichsam das große Fragezeichen, in dem alle Fraglichkeit, deren der Mensch sich bezüglich seines Woher, Wohin und Worumwillen ausgesetzt sieht") bildet nur den Vorspann zu einer Reihe von Beiträgen mit der Kernthematik „Gott und Geschichte", unter denen die unmittelbar anschließende Auseinandersetzung *Walter Kaspers* mit *Jürgen Moltmanns* „Der gekreuzigte Gott" (München 1972) hinsichtlich der Übereinstimmungen und Gegensätze im theologischen Wirklichkeitsverständnis zwischen den Theologien katholischer und evangelischer Konfession der faszinierendste ist.

ZIZOULAS, J. D. **Die pneumatologische Dimension der Kirche.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 2 Heft 2 (März/April 1973) S. 133—147.

Der Ort der Pneumatologie für die Ekklesiologie befindet sich nach dem orthodoxen Theologen in der Simultaneität zwischen Christologie und Pneumatologie und zugleich in der Identität von Geist als „Lebensspender" und „Communio". Christus ist der Geistgeborene, und sein ganzes Dasein vollzieht sich im Geist. Das Mysterium der Kirche ist „in seiner Gesamtheit aus diesem christologisch-pneumatologischen Geschehen hervorgegangen". Damit wird die Kirche zu einem Bild der Trinität selbst, worin das „Essentielle" und das „Existentielle", Natur und Person, einander nicht verursachen, sondern identisch sind. Die Kirche ist der Leib Christi dadurch, daß sie „geistlicher" Leib ist — so interpretiert der Verfasser 1 Kor. 15, 44. Sie wird nicht nur vom Geist inspiriert, sondern von ihm als Leib Christi konstituiert. In dieser Synthese sieht er den Weg zu Überwindung eines „Christomonismus" im Westen und eines „Pneumatomonismus" im Osten. Indem er sie auf die verschiedenen Beziehungsfelder der Kirche nach innen und nach außen (auf Charisma und Institution, auf das Verhältnis von Lokal- und Universalkirche, auf das Geschichts- und Weltverhältnis der Kirche) anwendet, versucht er eine Grundlage anzugeben für die Überwindung der Institutionenkrise wie auch der spirituell-theologischen Spannungen zwischen Ost und West. Neben dem Beitrag von Zizoulas sind im gleichen Heft zwei weitere Beiträge der Pneumatologie gewidmet: Heinrich Schlier „Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium" und Fernand Guimet „Gott empfangen im Heiligen Geist".

Philosophie und Anthropologie

HUTH, Werner. **Das Ich und der Glaube im Licht der Schicksalsanalyse Lipot Szondis.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 98 Heft 5 (Mai 1973) S. 320—326.

Im Anschluß an seinen anläßlich des 80. Geburtstages des Psychiaters Lipot Szondi im Märzheft veröffentlichten grundlegenden Artikel „Der Mensch in der Sicht der Schicksalsanalyse" stellt der Psychiater und Psychotherapeut Huth in diesem Beitrag die schicksalsanalytische Ichlehre Szondis dar. Ähnlich wie Freud eine Abhängigkeit des Ich von den Trieben betonte, spricht Szondi von „Ich-Trieben". Die beiden einander entgegengesetzten Triebfaktoren Ich-Erweiterung und Ich-Einengung, die einmal zum ichhaften Drang führen, alles zu sein und einmal eine Selbsterhaltung durch Anpassung an die Realität sichern, finden im Tierreich keine Entsprechung. Dem Ich wird beim Menschen die Rolle eines Überbrückers der inneren Gegensätzlichkeiten zugeschrieben. Durch die menschliche Fähigkeit zur Transzendenz, Integration und Partizipation wird die Bewältigung dieser Aufgabe ermöglicht. Mit dem Partizipationsdrang bringt Szondi auch die „Glaubensfunktion" des Ich in Beziehung. Die Konsequenzen der schicksalsanalytischen Ichlehre für das Verständnis dieses Glaubensphänomens und die Behandlung zahlreicher psychischer Erkrankungen werden eingehend untersucht.

LINSER, Hans. **Können Naturwissenschaften Antwort auf Sinnfragen geben?** In: Universitas Jhg. 28 Heft 4 (April 1973) S. 423—431.

Hauptanliegen dieses Artikels ist es, die weithin zu beobachtende Konvention in Frage zu stellen, der zufolge die Welt der Wertungen, der Ethik und der Moral scharf von jenem Bereich abgetrennt wird, der sich der naturwissenschaftlichen Forschung zugänglich erweist. Das Begriffssystem der Naturwissenschaft kennt keine Wertungen, kein „gut" oder „böse", und dennoch werden diese Begriffe zur Wertung von Verhaltensweisen gebraucht, die anerkannter Gegenstand der Naturwissenschaften sind. Ausgehend von dieser Überschneidung der Forschungsfelder untersucht der Autor z. B. die in den Organismen in Form ihrer kybernetischen Konstruktion vorgegebenen „Werte", auf deren Erreichung ihre Steuerungsfunktionen programmiert sind. Im weiteren Verlauf weitet er die Frage nach dem Sinn menschlichen Daseins aus zu der Frage nach dem Sinn des Menschen im Gesamtzusammenhang der Natur und kommt zu dem Schluß, daß der Mensch Wissenschaft nicht nur betreiben müsse, „um sich in einer veränderlichen und von ihm selbst andauernd veränderten Umwelt am Leben zu erhalten, sondern daß er Wissenschaft betreiben soll, um seinen Sinn zu erfüllen".

Kultur und Gesellschaft

FRIEMOND, Hans. **Die Produktivkraft Wissenschaft/Forschungsfreiheit und gesellschaftliches Interesse.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 28 Heft 5 (Mai 1973) S. 337 bis 346.

Ausgehend von der Feststellung, daß Wissenschaft mit der zunehmenden Bedeutung neuer Technologien für den wirtschaftlichen Produktionsprozeß immer mehr zu einem Wachstumsfaktor wird, „der gleichberechtigt, wenn nicht gar vorrangig neben die traditionellen Faktoren Kapital und Arbeitskraft tritt", bemüht sich der Autor, die verschiedenen Einflußnahmen auf die Vergabe von Mitteln für die Forschung sowie die damit verbundenen Abhängigkeiten aufzuzeigen und ein Konzept für eine wirksame „demokratische Kontrolle" zu entwickeln. Dabei liefert Friemond sowohl Daten über Höhe und Art der Zuwendungen für die Wissenschaft als auch über den Grad der Verflechtung der Großindustrie. Er bezeichnet die Einstellung des Wissenschaftlers, neutral bleiben zu wollen und sich nicht um die gesellschaftlichen Zusammenhänge seiner Forschung zu kümmern, als eine „nicht ungefährliche Selbsttäuschung". Verschiedene Modelle der Kontrolle werden von ihm vorgestellt und untersucht, wobei die Deutsche Forschungs-Gemeinschaft als z. Z. beste Kontrollinstanz genannt wird, bei der jedoch noch mehr die Vertretung gesamtgesellschaftlicher Interessen gewährleistet sein müsse.

SCHIMMLER, Bernd. **Zur Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus.** Entwicklung und aktuelle Diskussion. In: Die Neue Gesellschaft Jhg. 20 Heft 5 (Mai 1973) S. 341—345.

Der Jurastudent Schimmler beschäftigt sich in diesem Beitrag mit dem besonders für die innerparteiliche Diskussion der SPD wichtigen Thema des staatsmonopolistischen Kapitalismus (Stamokap), der nach offizieller Definition die „Vereinigung der Macht der Monopole mit der des bürgerlichen Staates und damit verbunden das unmittelbare Eingreifen des Staates in die Wirtschaft sowie die Verwandlung des Staates in einen direkten geschäftsführenden Ausschuß der Monopolbourgeoisie" beinhaltet. Der Autor ist in erster Linie bemüht, die Entwicklung dieser in den sozialistischen Staaten entwickelten Theorie zu skizzieren und dabei sowohl auf widersprüchliche Aussagen im Verlauf der Geschichte als auch auf fehlerhafte Ansätze hinzuweisen. So kommt er u. a. zu dem Schluß, daß „die historischen Bedingungen und die subjektive Bewußtseinslage der Arbeiterschaft in der kapitalistischen Welt" unberücksichtigt bleiben. Die Rolle von Jusos und DKP sowie die überall zu beobachtende Tendenz, einen „Sozialdemokratismus" aufzubauen und jede sozialdemokratische Abgrenzung gegenüber den Kommunisten als Antikommunismus einzustufen, bilden den Rahmen für eine aktuelle Betrachtung über die politischen Folgerungen aus der Propagierung der Stamokap-Theorie.

Personen und Ereignisse

Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der rheinland-pfälzische Kultusminister *Bernhard Vogel*, wandte sich Mitte Mai in einem KNA-Gespräch von neuem gegen die Errichtung einer Nuntiatur in Ostberlin. Eine über die Ernennung Apostolischer Administratoren für die Kirchenbezirke in der DDR hinausgehende Regelung der kirchlichen Verhältnisse durch Verhandlungen zwischen dem Vatikan und der DDR würden, so Vogel wörtlich, „zu Reaktionen von unserer Seite führen, da sie im Widerspruch zum Reichskonkordat stehen". Auf die vom Vatikan offiziell dementierten Gerüchte über neue Kontakte zwischen Erzbischof *Agostino Casaroli* und Politbüromitglied *Werner Lamberz* angesprochen, meinte Vogel, er habe nicht den Eindruck, als ob sich die Kontakte in nächster Zeit verdichten würden.

Am 2. Mai starb auf der Durchreise in Denver (USA) der Präsident der Päpstlichen Kommission für publizistische Mittel, der amerikanische Erzbischof *Edward L. Heston*. Erzbischof Heston war von Hause aus kein Pressemann, aber als Präsident der Päpstlichen Kommission unter Journalisten sehr angesehen. Er war während des Konzils Sprecher für die amerikanische Presse. Nach dem Konzil wurde er zunächst Sekretär der Ordenskongregation. An der Spitze der Publizistik-Kommission stand er erst seit 1971.

Erzbischof *Agostino Casaroli*, der Leiter des Vatikanischen Rates für öffentliche Angelegenheiten, besuchte Mitte Mai Ungarn. Von vatikanischer Seite wurde versichert, der Besuch gelte ausschließlich Gesprächen mit der ungarischen Hierarchie, doch wurde davon ausgegangen, daß auch Gespräche mit Regierungsstellen beabsichtigt waren. Wenige Tage vorher hatte sich bereits der Vertreter Casarolis bei Ostverhandlungen, Msgr. *Giovanni Cheli*, in Budapest aufgehalten.

Im Alter von 91 Jahren starb am 28. April in Toulouse der französische katholische Philosoph, theologische und spirituelle Denker *Jacques Maritain*. Maritain übte in den zwanziger und dreißiger Jahren mit seinem personalistischen Thomismus einen starken Einfluß auf das katholische Denken in den romanischen Ländern aus, das etwa in Lateinamerika heute noch nachwirkt und durch das in seiner frühen Zeit, als er noch geistlicher Assistent der katholischen Studentenschaft Italiens war, auch den gegenwärtigen Papst mitprägte. Zu den bedeutendsten Werken Maritains zählen sein Frühwerk „Stufen des Wissens" und „Humanisme intégrale" (1937). Mit seiner Frau Raïssa war er Schüler von Bergson und stand Léon Bloy nahe. Während des zweiten Weltkrieges war er Professor in Princeton und Columbia, nach dem Krieg für drei Jahre Botschafter beim Heiligen Stuhl. 1960, nach dem Tode seiner Frau, trat er der Gemeinschaft der Kleinen Brüder Jesu des Charles de Foucauld bei. Die nachkonziliare Entwicklung verfolgte er mit größtem Mißtrauen. In seinem „Bauer von der Garonne" (1967), der ihn nochmals über Frankreich hinaus bekannt machte, unterzog er diesen einer bissigen Kritik.

Als Nachfolger des früheren Exarchen für Berlin und Mitteleuropa des Moskauer Patriarchats, Erzbischof *Leonti*, hat Anfang Mai der 36jährige Erzbischof *Filaret* sein Amt in Ostberlin angetreten. Filaret war bisher Stellvertreter des Leningrader Metropoliten *Nikodim*. Filaret, der auch Inspekteur der russisch-orthodoxen Akademie in Moskau ist, war bereits im Februar von dem Heiligen Synod ernannt worden.

Als Ausdruck der fortbestehenden Spannungen zwischen Kirche und Staat in der afrikanischen Republik Zaire wurde die Tatsache aufgefaßt, daß Präsident *Mobutu* während seines Staatsbesuchs in Rom dem Papst nicht den sonst bei dieser Gelegenheit üblichen Höflichkeitsbesuch abstattete. Hieß es zunächst, Mobutu sei beleidigt, daß er keine Einladung zu einem solchen Besuch erhalten habe, so war hinterher zu hören, der Präsident sei der erste afrikanische Staatspräsident eines Landes, das diplomatische Beziehungen zum Vatikan unterhält, der diesen Besuch unterließ. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Reaktion auf die Abberufung des Nuntius in Kinshasa Ende Februar.

Ende April erhielt die durch ihren Einsatz in den Slums von Kalkutta bekannt gewordene Ordensfrau *Mutter Teresa* aus den Händen des Gemahls der britischen Königin, *Prinz Philip von Edinburgh*, den zum ersten Male verliehenen Preis der „Templeton-Stiftung für herausragende religiöse Verdienste um den Menschen". Der mit 34 000 britischen Pfund dotierte Preis, der nach dem Willen seiner Stifter eine Art „Religiöser Nobelpreis" sein soll, wurde Mutter Teresa vor allem wegen ihrer Hilfe für die Sterbenden in Kalkutta und ihrer Bemühungen um die vielen Opfer des Bengalen-Konflikts zuerkannt.

Der Weihbischof der amerikanischen Erzdiözese Detroit, *Thomas J. Gumbleton*, hielt sich in der Osterwoche in Südvietnam auf, um sich über die Lage der politischen Häftlinge an Ort und Stelle zu informieren. Noch während einer Pressekonferenz in Saigon und anschließend nach seiner Rückkehr in die USA legte er eine Fülle von Belegen vor, daß es in Südvietnam „mehrere Zehntausend" politische Häftlinge gibt. Den südvietnamesischen Präsidenten Thieu bezichtigte er der Lüge, da es sich in der Tat um politische und nicht um kriminelle Häftlinge handele. Mit Hilfe von Dokumenten will sich der Weihbischof nun von den USA aus für die Verwirklichung der Menschenrechte in Südvietnam einsetzen.

Anfang Mai stellte der südafrikanische Premierminister, *Baltazar J. Vorster*, dem südafrikanischen Rat der Kirchen ein Ultimatum, innerhalb von drei Wochen die Lage an dem von ihm als „Nest der Schlechtigkeit" bezeichneten ökumenischen „Wilgespruit Fellowship Center" zu klären. Schon früher hatte Vorster gedroht, die Regierung werde einschreiten, wenn es der Kirchenrat nicht tue. Zum Zeitpunkt der Aktion des Ministerpräsidenten hatte das Institut von sich aus bereits sein umstrittenes Programm für menschliche Beziehungen und Organisationsentwicklung gestoppt. Eine Regierungskommission hatte dem Institut vorgeworfen, Gottesdienste dort seien mit übertriebener und roher Sexualität und Erotik verbunden. Außerdem würden dort Vorbereitungen für einen radikalen sozialen und politischen Wandel in dem von den Weißen beherrschten Südafrika getroffen.

Herder Korrespondenz

Heft 7
27. Jahrgang
Juli 1973

Die Fahrt der Konfessionen aufeinander zu hat sich zwar verlangsamt, aber man fährt immer noch vorwärts.

Hans-Heinrich Harms

Sind wir ökumenisch fehlprogrammiert?

Die Frage, der wir uns hier zuzuwenden haben, bedient sich zugegebenermaßen eines Schlagworts. Schlagworte aber gedeihen meist im Umfeld eines emotionalen Reizklimas und beabsichtigen in der Regel selbst zu reizen. Nicht selten sind sie Ersatz für die nicht mögliche bessere Erkenntnis und damit das Gegenteil von intellektueller Redlichkeit. Ihre Wirkung ist der Verständigung selten förderlich; im besten Fall entsteht Betroffenheit, weit häufiger aber werden bereits bestehende Mißverständnisse verschärft oder neue Mißverständnisse geschaffen. Deswegen sei vorweg gesagt, was mit der Frage, ob wir ökumenisch fehlprogrammiert seien, nicht beabsichtigt oder nicht gemeint ist.

Was nicht gemeint ist

Nicht beabsichtigt ist, in das nicht selten vernehmbare Lamento mit einzustimmen über die *reformerische Erfolglosigkeit der letzten Jahre,* die um so deutlicher sichtbar werde, je mehr der Eifer im Abklingen sei. Solches Lamentieren mag nicht überflüssig sein, weil es uns auf schwache Stellen unseres Bewußtseins, unserer Zeitumstände und unserer Urteilsfähigkeit aufmerksam macht. Es ist aber zur Beurteilung der kirchlichen Gegenwartssituation wenig hilfreich, weil es häufig im notwendig enttäuschenden Vorgriff in das langfristig Denkbare den Blick für das tatsächlich Realisierbare und auch schon Realisierte trübt. Selten wurde dies deutlicher als in diesen Tagen, in denen man auf katholischer Seite des zehnten Todestages des „Konzilspapstes" Johannes und damit zugleich der zehn Jahre Regierungszeit seines Nachfolgers gedachte. Immer noch gedeihen Illusionisten, die meinen, der Geist habe nur in jenen kurzen Jahren des johanneischen Pontifikats der universalen Väterlichkeit geweht, und alles, was nachher gekommen ist, sei nichts anderes als erbärmliches Stückwerk. Bei allen Rückschlägen, die wir in den letzten Jahren hinnehmen mußten, hat es gerade unter dem gegenwärtigen Papst nicht an wegweisenden und redlichen Bemühungen gefehlt, die ökumenische Zusammenarbeit im Verkehr zwischen den Kirchen, in der Klärung theologischer Kontroversfragen und in der Verantwortung für die „profanen" Zeitprobleme voranzutreiben. Gerade in ökumenischen Fragen haben wir katholischerseits zum Lamentieren wenig Anlaß, vielmehr einigen Grund zur Geduld mit uns selber; denn weder lassen sich 400 oder 900 Jahre Kirchenspaltung in einem Jahrzehnt überwinden noch läßt sich das bis ins Konzil hinein wirksame „naive" Verständnis von Wiedervereinigung, nach dem sich nach gewonnener besserer Einsicht nur alle Christen um den einen Hirten zu versammeln hätten, in wenigen Jahren in allen Schichten und Rängen des Kirchenvolkes und der Hierarchie ausrotten und durch ein von allen akzeptiertes ausgewogeneres, den anderen Kirchen gerechter werdendes Verständnis ersetzen. Die Unduldsamen, denen das alles zu langsam geht oder die gar nur Rückschritte zu sehen vermögen, seien für einen Augenblick auf ein neutraleres Feld verwiesen: auf die gesellschaftspolitische Diskussion in der Bundesrepublik der letzten Jahre, wo man, bedingt durch die Diskrepanz zwischen „Realutopie", verfügbaren Mitteln und politischer Beweglichkeit, die Einsicht in das (noch) Mögliche rascher gelernt hat. Die gesellschaftliche Entwicklung beschleunigt sich insgesamt; mit dem Zusammenrücken der verschiedenen Völker und Schichten zur einen Welt werden auch konfessionelle Gesichtspunkte ein Stück weit sogar ohne aktives „ökumenisches" Zutun relativiert, verlieren an Gewicht. Aber auf die Sprünge helfen können wir der Geschichte nicht, es sei denn, sie mache sie selbst oder werde von ihrem Herrn dazu getrieben. Daß dies auch für den Bereich der Ökumene gilt, zeigte die jüngste Volksabstimmung über die sog. Ausnahmeartikel in der Schweiz. In kaum einem europäischen Land ist die Zusammenarbeit zwischen den Kirchenleitungen selbstverständlicher und volksnahes demokratisches Bewußtsein stärker als bei den Eidgenossen, und dennoch zeigte sich, daß das „Volk", in

geschichtlich unbewältigte Emotionen verstrickt, nur schwerfällig oder gar nicht folgt (vgl. unseren Bericht in ds. Heft, S. 322).

Mit der Frage im Titel wollen wir auch nicht in den vereinfachten Vorwurf einstimmen, wenn sich die ökumenische Verständigung oder der Weg zur kirchlichen Einheit nach einer Phase hoffnungsvollen Aufbruchs wieder verlangsame, dann seien daran hauptsächlich immobile *Kirchenleitungen,* vor allem die Bischöfe der eigenen Kirche, schuld, die überall bremsen, weil sie für die rechte Lehre und den kirchlichen Zusammenhalt fürchten und dabei die eigene Angst hinter theologischen Schwierigkeiten verbergen. Die Zurückhaltung, um nicht zu sagen Aversion, gegenüber ökumenischen „Experimenten" ist seit dem Ökumenischen Pfingsttreffen vor zwei Jahren nicht zu übersehen, die mit theologischen Argumenten zugedeckte Angst vor der Durchlöcherung oder Auflösung der Gemeinden im Falle einer bereits zugelassenen oder praktizierten Offenen Kommunion können nicht geleugnet werden. Aber nicht alles ist Angst, und nicht immer ist Angst grundlos.
Noch weniger möchten wir mit unserer Frage die Kritik der letzten Jahre an den *ökumenischen Institutionen* fortsetzen oder Klage führen über das Auseinanderfallen zwischen dem, was die Institutionen tun, und dem, was die Christen vor Ort, die überstrapazierte Basis bewegt. Wir würden dem Ökumenischen Rat der Kirchen keinen so ausführlichen Bericht widmen (vgl. den Beitrag von Günther Gaßmann in ds. Heft, S. 344), wenn wir den bestehenden ökumenischen Institutionen ihren Rang verkleinern möchten. Und was *die Spannung zwischen den Institutionen und der Ökumene am Ort* betrifft, so sind diese eher als natürlich anzusehen. Gefährlich wird es nur dann, wenn solche Spannungen nicht ausgehalten werden und in Resignation umzuschlagen drohen oder die ökumenischen Gruppen sich im Dickicht persönlicher Meinungen oder kurzsichtiger Gruppeninteressen verlieren.

Am allerwenigsten möchten wir am *ökumenischen Fortschritt der Theologie* zweifeln. Er ist beträchtlich. Er ist inzwischen so weit gediehen, daß nunmehr, das zeigt das „Neue Glaubensbuch", mit Erfolg versucht werden kann, ihm für den Glaubensalltag der Christen in den verschiedenen Konfessionen fruchtbar zu machen. Dieser verdient auch dort Anerkennung, wo er nicht ohne Konflikt mit dem Lehramt gedeihen kann. Konflikte können, wenn sie ausgetragen werden für die eigene Blickerweiterung, durchaus gut sein.

Was zu denken gibt

Die Frage, die wir eigentlich meinen, ist die, ob im Fluß der Bewegungen der letzten Jahre unser ökumenisches Koordinatensystem noch (oder wieder) stimmt, einmal als Bezugsfeld der bisher genannten Größen, sodann im Felde kirchlicher und zwischenkirchlicher Verantwortung insgesamt. Dazu gehört vor allem die Frage, ob nicht zentrale oder doch wichtige Faktoren aus dem Blick geraten oder *falsche Prioritäten* gesetzt werden.

Beginnen wir beim Naheliegenden, bei den simplen, aber nicht ganz gleichgültigen Erscheinungen, die bereits zum ökumenischen Alltag gehören. Wir halten in Ländern mit starker konfessioneller Mischung, aber durchaus auch in Diasporagebieten bei mehr oder weniger regelmäßig wiederkehrenden Anlässen ökumenische Gottesdienste. Es ist ein Zustand, an den man sich gewöhnt hat. Die erste Begeisterung an dem neuen Rahmen gottesdienstlicher Begegnung ist verflogen, aber das Interesse ist innerhalb eines begrenzten Kreises von regelmäßig am kirchlichen Leben Teilnehmenden nach wie vor lebendig. Die letzte Pfingstwoche hat es wiederum gezeigt. Man trifft sich auf vielerlei Weise bei Tagungen, Diskussionen oder auch auf überkonfessionell organisierten berufsbezogenen Veranstaltungen. Die einen begnügen sich mit diesen Formen der Begegnung, die anderen organisieren sich in ökumenischen Gruppen zu gemeinsamem religiösem und gesellschaftlichem Engagement, schaffen sich zum Teil ihre eigenen gottesdienstlichen Formen. Auch die amtlichen Kontakte zwischen den Kirchen werden regelmäßiger, selbstverständlicher, sind fast schon Routine. Ein langsames, aber sicheres Wachsen und Gedeihen also. Was sollen da störende, womöglich kleinmütige Rückfragen?

Doch zu diesem schon routinemäßigen ökumenischen Miteinander gesellen sich durchaus auch andere Erscheinungen. Da gibt es seit Jahren auf der einen Seite das Drängen, den Schritt zur substantiellen Einheit endlich zu wagen, über eine allmählich zu duldende Praxis offener Kommunion die Interkommunion zu vollziehen und damit wenigstens im sakramentalen Kern der Kirche Einheit zu praktizieren. Man empfindet das Getrenntsein im Vollzug der Eucharistie als geistlichen Notstand. Man toleriert diesen um so weniger, je mehr die *zentralen theologischen Kontroversen* über das Sakramentenverständnis, über die Struktur der Kirche und das kirchliche Amt ihre kirchentrennende Schärfe zu verlieren beginnen. Und in der Tat hat sich das theologische Gespräch im voramtlichen, aber auch in den amtlichen zwischenkirchlichen Gremien erstaunlich rasch auf so unüberwindlich scheinende theologische Kontroversen wie Schrift und Kirche, Eucharistie und Amt konzentriert. Nicht erst die umstrittene Amtsstudie der Ökumenischen Universitätsinstitute (vgl. HK, März 1973, 156) hat deutlich gemacht, daß zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation zwar noch kein voller Konsens in der Amtsfrage möglich ist, daß aber die Gesichtspunkte mehr und mehr konvergieren. An dieser Konvergenzbewegung sind zwar die verschiedenen kirchlichen Ebenen unterschiedlich beteiligt: In Rom zögert man und legt den Schwerpunkt

stärker auf das Verhältnis zu den getrennten Ostkirchen, das weniger theologielastig und deswegen weniger problematisch erscheint; in den Kirchen der Reformation entdeckt man ebenfalls keine einmütige Zustimmung. Aber sind, von solch institutioneller Hartnäckigkeit abgesehen, das Zusammenwachsen von kirchlichen Gruppen am Ort, die Anerkennung der Ämter, die Herstellung der Kommunionsgemeinschaft das hier und jetzt Vordringliche, das auf jeden Fall zu verwirklichen ist, gleichgültig wie eins oder gespalten die Kirchen sonst noch sind.

Wer dies verneint, dem wird man leicht Unkirchlichkeit, wenn nicht Zynismus, vorwerfen. Ist nicht die *Eucharistie* der Gipfel und die Mitte der Kirche, und macht nicht erst die Trennung in der Eucharistischen Gemeinschaft die Spaltung für die Christen und diese selbst vor aller Welt zum Skandal? Ist lautes Nachdenken über solche Zweifel nicht kirchenpolitische Dummheit gerade jetzt, wo zum erstenmal Land in Sicht kommt? Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es kann und soll hier nicht der Verlangsamung des theologischen Konsenses das Wort geredet werden. Wir sind auch der Meinung, daß ökumenische Gruppen, die von einer starken, aus dem Glauben kommenden Gesinnung zueinander geführt werden, ihre eigenen, überkonfessionell geprägten religiösen Formen und Schwerpunkte finden sollen. Wir sind auch der Meinung, daß dort, wo besondere Verhältnisse gegeben sind, im Falle von kirchlich engagierten Mischehenpaaren, bei ökumenischen Gruppen mit einem starken geistlichen Impetus wegen offener oder gastweiser Kommunion kein großes Aufheben gemacht werden soll.

Dennoch dürfte sich dieser Weg allein als zu schmal erweisen. Die *Gründe* liegen auf der Hand, auch wenn sie selten ausgesprochen werden: Erstens ist die gegenseitige Verständigung in der Kirche keineswegs auf so breiter Front so weit fortgeschritten, daß sie unmittelbar den Vollzug der eucharistischen Einheit rechtfertigte. Das Gespräch zwischen den Kirchen, gemeint sind damit keineswegs nur die Kirchenleitungen, ist nicht so unverkrampft offen, daß man annehmen könnte, man habe Vorbehalte, Widersprüche, Mißverständnisse bereits allseits abgebaut. Wo das Gespräch offen wird, ist es nicht selten hart und penetrant. Das geschichtliche Erbe, das uns trennt, ist eben doch stärker als diese oder jene theologische Kontroverse. Dieses gilt es aufzuarbeiten. Ohne solche Aufarbeitung ist *ökumenische Redlichkeit* nicht möglich. Zweitens erscheint die Basis als zu schmal. Es besteht gegenwärtig nicht nur die Gefahr, daß die Kirchen den Aufbruch in die ökumenische Sorge füreinander letztlich doch nicht wagen und sich in ihr jeweiliges eigenes Getto der größeren Sicherheit wegen zurückziehen. Denn diese Gefahr verdeckt noch eine andere: die der ökumenischen Gettomentalität, die sich dort bildet, wo man Ökumene trotz allen sozialen Engagements vornehmlich *ekklesiozentrisch* lebt. Drittens ist das Gerede von der „dritten Konfession" zwar ein aus der Angst geborenes Schlagwort. Selbst wenn sich ökumenische Gruppen da und dort zwischen den Kirchen ansiedeln, dürften diese nach allen sozialpsychologischen Regeln bei der heutigen Neigung zum sozialen Subjektivismus und zur Privatisierung des Religiösen kaum die nötige ideelle und organisatorische Konsistenz erreichen, um sich als eigene Kraft zu behaupten. Aber *Sektenbildung* — ich spreche nicht vom Jetztzustand, sondern von voraussehbaren langfristigen Wirkungen — kann nicht das Ziel christlicher Einheit sein.

Sind neue Prioritäten notwendig?

Will man solchen Gefahren entgehen, so ist eine gezieltere Rückkoppelung des ökumenischen Bemühens an die Gesamtwirklichkeit von Kirche *und* Welt unerläßlich. Dies kann, so meine ich, geschehen, indem man sich zunächst einmal stärker auf das besinnt, was uns bereits eint. Das grundlegende ökumenische Erlebnis der letzten zehn oder fünfzehn Jahre war die Einsicht in die bereits vorgegebene Einheit, die man im jahrhundertelangen Gegeneinander fast vergessen hatte. Daß die Christen durch Taufe und Glaube *fundamental* eins sind und so fundamental die eine Kirche bilden, relativiert an sich schon alle fortbestehenden Gegensätze. Diese Einsicht führt aber zu einer doppelten Konsequenz. Erstens verlangt diese fundamentale Einheit und der fundamental gemeinsame Glaube nach gemeinsamem Ausdruck, nach gemeinsamem Zeugnis. Nun ist es aber gerade ein Irrtum zu glauben, die nichtüberwundenen Gegensätze zwischen den Konfessionen lägen nur in ekklesiologischen Kontroversen, sie liegen in einem durchaus unterschiedlichen Glaubens-, um nicht zu sagen Wirklichkeits- und Weltverständnis. Zweitens verlangt die Einsicht in den fundamental gemeinsamen Glauben nach dem gemeinsamen Zeugnis in den Strukturen dieser Welt; dazu gehört auch das Ringen um Gemeinsamkeit in ethischen Grundfragen. Gerade hier driften wir oft weit auseinander. Immerhin haben gemeinsame Bemühungen auch zu gemeinsamen Erfolgen geführt, etwa im Bereich der Entwicklungs- und Friedensethik oder, um ein noch konkreteres Beispiel aus jüngster Zeit zu nennen, in der sozialen Ordnung des Bodenrechts. Dennoch kostet Einheit gerade in diesen Fundamenten noch viel Mühe und gelingt selten ganz. Es wäre aber schwer, sich eine Einheit der Kirche vorzustellen, in der man zwar die Ämter anerkennt und gemeinsam die Eucharistie begeht, aber im Verständnis des Glaubens und in den ethischen Grundfragen weiter völlig getrennte Wege geht. Eine neue ökumenische Konzentration auf diese beiden Schwerpunkte erscheint deshalb nicht nur notwendig, sie könnte auch zur kirchlichen Entkrampfung des ökumenischen Gesprächs beitragen und zugleich die zwischenkirchlich bewegtesten Gruppen zu einer welthafteren Ökumene führen. *D. A. Seeber*

Zur Aufhebung der konfessionellen Ausnahmeartikel in der Schweiz

Die Volksabstimmung vom 20. Mai 1973 war in der Schweiz ein kleines Nachgefecht zum Kulturkampf des letzten Jahrhunderts. Es ging dabei um die Ausmerzung von zwei konfessionellen Ausnahmeregelungen. Der bisherige Artikel 51 der schweizerischen Bundesverfassung lautete: „Der Orden der Jesuiten und die ihm affiliierten Gesellschaften dürfen in keinem Teile der Schweiz Aufnahme finden, und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt. Dieses Verbot kann durch Bundesbeschluß auch auf andere geistliche Orden ausgedehnt werden, deren Wirksamkeit staatsgefährlich ist oder den Frieden der Konfessionen stört." Artikel 52 hieß: „Die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster oder religiöser Orden ist unzulässig."

Erbe aus dem Sonderbundkrieg

Die schweizerische Bundesverfassung entstand 1848 nach einem kurzen Bürgerkrieg (Sonderbundkrieg) zwischen den konservativen und den liberalen Kantonen. In den politisch und konfessionell äußerst erregten Jahren vor diesem Krieg hatten die liberalen Kräfte versucht, mittels des „Jesuitenschrecks" eine Mehrheit in der Bevölkerung für ihre Staatsidee zu gewinnen. Nach dem Sieg dieser Kräfte kam deshalb ein erstes Jesuitenverbot als „Preis des Siegers" in die neue Verfassung.

Bei der *Totalrevision der Bundesverfassung 1874* wurde die Frage neu aufgegriffen. Als Reaktion auf den Syllabus (1864) und auf das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit vom Ersten Vatikanischen Konzil drängten die Radikal-Liberalen auf einen Schlag gegen die katholische Kirche. Sie verlangten eine Verschärfung des Jesuitenartikels und einen neuen Klosterartikel. Es erwies sich dabei, daß mit einer Anti-Jesuiten- und Anti-Klosterkampagne einmal mehr große Teile der Bevölkerung in Bewegung zu bringen waren. So wurden die Artikel in der oben zitierten Form in die Bundesverfassung aufgenommen. In einem während der Abstimmungskampagne erschienenen Buch „Die Jesuiten in der Schweiz" (J. Streuli, D. Schindler, F. Büsser, A. Ebneter; Flamberg Verlag, Zürich) wurde diese Auseinandersetzung des letzten Jahrhunderts sehr gut dargestellt. Seither hat sich auch in der Schweiz vieles grundlegend geändert. Da aber die Bundesverfassung nur mit Zustimmung des Volkes geändert werden kann, hielt man bis nach dem Zweiten Weltkrieg die Bereinigung dieser alten konfessionellen Streitfrage als verfrüht. 1954 kam es zu jenem parlamentarischen Vorstoß, der nach einem langwierigen Prozeß dazu führte, daß der schweizerische Bundesrat am 23. Dezember 1971 dem Parlament und dem Volk vorschlug, die beiden Ausnahmeartikel ersatzlos zu streichen. Die Regierung stützte sich dabei auf ein Gutachten von Prof. *Werner Kägi*, Zürich, das allerdings erst im April 1973 in seinem vollen Umfang veröffentlicht werden konnte. In diesem sehr umfangreichen Text wird das Ziel des Jesuitenordens, seine Struktur und Spiritualität, sein Wirken und seine Geschichte mit großer Einfühlungsgabe beschrieben. Es werden alle bekannteren Einwände und Anklagen, die gegen den Orden je erhoben wurden, aufgezählt und die wichtigeren unter ihnen eingehend behandelt. Ebenso wird kurz die Klosterfrage aufgeworfen und dann die verfassungspolitische Konsequenz im Sinne der Streichung der beiden Artikel gezogen.

Im Parlament wurde der Antrag der Regierung problemlos angenommen, und zwar in der einen Kammer (Ständerat) ohne eine Gegenstimme und in der andern (Nationalrat) mit nur drei Gegenstimmen. Für die Aufhebung sprachen sich ebenso klar praktisch alle Parteien, Kirchen und andere interessierte Organisationen aus. Die Freisinnige Partei, die Nachfolgeorganisation jener Liberalen, die im letzten Jahrhundert die beiden Ausnahmeartikel in die Verfassung hineingebracht hatten, zählte auf ihrem Parteitag bei 128 befürwortenden nur 10 Gegenstimmen. Nur drei kleine Parteien, die Evangelische Volkspartei, die Republikanische Bewegung und die Nationale Aktion (die beiden letzten sind die Parteien der Überfremdungsgegner) gaben keine Ja-Parole aus, sondern entschlossen sich zur Stimmfreigabe.

Die Mehrheit überraschend gering

Angesichts dieser fast geschlossenen Front hätte man erwarten können, die Volksabstimmung werde zu einer reinen Formsache. Dem war aber nicht so. Vor allem aus protestantisch-freikirchlichen Kreisen entstand eine starke Bewegung für die Beibehaltung der Ausnahmeartikel. Durch Flugblätter und öffentliche Veranstaltungen, durch Mundpropaganda und organisierte Leserbriefe an die Zeitungen wurde eine intensive Stimmung geschaffen. Die intellektuelle Argumentation dieser Gruppen war zwar fast gleich Null, um so mehr Emotionen vermochten sie aber zu wecken. Dabei ging es gar nicht allein, ja nicht einmal in erster

Linie gegen die Jesuiten und Klöster. Zu den Hauptschlagworten der Gegner zählten: politischer Katholizismus, römischer Machtanspruch, katholische Intoleranz, Syllabus, Ökumene als Rückführung nach Rom, Mischehe, Katholikenherrschaft in Spanien usw. Ja es wurden sogar manche Stimmen laut gegen die aufweichende protestantische Universitätstheologie, gegen die evangelischen Landeskirchen, die sich angeblich von den Katholiken einschläfern lassen, und gegen den Ökumenischen Rat, den man bereits in den Fangarmen des Vatikans wähnte.

Solche Vorwürfe, die meist überhaupt nichts mit der gestellten politischen Frage zu tun hatten, waren intellektuell leicht zu widerlegen. Es erwies sich jedoch als äußerst schwer, gegen die dadurch geweckte Stimmung anzugehen. Die „Weltwoche" (Zürich) sprach deshalb von einer „demagogischen Propaganda, die in der Schweiz seit Jahren nicht mehr ihresgleichen hatte" (23. 5. 73). Die „National-Zeitung" (Basel) sagte von der gegnerischen Propaganda, daß sie „sich in bisher kaum erreichten Tiefen der Demagogie bewegte". Die gleiche Zeitung schrieb: „Sie (die Jesuiten) wurden in den letzten Wochen von Mitbürgern in unflätigster Weise verleumdet und beschimpft. Die schweizerischen Gerichte können froh sein, daß die Straftatbestände der Ehrverletzung lediglich Antragsdelikte sind, sonst wären sie auf Monate hinaus damit beschäftigt" (21. 5. 73). Diese Art der Abstimmungskampagne hatte zur Folge, daß sich sehr viele Katholiken selbst angegriffen fühlten. Im Abstimmungsergebnis wurde deshalb eine entsprechend starke konfessionelle Polarisierung sichtbar.

Bei einer Stimmbeteiligung von 40 % — eine der höchsten der letzten drei Jahre für eidgenössische Vorlagen — sprach sich nur eine zwar knappe, wenn auch deutliche Mehrheit (790 799 Ja, 648 959 Nein) für die Aufhebung der Ausnahmeartikel aus. Alle sechs Kantone mit weniger als 30 % Katholiken (Zürich, Bern, Schaffhausen, Appenzell AR, Waadt, Neuenburg) lehnten die Vorlage ab. Die sechs Kantone mit einem Katholikenanteil von 30 bis 45 % nahmen sie mit schwacher Mehrheit an. In den Kantonen mit sehr hohem Katholikenanteil gab es 85 bis 94 % Ja-Stimmen. Auch auf Gemeindeebene ließ sich diese konfessionelle Aufgliederung überall feststellen. Im Kanton Bern hat z. B. eine einzige protestantische Gemeinde mehrheitlich mit Ja gestimmt. Gerade in ihr befindet sich aber eine stark ökumenisch ausgerichtete evangelische Heimstätte.

Daß die Ja-Stimmen schließlich überwogen, obwohl die Katholiken in der Minderzahl sind (43 % der Schweizer Bürger), war dem Umstand zu verdanken, daß eine beachtliche Minderheit unter den Protestanten sich eindeutig von der allgemeinen Kampagne gegen die Jesuiten und die katholische Kirche distanzierte. Aus echt ökumenischer Gesinnung und aus einem klaren politischen Gerechtigkeitsgefühl legten diese ein Ja in die Urne und bildeten so das Zünglein an der Waage. Diese Gruppe war zwar weit kleiner, als man ein halbes Jahr vor der Abstimmung angenommen hatte. Sie genügte aber, um einen Entscheid der Vernunft zu ermöglichen.

Der Bischof von Basel, *Anton Hänggi*, erklärte in einer ersten Stellungnahme nach der Abstimmung (vgl. Solothurner Nachrichten, 21. 5. 73), das Schweizer Volk habe mit der Abstimmung einen Akt der Gerechtigkeit getan: „Jesuiten- und Klosterartikel waren unbegründet. Sie widersprechen Grundrechten unserer Verfassung, besonders der Glaubens- und Gewissensfreiheit, sowie der Gleichheit aller vor dem Gesetz." Die Freude sei aber nicht ungetrübt. Der Bischof bedauerte „die unqualifizierte Art und Weise, wie einzelne Gegner in Versammlungen, in Zeitungen und Flugblättern die Vorlage bekämpften". Das gegenseitige Vertrauen unter den Konfessionen sei teilweise auf eine harte Probe gestellt worden. Doch habe nun die politische Reife gesiegt.

Die Reste von Mißtrauen sind noch stark

Nach der Abstimmung läßt sich festhalten, daß ein positives Ergebnis ohne das Zweite Vatikanische Konzil unmöglich gewesen wäre. Fast alle Schwierigkeiten von Protestanten, die sich auf eine echte Auseinandersetzung einließen, konnten durch die „Erklärung über die Religionsfreiheit" und durch das „Dekret über den Ökumenismus" des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgeräumt werden. Es war aber ernüchternd festzustellen, wie wenig diese Dokumente tatsächlich bekannt sind. Und noch ernüchternder war die Erfahrung, daß in weiten protestantischen Kreisen alte Vorstellungen und Gefühle des Mißtrauens gegen die römische Kirche immer noch so stark sind, daß neuere kirchliche Aussagen überhaupt nicht aufgenommen werden.

Die 650 000 Nein-Stimmen können im Zusammenhang mit der vorausgegangenen Kampagne kaum anders interpretiert werden, als daß der ökumenische Geist im protestantischen Volk viel weniger Fuß gefaßt hat, als man vorher vielfach glauben wollte. (Über die katholische Bevölkerung läßt sich aufgrund des Abstimmungsergebnisses diesbezüglich nichts sagen.) Die Ökumene wurde sogar durch viele Stimmen direkt diskreditiert als ein Versuch Roms, die eigenen protestantischen Kirchen einzuschläfern. Jene zahlreichen protestantischen Persönlichkeiten, die sich auch öffentlich klar und deutlich für eine Aufhebung der Ausnahmeartikel einsetzten, mußten deshalb manch unliebsame Erfahrungen machen. Sie wurden fast durchwegs in anonymen Telefonanrufen und Briefen als Verräter der eigenen Sache angegriffen.

Das Abstimmungsergebnis gibt noch unter einer anderen Rücksicht zu denken. Die Verfechter der Ausnahmeartikel hatten keine einzige namhafte Persönlichkeit und keine einzige größere Organisation auf ihrer Seite, und sie erreichten trotzdem 46 % der Stim-

men. Wie bei der Initiative von *James Schwarzenbach* gegen die Überfremdung, so zeigte sich hier einmal mehr, daß bei stark gefühlsgeladenen Fragen weder das Parlament noch die Parteien, weder die Kirchen und Gewerkschaften noch die Presse die Stimmungen des Volkes repräsentieren. Ja, es scheint sich ein latentes Mißtrauen bereits so weit ausgebreitet zu haben, daß ein großer Teil des Volkes eher auf irgendwelche Behauptungen, sofern sie ein bestimmtes Gefühl ansprechen, hört, als auf die fast einhellige Aussage aller politisch und gesellschaftlich führenden Leute. Für die schweizerische Demokratie stellen sich von hier her einige Fragen, die weit über den Rahmen der Abstimmung vom 20. Mai hinausgehen.

Grundsatzfragen und Wahlen bei der Coburger Synode der EKD

Die fünfte Nachkriegssynode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) nahm mit der Tagung vom 29. Mai bis 2. Juni in Coburg ihre Arbeit für die nächsten sechs Jahre auf. Kurz vorher hatten die Landeskirchen in der DDR, die sich 1970 aus dem Verband der EKD herauslösten und einen eigenen Kirchenbund gründeten, in Schwerin eine Synode gehalten. In Auswirkung der Ostverträge wurde dazu auch ein Ratsmitglied aus der bundesdeutschen EKD zugelassen. Umgekehrt konnte die Coburger Synode erstmals wieder seit 1961 einen offiziellen Vertreter der evangelischen Kirchen in der DDR begrüßen. Oberkirchenrat *Walter Pabst* (Ostberlin) verlas einen Brief der Schweriner Synode, in dem festgestellt wurde: Gerade weil die organisatorische Verklammerung weggefallen sei, werde die gegenseitige geistliche Mitverantwortung nur noch dringender.

Generationenwechsel

In der Coburger Synode zeichnete sich deutlich ein Generationenwechsel ab. In Abschiedsreden suchten sowohl der bisherige Präses der Synode, Prof. *Ludwig Raiser* (Tübingen), wie der bisherige Ratsvorsitzende, der Bayerische Landesbischof *Hermann Dietzfelbinger*, den Extrakt ihrer Erfahrungen an die neue Synode weiterzugeben.

Die von der jungen Generation ausgelöste erhöhte Sensibilität für *Demokratie* wirke auch in die Kirche hinein, meinte Raiser. Dennoch sollte sich die Synode die staatlichen Parlamente nicht zum Vorbild nehmen. Eine Synode habe weniger die Aufgabe, Macht auszuüben oder zu kontrollieren, als vielmehr in die geistige Auseinandersetzung einzutreten, wie der Verkündigungsauftrag der Kirche wirksam zu erfüllen sei. Deshalb müßten auch nicht alle sozialen Schichten und Berufsgruppen mit ihren unterschiedlichen Interessen und Anschauungen in der Synode vertreten sein. Wichtiger sei es, daß alle relevanten Meinungen zur Sprache kommen, wie die Kirche ihrem Auftrag gerecht werden kann; dabei seien auch Minderheiten zu berücksichtigen. Kirchliche Parteien, Fraktionen und Wahlkämpfe hielt Raiser für „indiskutabel", setzte sich jedoch nachdrücklich für die Bildung von *Arbeitsgruppen* ein, damit sich die Synodalen, die sonst leicht in die Vereinzelung gerieten, über gemeinsame Überzeugungen, Argumente und Ziele vorverständigen und Anträge vorbereiten könnten. Unter Umständen müßten für solche Arbeitsgruppen auch finanzielle Mittel bereitgestellt werden.

Dietzfelbinger beklagte in seinem Rechenschaftsbericht, daß *Gewißheit* in der Kirche „ein etwas fremdes Wort" geworden sei und empfahl daher der Synode, „als vordringliches Thema doch Not und Verheißung der Predigt bzw. Verkündigung auf die Tagesordnung zu setzen". Einerseits sei eine *überraschende Stabilität der Volkskirche* festzustellen, andererseits aber auch „das Abbröckeln an den Rändern, viel Gleichgültigkeit, die geringe Abendmahlsbeteiligung und die ab- und aufgehenden Wellen der Kirchenaustritte". Die Gefahr einer „Religion ohne Entscheidung müsse in der Volkskirche ebenso gesehen werden wie die Möglichkeit vielfältiger Beziehungen zum gesamten Volk durch soziale Arbeit, Kindergärten und Diakonie — die evangelische Form der Caritas.

Dietzfelbinger schnitt auch die Frage einer *„konsequenten Trennung von Kirche und Staat"* an, die in letzter Zeit mehrfach gefordert wurde. Dazu meinte er: Das im 19. Jahrhundert entwickelte deutsche Staatskirchenrecht gewähre einerseits die positive Religionsfreiheit, daß jeder sich der Gemeinschaft seines Glaubens und seiner Wahl anschließen könne, ebenso aber auch die negative Religionsfreiheit, nicht zu glauben, wegzugehen. Die Regierungserklärung vom 18. Januar berechtige zu der Hoffnung, daß auch in Zukunft Raum bleibe für die Freiheit, den christlichen Glauben mit Wort und Tat im öffentlichen Leben zu bezeugen. Mancherlei persönliche Kontakte zwischen ihm, dem Vorsitzenden des Rats der EKD und dem ebenfalls in München wohnenden Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz hätten gezeigt, daß Christen heute viele Aufgaben *gemeinsam* anfassen könnten: „nicht zuletzt deswegen, weil der eine in ähnlichen Nöten und Anfechtungen wie der andere steht". In der Zusammenarbeit würden jedoch auch die Gegensätze wiederentdeckt: in der Auffassung vom Menschen, vom Staat und von der Kirche.

Die Synode machte sich auch selbst Gedanken, welchen Themen sie sich vordringlich zuwenden soll. 32 der 120 Synodalen hatten noch vor Beginn der Tagung einen entsprechenden

Antrag auf den Tisch gelegt. Einig war man sich darin, daß die in Gang gebrachte *Verfassungsreform* der EKD (vgl. HK, April 1972, 163 ff.) — zu den Entwürfen sollen die Landeskirchen bis Ende November Stellung nehmen — so bald wie möglich unter Dach gebracht werden soll, damit die Synode sich dann ihren eigentlichen Aufgaben widmen könne. Worin diese „eigentlichen Aufgaben" bestehen, wurde dann aber ziemlich vordergründig vom Tagesgeschehen her beantwortet. *Weltmission* hieß das eine Thema, veranlaßt durch die Auseinandersetzungen um die Weltmissionskonferenz Anfang dieses Jahres in Bangkok (vgl. HK, April 1973, 206 ff.). Dabei geht es allerdings um eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung: Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem ewigen Heil und dem irdischen Wohl? Wie weit muß die Kirche mit dazu beitragen, die Welt zu verändern? — Ferner wurden die Probleme der nicht in die Gesellschaft integrierten Gruppen, insbesondere der psychisch Kranken als besonders wichtig erklärt.

Sucht nach Religion?

Dabei wäre das Referat, das der Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Pfarrer *Helmut Aichelin* (Stuttgart), vor der Synode hielt, durchaus geeignet gewesen, neue Horizonte aufzureißen. Unter dem Thema: „Weltanschauliche und religiöse Strömungen unserer Zeit in ihrer Bedeutung für den Auftrag der Kirche" versuchte er in den Dschungel der unterschiedlichen und widerspruchsvollen religiösen und weltanschaulichen Strömungen der Gegenwart „ein paar Schneisen zu schlagen".

Wenn die junge Generation wieder *ideologisch anfällig* ist und sich um die früher als einzig mögliche betrachtete Sachlichkeit und Objektivität wenig kümmert, dann ist das nach Aichelin ein unübersehbarer Hinweis darauf, „daß der Mensch es nicht aushält im pluralistischen Meer der Unverbindlichkeit". Gesucht werde Verbindlichkeit, Kontur und Inanspruchnahme, und gefunden werde das alles in der kleinen Gruppe. Von der breiten Öffentlichkeit wenig zur Kenntnis genommen, habe sich auch in der Naturwissenschaft ein grundlegender Wandel vollzogen: Neben Materie und Energie, neben Stoff und Kraft zeichne sich mehr und mehr die Steuerungsfunktion der Information als die eigentlich tragende Grundgröße der von den Naturwissenschaften erfaßbaren Wirklichkeit ab. Damit gehe besonders unter den jungen Intellektuellen eine Art *Kulturrevolution* einher. Die neuen Schlagworte Sensibilität, Kreativität und Spiritualität lassen nach Aichelin ein neues Fragen nach dem Humanum, dem eigentlich Menschlichen im Menschen erkennen. Damit verbunden sei ein Suchen nach Religion. „Sie haben doch in der Bibel", so habe kürzlich ein Naturwissenschaftler der jüngeren Generation gesagt, „Erfahrungen über den Menschen durch hunderte von Jahren hindurch gespeichert, wir wären ja blind, wenn wir sie in dieser Zeit nicht wie aus einem Computer abrufen würden".

Dieses *neu erwachende Bedürfnis nach Religiosität* suche jedoch seine Befriedigung mehr im weltanschaulich-religiösen Selbstbedienungsladen unserer Zeit als bei den Kirchen und kirchenähnlichen Verbänden wie den Sekten. Dadurch werde nicht nur die Kluft zwischen den Konfessionen, sondern auch zwischen dem christlichen Glauben und anderen Religionen eingeebnet. Die neue Scheidelinie verlaufe zwischen religiös im weitesten Sinne des Wortes und areligiös. Mit der formellen Autorität von Bibel und Kirche sei dagegen nichts auszurichten. Wenn Theologen sich darauf zurückziehen, sie hätten die Texte der Bibel auszulegen, sei die Frage zu stellen, ob ihre Aufgabe nicht in Wahrheit darin bestehe, mit diesen Texten die Wirklichkeit zu deuten und — zu verändern.

In der Diskussion über Aichelins Referat wurde die Frage gestellt, ob die erwachende Sucht nach Religion nicht auf die *Frustrationserfahrung* zurückzuführen sei, daß der einzelne doch nichts ausrichten kann. Religion also doch Opium des Volkes? — Diese Frage hätte allein schon eine ganze Synodaltagung verdient. In Coburg ging es aber vor allem darum, durch Wahlen wichtige Ämter zu besetzen und damit Weichen zu stellen für die Arbeit in den nächsten sechs Jahren.

Schwierige Wahlen

Daß Prof. Raiser als Präses der Synode und Motor der Kirchenreform nur schwer zu ersetzen sei, war jedem bewußt. Der als Nachfolger vorgeschlagene Bonner Rechtsanwalt *Cornelius von Heyl* (40) brauchte drei Wahlgänge und konnte sich schließlich nur mit der relativen Mehrheit von drei Stimmen gegen den Akademiedirektor *Hans-Gernot Jung* (Geismar) durchsetzen. Obwohl von Heyl zehn Jahre lang (1960—1970) in der Kanzlei der EKD, zuletzt sogar als Oberkirchenrat tätig war, hatte er das Image, als Jurist ein Laie zu sein; ein Theologe als Präses der Synode wäre nach Gustav Heinemann, Constantin von Dietze und Ludwig Raiser ein Bruch mit der Tradition gewesen.

Noch schwieriger war die Wahl zum Rat der EKD. Sieben Wahlgänge waren erforderlich, bis seine 15 Mitglieder feststanden: Jedes von ihnen brauchte die Zweidrittelmehrheit der Synode. Dann mußten noch — ebenfalls mit Zweidrittelmehrheit — der Vorsitzende des eben gewählten Rates und sein Stellvertreter festgestellt werden. Da Landesbischof Professor *Eduard Lohse* (Hannover) mit 116 und Kirchenpräsident *Helmut Hild* (Darmstadt) mit 108 schon im ersten Gang der Ratswahlen die meisten Stimmen erhalten hatten, hätte es nahe gelegen, ihnen diese beiden Ämter zu übertragen. Lohse wollte aber nicht kandidieren, da er erst vor anderthalb Jahren sein Amt vom Landesbischof Lilje übernommen hatte und sich verpflichtet glaubte, seine Arbeitskraft zunächst der Landeskirche widmen zu müssen.

Statt aber Hild an seine Stelle zu rücken, wurde nach einem ähnlich milden Lutheraner wie Lohse Ausschau gehalten. So kam der württembergische Landesbischof *Helmut Claß* zum Zuge, der im ersten Ratswahlgang der Stimmenzahl nach an vierter Stelle stand. Hild, der zweite, wurde sein Stellvertreter.

Das Gespann Claß/Hild könnte gerade in seiner Gegensätzlichkeit anregend, wenn nicht sogar aufregend werden. Claß ist von seinem Elternhaus her dem Pietismus und von seinem Werdegang her (als Diakonissenpfarrer in Herrenberg) der kirchlichen Liebestätigkeit zugewandt. Hild hat als früherer Leiter der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit und des Gemeindeverbandes in Frankfurt ein Gespür für die gesellschaftlich-politische Ausstrahlung der Glaubensbotschaft. Alles wird davon abhängen, wie weit wirklich gelingt, was Claß unmittelbar nach seiner Wahl in einer Pressekonferenz als seine Absicht bekundete: Bei aller angestrebten gemeinsamen Willensbildung und Teamarbeit soll es innerhalb des Rates der EKD künftig zu einer Aufgabenteilung kommen. Wie weit der Vorsitzende und sein Stellvertreter dabei vorbildlich sind, wird wohl auch die anderen Mitglieder des Rates mit beeinflussen.

Chiles Bischöfe in Konflikt mit Allende?

Seit dem Regierungsantritt Allendes im Herbst 1970 war es stets interessant gewesen, die zurückhaltend-positive Haltung zu beobachten, die der *chilenische Episkopat* grundsätzlich gegenüber dem „chilenischen Weg zum Sozialismus" eingenommen hat. Die Kirche schien entschlossen, die Regierung der Unidad Popular zu unterstützen, vorausgesetzt, daß diese den Rahmen der Legalität nicht verläßt. Dies war auch der Kern des Aufrufs der Bischöfe und eines Briefs von Kardinal *Silva Henriquez* an die Bevölkerung anläßlich der schweren innenpolitischen Krise im vergangenen Herbst (vgl. HK, Dezember 1972, 585 f.). In den letzten Monaten dagegen war der Kardinal in Erklärungen gegenüber der Presse mehr als zurückhaltend und gab auf direkte Fragen nach einer Lösung der gegenwärtigen Konfliktsituation zwischen Kirche und Regierung nur der Hoffnung Ausdruck, sie möchten einer baldigen Lösung entgegengehen. Diese Haltung wird verständlicher auf dem Hintergrund der gegenwärtigen *Radikalisierung und Spaltung der nationalen Presse* in ein rechtes und linkes Lager, wobei es auf beiden Seiten zu polemischen Auswüchsen und Manipulationen von Information kommt. Es ist der Hintergrund einer offiziell bestehenden Pressefreiheit, hinter deren Fassade jedoch indirekte staatliche Manipulationen sichtbar werden, wie der Versuch der Kontrolle der Papierzuteilung für die großen Tageszeitungen oder die Devisenkontrolle und gelegentliche Stromsperren, durch die Druck auf private Sender ausgeübt wird.

Die Bischöfe wenden sich gegen den Plan der Einheitsschule

Zwei Themen vor allem belasteten in letzter Zeit das Verhältnis zwischen der Kirche und der Regierung: der Plan der *Einführung der staatlichen Einheitsschule* (ENU — Escuela Nacional Unificada) und die Hetzkampagne gegen den Direktor des von der Katholischen Universität Santiagos betriebenen *Fernsehkanals* 13, den katholischen Geistlichen *Raul Hasbún*. Das chilenische Unterrichtsministerium hatte unmittelbar vor Beginn des neuen Schuljahres im März eine Projektstudie des Schulexperten *Iván Nuñez* über die Einheitsschule publiziert und eine Diskussion des Dokumentes in breiten Teilen der Öffentlichkeit angekündigt. Die geplante Schulreform sieht eine „vereinheitlichte nationale Schulerziehung" — nach dem Muster der Schulen in der DDR — vor. Sie hat das Ziel, den Schüler auf den „Übergang zu einer sozialistischen Gesellschaft" vorzubereiten. Betroffen zeigte sich die Öffentlichkeit jedoch durch den in der Studie enthaltenen Zeitplan, nach dem noch während des laufenden Schuljahres 1973 mit der Veränderung der Curricula begonnen und die Durchführung der Schulreform bereits im Jahr 1974 abgeschlossen werden sollte. Begründet wurde der Zeitplan mit dem Argument, man dürfe keine Zeit verlieren, um die gegenwärtig herrschende strukturelle Krise des Erziehungswesens in positivem Sinn zu lösen (vgl. Informe ENU, S. 3, 2). Diese übereilte Realisierung der Reform, die im Widerspruch zur angeblichen Diskussionsbereitschaft der Regierung stand, führte zu heftigen Reaktionen der Gruppen, die in dem angekündigten Projekt die *Gefahr einer einseitigen marxistischen Indoktrination* zu sehen meinten. Im April waren in den Straßen von Santiago täglich streikende Schüler zu sehen. Besonders heftig wurden die Manifestationen, als durchsickerte, daß man bereits an einigen Gewerbeschulen mit der Reform begonnen hatte, ohne die Öffentlichkeit von diesen Versuchen zu informieren. Bei den Auseinandersetzungen mit der Polizei, die schließlich mit Wasserwerfern und Tränengas gegen die Streikenden vorging, wurden etwa 150 Personen verletzt und 250 Demonstranten festgenommen.

Die ständige Kommission der chilenischen Bischofskonferenz hatte bereits am 27. März zur Einheitsschule Stellung genommen. Dieser Erklärung, der am 19. März eine schärfere Kritik des Erzbischofs von Valparaiso, *Emilio Tagle Covarrubias* vorausgegangen war, folgte am 11. April die Bestätigung durch die Vollversammlung der chilenischen Bischöfe in Punta de Tral-

ca. Erzbischof Tagle hatte mit Bezug auf die Konzilstexte darauf verwiesen, daß ein Schulmonopol der Regierung gegen die natürlichen Rechte der menschlichen Person verstoße und insbesondere das Recht der Eltern beschneide, ihren Kindern die Erziehung zu geben, die ihrer religiösen Überzeugung entspreche. Er betonte: „Es geht hier um ein Grundproblem, das voll in den Kompetenzbereich der Kirche gehört, denn das Projekt wird von einem *Parteigeist* beherrscht, der alle positiven Aspekte, die es enthalten könnte, verdirbt. Es geht hier nicht um wirtschaftliche Probleme, um Besitzgüter oder Produktionsmittel. Es geht um die Seele des Kindes und des Jugendlichen ... Deshalb sagen wir: Die Erziehung darf sich nicht in ein Instrument in den Händen des Staates verwandeln, durch das die jeweils herrschende Ideologie — welche immer dies auch heute oder morgen sein mag — den Kindern aufgezwungen wird."

Erfolg des Kardinals?

Die Erklärung der Ständigen Kommission der chilenischen Bischofskonferenz setzte sich genauer mit dem „Informe sobre la Escuela Nacional Unificada" des Kultusministeriums auseinander und nannte als zwei seiner positiven Aspekte die Chancengleichheit, d. h. die Beseitigung von Diskriminierung aus wirtschaftlichen, sozialen und ideologischen Gründen sowie die Aufwertung der körperlichen Arbeit in der geplanten Verbindung von Unterricht und Arbeit. Positiv beurteilt wurde auch der Plan, den Unterrichtsprozeß auf alle Altersstufen auszuweiten.

Die Kritik der Bischöfe aber konzentrierte sich vor allem auf die Stichworte Pluralismus und anthropologische Grundwerte.

„So pluralistisch sich das Dokument auch geben mag, so vermissen wir doch, daß in keinem Teil die christlichen und menschlichen Werte klar hervorgehoben werden, die einen wichtigen Teil der chilenischen Geistesgeschichte ausmachen und zu denen sich ein hoher Prozentsatz der Schüler und Eltern in Chile bekennt.

„Wir Bischöfe müssen auf den humanistischen Werten insistieren, als da sind: Achtung des Menschen und insbesondere des Kindes, Freiheit der Kultur, Suche nach der Wahrheit, ein kritischer Geist, der reale Bedingungen findet, in denen er sich äußern kann, und auf dem Gleichgewicht zwischen materiellen Werten, die die Produktion in Bewegung setzen, und auch den geistigen Werten, die zur vollen Verwirklichung des Menschen beitragen und die die Möglichkeit des Glaubens und eines gelebten Glaubens einschließen."

Unmittelbar vor der Veröffentlichung der Erklärung hatte Kardinal Silva Henriquez in einem persönlichen Gespräch Allende gebeten, die Durchführung der Schulreform zu verzögern, um eine Debatte auf Landesebene zu ermöglichen, an der Eltern, Lehrer und Schüler teilnehmen und ohne Einschränkung ihre Meinung äußern sollten. Die Erklärung bezog sich auf dieses Gespräch, in dem Allende guten Willen und Gesprächsbereitschaft gezeigt habe, und schloß mit der Aufforderung zur Diskussion und kritischen Reflexion über das Dokument, das stellenweise so unklar formuliert sei, daß seine Anwendung eine Gefahr bedeute.

Die *Erklärung der Chilenischen Bischofskonferenz* vom 11. April bekräftigte ausdrücklich die Initiative des Kardinals und die Bitte um Verschiebung der Schulreform. In ihr hieß es: „Wir erklären mit aller Entschiedenheit, daß wir uns grundsätzlich gegen dieses Projekt wehren, dessen Inhalt, von seinen gegenwärtig diskutierten pädagogischen Verdiensten einmal abgesehen, weder menschliche noch christliche Grundwerte respektiert." Nach dieser massiven Intervention des Episkopats hatte sich die Regierung bereit erklärt, die Einführung der Einheitsschule *aufzuschieben*. Gleichzeitig suchte man mit dem Argument zu beschwichtigen, es handle sich um ein Projekt, das nicht von „oben" komme, sondern auf der Eigeninitiative der Schulexperten beruht habe. Daher sei es Allende nicht schwergefallen, dem Drängen des Kardinals nachzugeben. Der Unterrichtsminister *Jorge Tapia* beantwortete die Erklärungen der Bischöfe Mitte April durch ein Schreiben an Kardinal Silva, in dem seiner Petition voll entsprochen wurde. Er drückte die Bereitschaft der Regierung aus, den positiven Beitrag der Christen bei der Schaffung eines Unterrichtssystems entgegenzunehmen und betonte, die Regierung habe sich stets offen für den Dialog gezeigt. Wörtlich hieß es in dem Schreiben: „Es stimmt uns besorgt, daß die Bischöfe — wie es in ihrer letzten Erklärung heißt — meinen, daß die staatliche Einheitsschule nicht die menschlichen und christlichen Grundwerte respektiert". Sollte dem wirklich so sein, so müsse das Projekt zweifellos inhaltlichen Modifikationen unterzogen werden. Nichtsdestoweniger aber sei die Regierung der Ansicht, daß die staatliche Einheitsschule sehr wohl die praktische Realisierung dieser Werte ermögliche. Man sei jedoch bereit, die Vorschläge der katholischen Kirche zu hören. Der Minister bekundete zusätzlich den „festen Willen" der Regierung, bei der Schulreform „Gewissensfreiheit und ideologischen Pluralismus zu gewährleisten, um das Ziel einer ‚befreienden' Erziehung in einer Gesellschaft zu erreichen, in der es keine Unterdrückung der einen durch die anderen gibt". Die Gefahr der Indoktrination der Jugend, so meinte der Minister, sei allerdings schon deswegen nicht gegeben, weil in der „Unidad Popular" durchaus unterschiedliche ideologische Richtungen vertreten seien. Er bedaure nur, daß die öffentliche Meinung zum Thema der Einheitsschule durch Manipulationen der Presse unnötig aufgeputscht und erhitzt worden sei.

Streit um den „Canal 13"

Der Diskussion um die Einheitsschule, die mit dieser Erklärung des Ministers

und der Bildung von Kommissionen auf staatlicher und kirchlicher Seite, die das Reformprojekt einer detaillierten Analyse unterziehen sollen, eine zeitweilige Unterbrechung, aber noch keine Lösung gefunden hatte, ging eine noch weit heftigere Hetzkampagne der Linkspresse voraus. Ihr Gegenstand war die Ausweitung des Sendebereichs des *„Canal 13" der Katholischen Universität Santiago* auf die Provinz Concepción. Der Fernsehkanal der Katholischen Universität, dessen Nachrichtenprogramm gegenwärtig von 80% der Zuschauer in Santiago gesehen wird (für das gesamte Programm beträgt der Anteil der Zuschauer 56%), gilt als pluralistisches und objektives Medium und als *Gegengewicht gegen das staatlich gelenkte Einheitsfernsehen* und das marxistisch orientierte Programm der Staatsuniversität. Von Gruppen linksorientierter Christen wird dem Fernsehsender vorgeworfen, er sei durch seinen gegenwärtigen Direktor *Raul Hasbún*, der bei der Übernahme seines Postens im Frühjahr 1972 eine Säuberungsaktion gegen alle linksengagierten Journalisten und kommunistischen Gewerkschaften angehörigen Arbeiter des Senders durchgeführt und den Pressechef *Leonardo Cáceres*, Mitglied der Isquierda Cristiana, sofort entlassen hatte, zu einem Sprachrohr der Opposition geworden. Raul Hasbún war früher persönlicher Mitarbeiter des Kardinals. Er war Leiter der erzbischöflichen Pressestelle. Bekannt geworden war er durch eine vielbeachtete Kommentarsendung des Canal 13.

Mit dem Direktorposten hatte er einen schärferen, teilweise polemischen Ton angenommen und nachdrücklich die Unvereinbarkeit von Christentum und Marxismus vertreten. Diese Art seines Auftretens schien im Gegensatz zu den Erklärungen des chilenischen Episkopats zu stehen. Er provozierte damit zahlreiche Gruppen und erregte den Verdacht, er wolle einen Konflikt zwischen Kirche und Staat provozieren. Es kam zu einer Hetzkampagne der Regierungspresse gegen den Canal 13 und die Person Hasbúns, die ihre polemische Zuspitzung in einem Artikel des Nobelpreisträgers *Pablo Neruda* fand, mit dem Titel „Porträt eines Pharisäers". Darin wurde die Gestalt des „Pharisäers" Hasbún, metaphorisch umschrieben als „langer schwarzer Arm" (El Siglo, 1. 4. 73), der von der Hauptstadt aus Raubmord begangen habe, bewußt kontrastiert mit der „besonnenen Weisheit des chilenischen Kardinals".

Diese Taktik, durch die versucht wird, Hasbún als Vertreter der Opposition von der offiziellen Kirche und der Gestalt des Kardinals, dessen gegenwärtiger politischer Rang erst wieder durch die Petition im Kontext der ENU deutlich geworden war, zu isolieren, ist kennzeichnend für die Haltung der Regierungspresse gegenüber der chilenischen Kirche. Allende, der sich bei den letzten Parlamentswahlen durchsetzte, da die Opposition nicht die angestrebte Zweidrittelmehrheit erhielt, jedoch weiterhin mit einer starken Opposition regieren muß, ist in hohem Grade auf die Unterstützung der Kirche angewiesen.

Die Hetzkampagne gegen den Canal 13 nahm dann auch mit ihrer Verlagerung vor die Gerichte ein schnelles Ende. Grund war ein nur schlecht aufgeklärter Vorfall. Die durch den chilenischen Fernsehrat genehmigten *Versuchssendungen* des Canal 13 in Concepción waren durch die von der staatlichen Kontrollbehörde für Elektrizitätswesen angeordneten Interferenzen in ihrer Ton- und Bildqualität erheblich verschlechtert worden. Plötzlich wurde gemeldet, daß der in einem Nachbarhaus der Fernsehstation eingerichtete Störsender verschwunden sei. In unmittelbarer Nähe wurde gleichzeitig eine Leiche entdeckt. Es handelte sich um *Jorge Tomás Henríquez*, einen Angestellten der Elektrizitätszentrale, der den Störsender bedient hatte. Daraufhin wurden die Verantwortlichen des Canals 13 in Concepción in Untersuchungshaft genommen und zusammen mit dem Fernsehdirektor Hasbún öffentlich des Raubmordes verdächtigt. Mittlerweile sind die Verhafteten jedoch durch die Justiz, die das Verbrechen bis jetzt noch nicht völlig aufklären konnte, freigelassen worden. Für die öffentliche Rehabilitierung des Fernsehdirektors setzten sich die chilenischen Bischöfe in einem Brief an Hasbún ein. In diesem wurde zwar dessen polemischer Ton kritisiert — Hasbún hatte die Journalisten der Linkspresse u. a. als „wandelnde Kloaken" bezeichnet — aber gleichzeitig an Neruda eine scharfe Antwort erteilt. Diesem Brief war eine Erklärung des Generalsekretärs der Bischofskonferenz, *Carlos Oviedo Cavada* vorausgegangen, in der vor der „in Chile deutlicher spürbaren Eskalation der Gewalt" gewarnt und die Verleumdung des Priesters Raul Hasbún bedauert wurde. Die Erklärung schließt mit der Aufforderung an alle Chilenen guten Willens, sich für „Gerechtigkeit und Achtung der menschlichen Person" einzusetzen, die in einer pluralistischen Gesellschaft unbedingt erforderlich seien.

Eine wohlüberlegte taktische Seite

Damit hat man den Höhepunkt einer harten, von der Kirche mit Vorsicht geführten Auseinandersetzung zunächst hinter sich gebracht. Endgültig bewältigt ist der Konflikt nicht. Dies wird sich spätestens zeigen, wenn die von den Bischöfen eingesetzte Kommission ihre Stellungnahme zum Projekt der Einheitsschule abgeben und die Regierung das entsprechende Gesetzgebungsverfahren in Gang bringen wird. Auch der Konflikt um Hasbún, der kein bloßer Kampf um Personen ist, sondern als Etappe in der Auseinandersetzung um die Freiheit der Medien zu verstehen ist, wurde nur vorläufig beigelegt. Beide Vorgänge zeigen überdies deutlich, daß die aus europäischen Perspektiven als Sympathiebekundung interpretierten relativ regierungsfreundlichen Auslassuchungen des Kardinals außer dem Respekt vor der verfassungsgemäß bestellten Regierung ihre wohlüberlegte taktische Seite haben.

Weichenstellung für die Hochschulpolitik

Zum Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 29. Mai 1973

Das Bundesverfassungsgericht hat sich am 29. Mai in seiner Entscheidung über das sogenannte niedersächsische Vorschaltgesetz erstmals mit Fragen der Hochschulgesetzgebung befaßt und dabei eine Reihe von Grundsätzen wieder in Erinnerung gerufen, von denen nun wohl jede künftige Hochschulpolitik auszugehen hat. Das Urteil fiel mit sechs gegen zwei. Das Votum der zwei überstimmten Richter wurde mitveröffentlicht. Es zeichnet sich, so kann man wohl ohne Verletzung des Objektivitätsprinzips feststellen, mehr durch ein emanzipatorisches Vokabular als durch juristische Stringenz aus. Für die rechtspolitische Argumentation ist schon das Argument kennzeichnend, die Professoren müßten das „formal" geringere Gewicht an Stimmen „durch das sachliche Gewicht ihrer Argumentation" ausgleichen. Im Unterschied zum Mehrheitsgutachten sehen seine Autoren die Gefährdung der Hochschule offenbar nur vom Staat und nicht auch von gesellschaftlichen Gruppen her. Dem Mehrheitsvotum werfen sie u. a. vor, es schreibe eine Übergangsphase fest, während das Gericht doch gerade in einer solchen Phase „zukunftsoffene Flexibilität" wahren müsse.

Das Gericht, das seiner Aufgabe entsprechend und entgegen den Vorwürfen des Minderheitsvotums nur zu Rechtsfragen und nicht zu Fragen der Zweckmäßigkeit Stellung nahm, hat zunächst bekräftigt, daß die verfassungsrechtliche Aussage des Artikels 5, Absatz 3 des Grundgesetzes („Kunst und Wissenchaft, Forschung und Lehre sind frei, die Freiheit zur Lehre entbindet nicht von der Treue zur Verfassung") nicht zur Begründung oder Ablehnung beliebiger hochschulpolitischer Forderungen herangezogen werden dürfe und vor allem zur Frage nach der zweckmäßigsten Organisationsform der Hochschulen wenig beitrage. In den vergangenen Jahren sei „nicht überall der Versuchung widerstanden worden, Art. 5 Abs. 3 GG mit hochschulpolitischen Forderungen der verschiedensten Art aufzuladen". Es komme also darauf an, „den verfassungsrechtlichen Gehalt des Art. 5 Abs. 3 genau zu definieren und den Gestaltungsraum des Gesetzgebers im Hochschulbereich möglichst eindeutig zu bestimmen".

Wissenschaftsfreiheit als individualrechtliche Garantie

Entgegen sowohl vermeintlich konservativen wie auch vermeintlich revolutionären Positionen, welche mit Hilfe des Schlagworts von der „institutionellen Garantie" den Begriff der *Autonomie* gleichermaßen überzogen und dem Grundgesetz eine Entscheidung für ein bestimmtes Modell der Hochschulorganisation unterschieben wollten, bestätigt also das Verfassungsgericht die *Gestaltungskompetenz des Staates*. Die zugleich vorgenommene Begrenzung dieser Zuständigkeit besteht daher auch nicht in der Bekräftigung irgendeines Wissenschaftsverständnisses, etwa der „humboldtschen Universitätsidee" oder des „emanzipatorischen Wissenschaftsbegriffs", sondern im individualrechtlichen Charakter der Grundrechtsgarantie. „Das in Art. 5 Abs. 3 GG enthaltene Freiheitsrecht", so argumentiert das Gericht, „schützt als Abwehrrecht die wissenschaftliche Betätigung gegen staatliche Eingriffe und steht jedem zu, der wissenschaftlich tätig ist oder tätig werden will". Freilich besteht die entscheidende Ausgestaltung, die das Gericht in seinem Urteil der Grundrechtsinterpretation gibt, eben darin, daß es bei dieser abwehrenden und ausgrenzenden Bestimmung nicht stehenbleibt. Die Wertentscheidung des Grundgesetzes beinhalte „nicht nur die Absage an staatliche Eingriffe", sondern schließe auch „das Einstehen des Staates, der sich als Kulturstaat versteht, für die Idee einer freien Wissenschaft und seine Mitwirkung an ihrer Verwirklichung ein". Der Staat sei demnach verpflichtet . . . sein Handeln positiv danach einzurichten, d. h. schützend und fördernd einer Aushöhlung dieser Freiheitsgarantie vorzubeugen.

Da *die verbürgte Wissenschaftsfreiheit als eine individualrechtliche Garantie* und nicht als der Anspruch einer Korporation oder einer Institution Geltung besitzt und der Staat nicht nur gehalten ist, seinerseits diese Freiheit zu respektieren, sondern sie auch gegen Bedrohungen durch andere, etwa durch Gruppen innerhalb der Universität selbst, aktiv zu schützen, so ergeben sich aus diesen beiden Voraussetzungen — und nur aus diesen beiden — schließlich doch einige verfassungsrechtliche Leitlinien für jedwede Hochschulgesetzgebung, die vor den politisch abzuwägenden Zweckmäßigkeitsüberlegungen Berücksichtigung verlangen. Hierher gehört vor allem, daß das Gericht, ausgehend von dem Faktum der *Gruppenuniversität*, sich gezwungen sieht, Maßstäbe für die Zuteilung von institutionalisierten Einflußpositionen anzugeben, welche der unterschiedlichen Art und Dauer der Teilhabe an Forschung und Lehre entsprechen. Gerade unter Hinweis auf das Gleichheitsgebot, das es verbiete, „Ungleiches gleich zu behandeln", leitet das Gericht eine herausgeho-

bene Stellung der Hochschullehrer ab. Als maßgebliche Kriterien nennt es dabei „Qualifikation, Funktion, Verantwortung und Betroffenheit".

Die Gruppe der Hochschullehrer müsse daher *in Fragen der Forschung und bei Berufungen* einen ausschlaggebenden Einfluß erhalten, der es ihnen ermögliche, sich gegen andere Gruppen durchzusetzen, während in Fragen der Lehre ihre Position zumindest gewährleisten müsse, daß sie „nicht überspielt werden" können. Den Hochschullehrern muß also im ersten Falle mindestens die einfache Mehrheit, im zweiten dagegen die Hälfte der Stimmen eingeräumt werden. Diese besondere Stellung wird noch zusätzlich gesichert durch das Gebot der homogenen Gruppenzusammensetzung, wenn das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes festlegt, daß als *Hochschullehrer* nur gelten dürfe, *wer „aufgrund der Habilitation oder eines sonstigen Qualifikationsbeweises mit der selbständigen Vertretung eines Faches in Forschung und Lehre" beauftragt ist.* Eine noch weiter gehende Differenzierung der Beteiligung, etwa „in Zulassungsfragen, bei dem Erlaß von Studienordnungen, im Prüfungswesen, im Habilitationsverfahren usw." erscheint dem Gericht als zwar nicht verfassungsrechtlich geboten, aber doch naheliegend. Dagegen nennt es als ein weiteres gegebenenfalls verfassungsrechtlich abzuleitendes Gebot, das nur in dem konkreten Fall des niedersächsischen Vorschaltgesetzes nicht zur Diskussion stand, das sogenannte „Pares"-Prinzip. Gemeint ist damit der Grundsatz, „daß *Prüfungsleistungen* nur von den Personen bewertet werden dürfen, die selbst mindestens die Qualifikation besitzen, die durch die Prüfung festgestellt werden soll".

Von interessierter Seite wurde nach der Verkündigung des Urteils der Versuch unternommen, dieses in eine Bestätigung *für* das Prinzip der Gruppenuniversität umzumünzen. Abgesehen von der gerne übersehenen Banalität, daß das Bundesverfassungsgericht nicht über das Zweckmäßige und politisch Vertretbare, sondern über das verfassungsrechtlich Zulässige zu entscheiden hatte, wird jedoch das System der Gruppenuniversität in dem Urteil so deutlich angezweifelt und so entscheidend in seiner Zulässigkeit eingeschränkt, daß die daraufhin allenfalls noch erlaubten Ersatzkonstruktionen nur noch entfernte Ähnlichkeit mit dem aufweisen, was deren Verfechter unter dem *Wesen der Gruppenuniversität* verstehen. So erklärt das Gericht, die mit diesem Modell verbundenen Intensionen seien „vertretbar". Ob allerdings „damit die zweckmäßigste Form der Hochschulorganisation gefunden" sei, habe „das Bundesverfassungsgericht nicht zu entscheiden". Es sei jedenfalls „nicht zu verkennen, daß sich aus der Konzeption der Gruppenuniversität gewisse Gefahren" ergeben könnten. Das Gericht nennt in diesem Sinne mögliche Beeinträchtigungen der Funktionsfähigkeit und der freien wissenschaftlichen Betätigung. Die Gruppenuniversität mache Interessengegensätze nicht nur deutlich, sondern könne sie „unter Umständen sogar verfestigen". Auf diese Weise würden „Gruppensolidarisierung und Fraktionsbildung mit einer oft mehr ideologischen als wissenschaftsorientierten Zielsetzung begünstigt". Eben deshalb müsse gegen die *spezifischen Gefahren* der Gruppenuniversität durch die vom Gericht eingeführten Mindestsicherungen verhindert werden, „daß wissenschaftlicher Sachverstand bei der Entscheidung von Fragen der Forschung und Lehre in den Beschlußorganen der Wissenschaftsverwaltung überspielt wird".

Konsequenzen für die Hochschulpolitik

Das Verfassungsgericht hat also nicht nur die *Gesetzgebungskompetenz der Parlamente* hervorgehoben und dem Umfang nach eindeutig abgegrenzt, sondern den Politikern auch endgültig das Alibi der totalen Hochschulautonomie genommen. Nachdem so die Justiz jenen Hochschulpolitikern, die sich selbst in den vergangenen Jahren in die Ecke manövriert haben, neuen Handlungsspielraum eröffnet hat, ist es nun an den Politikern, ihre zweite Chance zu nutzen. Dabei dürften diese gut beraten sein, wenn sie nicht den scheinbar bequemsten Ausweg wählen und das vom Verfassungsgericht als eben noch zulässig Bezeichnete durch Gesetz zum Verbindlichen erklären. Denn zum einen müßte eine Hochschulgesetzgebung, die, am Prinzip der Gruppenuniversität festhaltend, *hart am Rande der nun eindeutig definierten Legalität* operieren wollte, im Ergebnis zu einer äußerst komplizierten Organisation führen, so daß die Funktionsfähigkeit der Hochschulen noch stärker in Frage gestellt würde. Zum anderen aber wäre damit auch jene Möglichkeit zu einer völligen Neuorientierung vertan, die sich darin andeutet, daß das Urteil entgegen dem Vorwurf der beiden überstimmten Richter, eben dies nicht getan zu haben, *das Kriterium der Betroffenheit* einführt. Daß jedenfalls die in dem Urteil enthaltene Mehrheitsmeinung mit dem Kriterium der Betroffenheit das Stichwort für neue Denkanstöße gegeben hat, folgt wohl zwingend daraus, *daß nach der Karlsruher Entscheidung der Rückweg zur Ordinarienuniversität ebenso abgeschnitten ist, wie eine Gruppenuniversität, die im Sinne ihrer Befürworter diesen Namen verdiente, für die Zukunft ausgeschlossen wurde.* Wenn also in der Universität verschiedene gleich legitime Interessen aufeinanderstoßen, die nach politischem Ausgleich verlangen und andererseits dort auch besonders geschützte Rechte wahrgenommen werden, die nicht zur politischen Disposition stehen, so läge es doch nahe, jenen Bereich, in dem es um Sachkompetenz geht, von jenem (Hochschulplanung, Schwerpunktbildung in Forschung und Lehre, Hochschulverwaltung und Studienordnungen) zu trennen, für den das Prinzip demokratischer Legitimation gilt und für den damit der Grundsatz „ein Mann, eine Stimme" sinnvoll angewendet werden kann.

Nachdem aber dann nicht nur aus der oft übersehenen Logik der Demokratisierungsargumentation, sondern auch aus der allgemeinen Bedeutung von Forschung und Ausbildung kaum noch zu begründen wäre, weshalb der Gesamtgesellschaft eine geringere „Betroffenheit" zukommen sollte als den Hochschulangehörigen (deren größter Teil dies ohnehin nur vorübergehend ist), wäre aus diesem Umstand in Form völlig neuer Organisationsmodelle auch die Konsequenz zu ziehen. Sie könnte so aussehen, daß für jenen Bereich, den das Karlsruher Urteil als den Kern der grundgesetzlich geschützten Wissenschaftsfreiheit definiert, auch die Verantwortung der ausgewiesenen und beamtenrechtlich in Pflicht genommenen Wissenschaftler gilt. Für den großen Rest der in den Hochschulen zu entscheidenden Fragen, um den sich fast ausschließlich der hochschulpolitische Streit dreht, für diese nicht eigentlich wissenschaftlichen, sondern politischen Angelegenheiten, sollten daher auch anstelle des institutionalisierten Hochschulgruppenkampfes nicht ständische, sondern demokratische, also parlamentarische Entscheidungsgremien vorgesehen werden, die zu einer Repräsentation der Gesamtgesellschaft führen. So auch erhielte die Forderung nach Demokratisierung im Bereich der Hochschulen allererst ihren Sinn. *Michael Zöller*

Interview

Evangelische Thesen über Gewalt

Ein Gespräch mit Staatssekretär Roman Herzog

Wenige Monate nach der gemeinsamen evangelisch-katholischen Denkschrift zur „Sozialen Ordnung des Baubodenrechts" erschienen in der zweiten Maihälfte kurz vor dem Zusammentritt der EKD-Synode in Coburg und der Wahl des neuen Rates der EKD innerhalb weniger Tage drei von Gremien der EKD vorbereitete Denkschriften. Am 15. Mai die Denkschrift über den „Entwicklungsdienst der Kirche" (von der Kammer der EKD für kirchlichen Entwicklungsdienst) mit einem zustimmenden Nachwort des „Katholischen Arbeitskreises für Entwicklung und Frieden" (KAEF) und die Thesenreihe über „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft" (von der EKD-Kammer für öffentliche Verantwortung), und am 13. Mai die Denkschrift über „soziale Sicherung im Industriezeitalter" (von der EKD-Kammer für soziale Ordnung) (alle drei veröffentlicht als Broschüren im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn). Unter diesen Schriften verdient die Thesenreihe über Gewalt und Gewaltanwendung aus fünf Gründen besondere Aufmerksamkeit: 1. Das Thema Gewalt wird in den letzten Jahren in Industriestaaten und in Entwicklungsländern heftig diskutiert und ist eine noch „heftigere" politische Realität. 2. Die Frage gehört seit Jahrzehnten zu den zentralen Streitpunkten in der sozialethischen Diskussion in der evangelischen Kirche. 3. Seit dem Streit um das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen führte diese Frage zu scharfen Auseinandersetzungen innerhalb der Ökumene. 4. Spätestens seit „Populorum progressio" (1967) ist das Thema auch Gegenstand innerkatholischer Auseinandersetzung. 5. Hinsichtlich der „Wertung" des Problems spielen unterschiedliche sozialethische bzw. sozialtheologische Ausgangspunkte zwischen evangelischen und katholischen Positionen eine nicht unerhebliche Rolle. Wir sprachen darüber mit dem Vorsitzenden der Kammer für öffentliche Verantwortung, dem früheren Professor für Staatsrecht und politische Wissenschaft an der Hochschule für Verwaltungswissenschaft in Speyer und jetzigen Bevollmächtigten des Landes Rheinland-Pfalz in Bonn, Staatssekretär Prof. Roman Herzog.

HK: Herr Staatssekretär Herzog, die Evangelische Kirche in Deutschland hat ihren Christen und der deutschen Öffentlichkeit insgesamt in den letzten Wochen gleich ein ganzes Bündel Denkschriften zugemutet. Aus diesem Bündel ragen die 12 Thesen über „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft" nicht durch Umfang, wohl aber durch Aktualität heraus. Sie zeichnen als Vorsitzender der zuständigen Kammer für die Thesen verantwortlich. Worin sehen Sie deren Sitz im Leben, bzw. was war der akute Anlaß?

Herzog: Der akute Anlaß dieser Thesenreihe war die Diskussion über revolutionäre Bewegungen und revolutionäre Gewaltanwendung, die sich in der deutschen Öffentlichkeit und insbesondere in der evangelischen Christenheit im Anschluß an das sog. Antirassismus-

programm des Ökumenischen Rates entwickelt hat. Die Frage der Gewaltanwendung in der politischen Auseinandersetzung ist aber ein altes Problem aller Kirchen, insbesondere der evangelischen Kirche. Sie hat sich besonders im Zusammenhang mit dem 20. Juli gestellt, sie wurde später von Bischof Dibelius in seiner berühmten Obrigkeitsschrift wieder aufgeworfen, aber wir glaubten bemerken zu müssen, daß sie in der evangelischen Christenheit bisher dennoch nicht ausdiskutiert ist. Sonst hätte sie im Zusammenhang mit dem Antirassismusprogramm des ÖRK, das ja zunächst eine ganz andere Stoßrichtung hatte und bei dem die Gewaltfrage sogar eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle spielte, in den evangelischen Kirchen in Deutschland nicht so heftige Diskussionen auslösen können.

„Ein differenzierendes und klärendes Wort"

HK: Obwohl der Zusammenhang mit dem Antirassismusprogramm offenkundig ist, hat der außenstehende Beobachter gewisse Schwierigkeiten, das Resultat einzuordnen. Hat die Schrift sozusagen nur die Funktion einer nachträglichen Bewältigung der Diskussionen um das Antirassismusprogramm, oder zielt sie wirklich auf eine grundsätzliche und umfassende Klärung des Gewaltproblems?

Herzog: Das Letztere möchte ich verneinen; das zeigt schon der Inhalt der Thesen. Wir haben in der deutschen Diskussion über das Antirassismusprogramm festgestellt, daß die Meinungen, die da vertreten worden sind, völlig kontrovers waren. Auf der einen Seite waren die Kräfte, die glaubten sagen zu müssen, dem Christen sei es *überhaupt* verwehrt, in irgendeiner politischen Situation zur Gewalt zu greifen. Auf der anderen Seite gab es Stimmen, die dieses grundsätzliche Gewaltverbot nun ebenso grundsätzlich in Frage stellten. Und selbst vermittelnde Stimmen waren zu einem erheblichen Teil sehr unsicher. In dieser Situation schien es der Kammer für öffentliche Verantwortung und auch dem Rat der EKD, der die Thesen zur Veröffentlichung freigegeben hat, zweckmäßig, ein differenzierendes, vielleicht auch klärendes, zumindest aber die Diskussion neu entzündendes und anstachelndes Wort zu sprechen.

HK: Das Antirassismusprogramm hat seinen Ort in der Dritten Welt bzw. im Verhältnis der westlichen Kirchen zu den Befreiungsbewegungen unterdrückter Völker oder benachteiligter Minderheiten in der Dritten Welt. Hätte es nicht nahegelegen, die Thesen auf Gewalt und Gewaltanwendung in der Dritten Welt zu beschränken?

Herzog: Das Antirassismusprogramm war, wie ich schon sagte, der *Anlaß,* um sich der Gewaltfrage erneut zu nähern, nicht das *Thema.* Zudem war von Anfang an bekannt, daß die Kammer für kirchlichen Entwicklungsdienst, unsere Schwesterkammer, sich mit Fragen des Verhältnisses zwischen den Industrienationen und den Entwicklungsvölkern befaßte und ebenfalls an einer Denkschrift arbeitete, und es bestanden natürlich auch Kontakte zwischen diesen beiden Kammern. Tatsächlich war es ja auch so, daß die Denkschrift „Der Entwicklungsdienst der Kirche" von der Kammer für kirchlichen Entwicklungsdienst am gleichen Tage wie unsere Gewaltthesen der Öffentlichkeit übergeben worden sind.

HK: Im Gegensatz zu unserer Kirche ist man von der evangelischen gewohnt, daß es ihr bei der Behandlung ethischer Fragen besser gelingt, Erfahrungstatbestände einzubringen. Den Thesen scheint aber eine Beschreibung und Beurteilung spezifisch moderner Gewaltphänomene zu fehlen . . .

Herzog: Ich weiß nicht, ob der Vorwurf, den Sie hier erheben, ganz richtig ist. Vor Augen waren uns bei der Formulierung der Thesen ständig alle Formen von menschlicher Gewaltausübung. Das zeigt schon die zitierte erste These, in der wir ja klargemacht haben, daß wir die unterschiedlichen politischen Verhältnisse in Betracht ziehen. Dasselbe gilt für jene Thesen, in denen davon die Rede ist, daß in Staaten mit einer hochentwickelten Infrastruktur Gewaltausübung noch viel verheerender ist als anderswo, und ich könnte Ihnen 10 oder 15 Beispiele nacheinander aufführen, an denen klar würde, daß diese Tatsachen stets mitbedacht wurden. Wir konnten uns aber aus praktischen Gründen keine umfassenderen Analysen leisten, weil sie die Wirkung der Thesen in den Gemeinden sicher mehr gehindert als gefördert hätten.

„Was dem Individuum erlaubt ist, kann dem Kollektiv nicht verboten sein"

HK: Zentral für die Thesen ist der Begriff der Notwehr, Notwehr vor allem gegenüber staatlicher oder vom Staat verkörperter Gewalt. Ist aber das Hauptproblem in unseren Breitengraden, auf die die Thesen doch letzten Endes zielen, die staatliche Gewalt, oder ist es nicht ebensosehr das Entstehen akuter Formen von Gewalttätigkeit in der Gesellschaft? Aber vielleicht ist das mehr eine Frage der Prioritäten . . .

Herzog: Das ist in der Tat eine Frage der Prioritäten, da bin ich mit Ihnen ganz einer Meinung. Wir hatten den Stand der Diskussion über Gewaltfragen in der evangelischen Kirche, in den Gemeinden vor Augen und haben es zunächst für erforderlich gehalten, die Grundbegriffe „durchzudeklinieren". Wir haben in der evangelischen Kirche ja kein ausgebautes Naturrechtssystem und können es von unseren Grundentscheidungen her auch nicht haben. Damit hängt nun natürlich zusammen, daß an bestimm-

ten Punkten Diskussionsrückstände bestehen, die die katholische Kirche in dieser Form vielleicht nicht hat. Was die Notwehr anbelangt, so ist dieses Thema an sich schon umstritten. Darauf ist in These 3 hingewiesen worden. Es ist schon zweifelhaft, ob die Notwehr auch zugunsten der eigenen Person oder nur zugunsten Dritter ethisch vertretbar ist. Die Thesenreihe hat hier aufgezeigt, was in der evangelischen Ethik kontrovers ist. Sie hat sich aber dann auf den Standpunkt gestellt, daß für uns Notwehr auch zugunsten der eigenen Person durchaus vertretbar erscheint. Im übrigen hat der Hinweis auf die Notwehr vorwiegend ein „pädagogisches" Ziel. Wir wollten unsere Gemeinden darauf hinweisen, daß sozialethisch nicht einfach undifferenziert abgelehnt werden kann, was individualethisch weitgehend akzeptiert wird.

HK: Der Argumentationseinstieg der Thesen ist — Sie machten das eben deutlich — individualethisch, d. h., sie schließen von der individualethischen Legitimation von Notwehr auf das Recht kollektiven Widerstandes. Ist dieser Weg gangbar, oder sind die gesellschaftlichen Zustände nicht doch von einem solchen Eigengewicht, daß man mit individualethischen Analogien ihnen nicht beikommt?

Herzog: Das ist eine Frage, die weder im evangelischen Bereich im allgemeinen noch in der Kammer für öffentliche Verantwortung völlig ausdiskutiert ist. *Meine* Sicht ist die, daß jedes Kollektiv aus einzelnen Menschen besteht. Und ich sehe nicht, wie es Handlungen geben könnte, die dem einzelnen erlaubt, dem Kollektiv aber verboten wären oder umgekehrt. Es gibt da einen strikten Zusammenhang. Gesichtspunkte, die zusätzlich und möglicherweise einschränkend, erweiternd, korrigierend berücksichtigt werden müssen, treten freilich insofern auf, als Gewaltausübung gegenüber einem ganzen Volk oder gegenüber einem ganzen Volksteil praktisch und auch psychologisch zu ganz anderen Folgen führt als eine bewaffnete Auseinandersetzung zwischen zwei einzelnen Personen. Beispielsweise kann ein gewaltsamer Umsturz in einer hochorganisierten Gesellschaft mit sehr teurer Infrastruktur, die wiederum lebensentscheidend für viele einzelne ist, besonders schlimme Folgen erzeugen und von daher auch eine eigene ethische Qualität bekommen.

HK: Die Schrift greift an zentraler Stelle (These 4) den hauptsächlich in Lateinamerika in den letzten Jahren aufgekommenen Begriff der institutionellen bzw. strukturellen Gewalt auf. Was verstehen Sie konkret darunter?

Herzog: Wenn ich wieder von der individualethischen Seite ausgehe, dann gibt es Situationen, in denen die Notwehrlehre dem einzelnen die Anwendung von Gewalt erlaubt oder sie zumindest vertretbar macht, wenn er selber physisch angegriffen wird. Solche Situationen gibt es natürlich auch im Verhältnis zwischen Völkern — denken Sie an den Krieg — oder im Verhältnis zwischen Volksgruppen, zwischen Herrschenden und Unterdrückten, zwischen Klassen. Es gibt aber aus dem Zwangscharakter einer Gesellschaft heraus auch Unterdrückungsmaßnahmen, die genauso lebens- und existenzbedrohend für den einzelnen oder für ganze Gruppen sind, wie wenn jemand an die Wand gestellt würde. Dann sprechen wir — das ist der Sinn der These 4 — von institutionalisierter oder struktureller Gewalt. Gemeint sind also Situationen, in denen die Existenzbedingungen nicht unmittelbar durch physische Gewalt, sondern durch den „Geist des ganzen Systems" in Frage gestellt werden. Die These 4 sagt dementsprechend, daß es sich bei der strukturellen oder institutionalisierten Gewalt um ein System handelt, das die Bürger in einem Zustand der Ungerechtigkeit, Unfreiheit und wirtschaftlichen Ausbeutung erhält. Im übrigen glaube ich, ist auch hier die Grenze zur physischen Gewalt nicht sehr weit. Solche Systeme erhalten sich auf die Dauer ja doch nur durch die Macht der Bajonette, und damit sind sie wieder bei der physischen Gewalt angelangt.

„Was immer ich tue, ich brauche Vergebung"

HK: Im Gegensatz zu „Populorum Progressio" vermeiden die Thesen das Wort Revolution fast ganz. Aber gleich wie die päpstliche Entwicklungsenzyklika sehen sie im gewaltsamen Aufstand gegen ein gewalttätiges Regime die ultima ratio, der man allerdings nicht ohne Schuldverstrickung folgen kann. Man glaubt Ihnen so gerne, daß, wie es in der Einleitung heißt, die Thesen „nach vollzogener Ablehnung der Lehre vom gerechten Krieg nicht als Legitimation einer Lehre von der gerechten Revolution verstanden werden" können. Aber ist eine solche Entlassung in die ethische Ausweglosigkeit politisch hilfreich?

Herzog: Das weiß ich nicht. Aber vielleicht lassen Sie mich die zwei Fragen, die in Ihrer Fragestellung enthalten sind, nacheinander beantworten. Sie haben erstens mit Recht festgestellt, daß das Wort Revolution in den Thesen kaum vorkommt. Sie werden mit gewissen Einschränkungen, auf die Sie schon hingewiesen haben, eine ganze Reihe von anderen Ausdrücken in dieser Thesenreihe kaum finden. Herrschaft, Macht, selbst Unterdrükkung kommt nur in ganz bestimmten, fast emotionalen Zusammenhängen vor. Das beruht auf sehr langwierigen und sehr schwierigen Diskussionen in der Kammer. Wir haben in der Einleitung zu unserer Thesenreihe darauf hingewiesen, daß jeder von diesen Begriffen sowohl in der Ethik als auch in den verwandten Wissenschaften, in der Politikwissenschaft und in allen anderen Sozialwissenschaften so uneinheitlich gebraucht wird, daß ihre Verwendung nur zusätzliche Interpretationsschwierigkeiten und die Gefahr zusätzlicher Mißverständnisse provozieren müßte. Aber ich gebe gerne zu, daß jeder von diesen

Begriffen an der einen oder anderen Stelle aus Gründen der Unzulänglichkeit unserer Sprache wieder auftritt. — Nun zum zweiten Punkt: Es geht tatsächlich — das wird in der These 11 ausdrücklich gesagt — nicht darum, Gewaltausübung zu rechtfertigen. Keine unserer Thesen kann so verstanden werden, als ob gesagt würde: wenn die und die Situation gegeben ist, dann hast du völlig recht, wenn du zur Panzerfaust greifst. Sondern es wird deutlich gesagt, daß zunächst die gewaltfreie Gegenwehr ethisch vorzuziehen ist. Auch auf den ethischen Wert des Leidens wird ausdrücklich Bezug genommen. Wir Evangelische können, weil wir keine Naturrechtslehre vertreten, nie sagen: in der und der Situation bist du völlig im Recht. Das Bild, das der Kammer immer wieder vor Augen stand, war vielmehr folgendes: auch der Christ kann sich in der Welt, in der wir leben, nicht immer für den völlig einwandfreien, für den ethisch höchstwertigen Weg entscheiden. Er steht häufig nicht vor der Entscheidung zwischen einer legitimen und einer illegitimen Verhaltensweise, sondern zwischen einer Verhaltensweise, die ihn in Schuld verstrickt, und einer anderen Verhaltensweise, die ihn ebenfalls in Schuld verstrickt.

HK: „Rechtfertigung" im Sinne ethisch gesicherter Legitimation hätten auch wir nicht im Sinne, und ganz sicher sind wir uns einig, daß es so oder so den „ethisch höchstwertigen Weg" nicht geben kann. Aber aus katholischer Ecke würde man nicht von Sünden- und Schuldverstrikkung reden, sondern es bliebe bei der Wahl des geringeren Übels . . .

Herzog: Davon ist in der Thesenreihe natürlich auch die Rede. Aber das alles steht unter der großen Überschrift: „Was immer ich tue, ich brauche immer dafür die Vergebung."

HK: Also gilt auch da das „simul iustus ac peccator" . . .

Herzog: So ist es.

„Das alte Stichwort Tyrannenmord"

HK: Die Schrift plädiert nachdrücklich für gewaltlose Formen des Widerstandes, beurteilt aber die Erfolgschancen solcher gewaltloser Formen des Widerstandes eher skeptisch. Worauf gründet diese Skepsis?

Herzog: Das ist einer der vielen Punkte, an dem deutlich wird, daß uns die Empirie, die Sie in diesen Thesen so selten finden, ständig vor Augen war. Wir haben uns die Beispiele gewaltfreier politischer Aktionen, die die Geschichte ja in nicht allzu großer Zahl bereithält, sehr genau angesehen und dabei gemerkt, daß dort, wo diese gewaltfreien Formen von Widerstand sich durchsetzen konnten, ganz bestimmte *Bedingungen* gegeben waren, die in der bisherigen Diskussion nicht so deutlich gesehen worden sind, ohne die aber wahrscheinlich eben doch kein Erfolg eingetreten wäre. Wenn wir etwa an Gandhi denken — das Beispiel und der Name sind in einer unserer Thesen ausdrücklich genannt —, der sich mit seiner gewaltfreien Bewegung durchgesetzt hat, dann muß doch auch gesehen werden, daß Gandhi sich vorwiegend deswegen durchsetzen konnte, weil er es mit einem Gegner zu tun hatte, der selbst von gewissen ethischen Prinzipien ausging. Er hatte es mit einem Gegner zu tun, dessen ethische Prinzipien auch in der häuslichen Demokratie der Engländer — wenn ich das einmal so nennen darf — verankert waren. Er konnte auf die Dauer damit rechnen, daß die englische Regierung von der Meinung ihres rechtsstaatlich und demokratisch denkenden Volkes abhängig war. Das ist eine ganz bestimmte Bedingung, die anderswo nicht gegeben zu sein braucht. Von daher die Überzeugung, daß das Beispiel Gandhi nicht für jede Situation paßt.

HK: Auf Gandhi beruft man sich immer etwas exklusiv. Gibt es nicht auch andere Beispiele, gar solche mit mehr geschichtlicher Plausibilität?

Herzog: Ganz gewiß, und wir hatten sie auch durchaus vor Augen. Man könnte etwa den Weg des frühen Christentums in seiner Auseinandersetzung mit dem römischen Staat heranziehen. Aber auch da war eine andere gesellschaftliche Situation und auch eine andere Verfassungssituation gegeben. Das römische Reich war ein Staat, der nicht so stringent durchgreifen konnte wie mancher heute, aus den Gegebenheiten des Informations-, des Verkehrssystems u. dgl. Auch hier gilt: Es war eine besondere Lage gegeben, von der nicht angenommen werden kann, daß sie sich heute wiederholt.

HK: Aber ist nicht gerade das frühe Christentum ein Beispiel für eine langfristigeWirkung von gewaltlosem Verhalten in einem Staatswesen, das sich jedenfalls gegenüber den Christen totalitär verhielt?

Herzog: Das gebe ich zu. Und trotzdem war Rom ein Staat, der aus Gründen, die ich hier nicht untersuchen möchte, nicht imstande war, die Christen ganz auszurotten. Ich kann mir aber, gerade für die Gegenwart, durchaus politische Systeme vorstellen, die mit dem Christentum sehr schnell „fertig würden".

HK: Das mag sein. Es stellt sich aber ein anderes Problem, das Sie unter dem Stichwort „Infrastruktur" bereits erwähnt haben. Führt ein gewaltsamer Umsturz, wenn wir von Staaten mit sehr komplizierten Administrationen ausgehen, mit einem eng verflochtenen gesellschaftlichen Apparat, nicht zu einem Ausmaß von Störungen und Zerstörungen, das nur noch ganz selten oder gar nicht zu verantworten ist?

Herzog: Wir betrachten den gewaltsamen Widerstand wirklich als die absolute ultima ratio und wir haben eine ganze Reihe von Bedingungen formuliert, die unserer Auffassung nach dafür erfüllt sein müßten. Doch glaube ich, daß Sie hier die Dinge zu undifferenziert sehen. Der 20. Juli etwa hätte die gesellschaftlichen Strukturen, insbesondere auch die Infrastruktur, deren lebenserhaltende Funktionen nicht bestritten werden kann, durchaus unangetastet gelassen. Gewaltanwendung muß ja kein Massenaufstand sein; ich erinnere nur an das alte Stichwort „Tyrannenmord". Da muß eben sehr sorgfältig differenziert werden.

„Eine Aporie unseres sozialethischen Denkens"

HK: Als Kriterium für das Bestehen eines Gewaltstaates nennen die Thesen die Verletzung der *Grundrechte.* Aber sie sehen keine Möglichkeit, die Grundrechte material exakt zu umschreiben. Trägt dieses Fundament, wenn Sie selbst einräumen, daß heute die „hergebrachten Freiheits- und Gleichheitsrechte zu Gunsten der gesamten Gesellschaft wesentliche Einschränkungen erfahren müssen" (These 7)?

Herzog: Hier müssen wieder zwei Antworten gegeben werden. Zunächst zur Frage der Menschenrechte. Wir mußten uns natürlich die Frage stellen, wo eigentlich der *Maßstab* zu finden sei, nach dem beurteilt werden kann, ob der Angriff, den ein Staat oder eine gesellschaftliche Gruppe oder ein wirtschaftliches System auf den einzelnen unternimmt, so stark ist, daß der gewaltsame Widerstand überlegt werden muß. Da die Rechtsidee als solche, auf die man in solchen Fällen gern rekurriert, eine sehr unklare und wenig konkrete Vorstellung ist, haben wir gemeint, hier — etwas konkreter — den Grundakkord „Menschenrecht" anschlagen zu sollen. Wir haben dann aber gesehen, daß man hier sehr bald auf eine *Aporie* unseres sozialethischen Denkens stößt, die man in der gegenwärtigen Situation nur mit einer Art Arbeitshypothese überwinden kann. Das zweite ist, daß die Menschenrechte in der politischen Theorie ebensowenig wie in der Sozialethik unumstritten sind. Es hätte überhaupt nichts genutzt, die liberalen Kataloge einfach zu wiederholen, weil wir genau wissen, daß in unserer Zeit soziale Ergänzungen, und zwar von erheblichem Grade, notwendig sind, um überhaupt einen glaubwürdigen Katalog von Menschenrechten formulieren zu können. Und natürlich haben wir als Leute, die in der gesellschaftlichen Praxis stehen, auch gewußt, daß es nicht nur über den *Inhalt* der Grundrechte unterschiedliche Meinungen gibt, sondern daß Grundrechte auch ständig eingeschränkt und korrigiert werden müssen.

HK: In den Thesen wird festgestellt, daß gerade Rechtsprinzipien wie Gleichheit und Eigentum in ihrem Grundrechtscharakter umstritten sind. Man hat den Eindruck, damit sei dicht nebeneinander recht Gegensätzliches gemeint. Das Eigentumsrecht wird ja gerade mit dem Hinweis auf das Gleichheitsprinzip in Frage gestellt . . .

Herzog: Zunächst müssen Sie sehen, daß an dieser Stelle (These 7) nur die gegenwärtig umstrittensten und am wenigsten gesicherten Beispiele für Menschenrechte herausgegriffen sind. Es soll unseren Gemeinden gezeigt werden, daß hier sich gegenwärtig die eigentliche politische Diskussion abspielt. Im übrigen ist der Unterschied so groß nicht, wenn Sie die Ungleichheiten der Vermögensteilung — vor allem auch in der sog. Dritten Welt — in Betracht ziehen. Man kann Freiheit — und Eigentum ist ja ein Bestandteil der Freiheitsidee — und Gleichheit eben nicht beziehungslos nebeneinandersetzen. Freiheit ist immer um so mehr gegeben, je gleicher die Freiheit ausgeübt werden kann. Das muß man in die Betrachtung miteinbeziehen. Es ist uns nicht darum gegangen, bestechende Thesen zu vertreten, sondern darum, das Bewußtsein in unseren Gemeinden für die Unausdiskutiertheit der Menschenrechtsidee zu schaffen.

HK: Bei der Begründung des Widerstandsrechts aus den Grundrechten beruft man sich auf die „überpositive" Rechtsidee. Ihre entschiedene Absage an eine naturrechtliche Grundsatzdiskussion verbietet es uns, hier naturrechtliches Gedankengut zu vermuten. Doch fällt dem katholischen Leser auf, daß sozialtheologische Elemente stark zurücktreten. Auf Römer 13 wird nur indirekt — durch Verweis auf Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" Bezug genommen. Ist hier doch so etwas wie eine Option für eine natürliche Ethik im Gange?

Herzog: Ich glaube, Sie sehen das etwas zu „dogmatisch". Wir haben von der überpositiven Rechtsidee an einer einzigen Stelle gesprochen. Es heißt dort, daß die Spannungslage zwischen der Rechtsidee und der staatlichen Herrschaft über das Recht — denn unser Recht wird ja vom staatlichen Gesetzgeber gesetzt — dadurch zu lösen ist, daß diese staatliche Herrschaft über das Recht ihre Grenze an der „überpositiven Rechtsidee" findet. Gemeint ist damit: Bei uns, in unserem politischen System, wird das Recht normalerweise vom Staat gesetzt. Die Frage, ob und wann ich mich gegenüber dem Staat zur Wehr setzen kann, ist deswegen fast naturgemäß eine Frage, die von *außerhalb* dieser staatlichen Rechtsordnung beantwortet werden muß. Ob Sie *überpositive* Rechtsidee sagen oder, was mir persönlich besser gefallen würde, von einer *transpositiven* Rechtsidee sprechen, ist von untergeordneter Bedeutung. Wir haben deswegen „überpositiv" gesagt, weil es sich hier um einen Begriff handelt, der einigermaßen in der Diskussion ist. Fest steht jedenfalls, daß jede individualethische und jede sozialethische Bemühung, die zur Beurteilung des geltenden Rechts und der Ausübung von Rechten notwendig ist, nicht unmittelbar von derselben Qualität sein kann wie die Rechtsordnung.

„Die Ambivalenz der Freiheitsrechte nicht wegzudiskutieren"

HK: Zu den Grundrechten zählen Sie nicht nur die Persönlichkeitsrechte, sondern grundlegend auch Sozialrechte, etwa das Prinzip sozialer Gerechtigkeit. Sie leiten dies davon ab, daß der moderne Staat, was ja unbestritten ist, nicht nur Rechts-, sondern Sozialstaat sein muß. Aber bietet nicht gerade diese „soziale" Ausdehnung der Grundrechte besondere Schwierigkeiten? Begibt man sich hier möglicherweise nicht auf den Holzweg allzu billiger ideologischer Interpretationen, denn gerade, was ein unverzichtbares soziales Recht ist, darüber streiten sich Parteien und streiten sich gerade stark ideologiegesättigte politische, da und dort auch kirchliche Gruppen?

Herzog: Das ist einer der Punkte, deren Bedenken und deren Diskussion in unseren Gemeinden ganz besonders wichtig ist. Unser Rechtsstaat ist eine großartige Errungenschaft der letzten Generationen. Und trotzdem kann man ihn auch in seinem wichtigsten Bestandteil, den Menschenrechten, nicht absolut setzen. Wir wissen, daß die Menschenrechte sehr viel Freiheit des einzelnen und, wie man heute sagt, Humanisierung des Lebens bewirkt haben. In einer Gesellschaft, in der vielfache Ungleichheit herrscht, geben sie dem wirtschaftlich oder sonst Mächtigen aber auch mehr Freiheit als dem „Unterprivilegierten". Diese Ambivalenz der Freiheitsrechte, die im übrigen von den liberalen Dogmatikern schon seit dem 18. Jahrhundert deutlich gesehen worden ist, ist nicht wegzudiskutieren. Und für eine komplizierte Massengesellschaft mit hohem Industrialisierungsgrad liegt hier wirklich eine *Spannungslage,* der man sich stellen muß. Ich gebe zu, daß Begriffe wie Sozialstaat, soziale Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit oder, wenn Sie so wollen, Gleichheit in Freiheit höchst unsicher sind, daß sich bei der Auslegung und vor allem bei der Konkretisierung in der praktischen Politik erhebliche Meinungsverschiedenheiten herausstellen können und sich ja auch ständig herausstellen. Und trotzdem haben wir gemeint, unseren Gemeinden sagen zu sollen, daß es sich hier eben um eine zentrale Problematik handelt, auch wenn sie noch nicht ausdiskutiert ist. Die These 7 endet nicht von ungefähr mit dem Satz: „Es ist eine wichtige Aufgabe der Christenheit, die Klärung dieser Fragen voranzutreiben und dann bei ihrer Klärung in der Öffentlichkeit mitzuwirken."

HK: Spannungslagen in hochindustrialisierten Gesellschaften können sich aber auch so ausdrücken, daß gesellschaftliche Gruppen schon die mehr oder weniger beschränkte Verweigerung von Mitbestimmungsrechten, ob es nun die paritätische Mitbestimmung in den Unternehmen oder das Mitbestimmungsrecht an den Universitäten ist, oder schon das Eigentum an Produktionsmitteln als Unterdrückung ansehen, die zu einer notfalls gewaltsamen Überwindung des „Systems" legitimiert. Setzen Sie sich mit der Akzentverschiebung auf die Sozialrechte gerade wegen dieser Spannungslage nicht beträchtlichen politischen Mißverständnissen aus?

Herzog: Mißverständnissen werden wir uns mit dieser Thesenreihe natürlich aussetzen. Aber das muß mit Mut und vor allem unbefangen durchgestanden werden. Wer aber die Thesen genau liest, wird Konkretisierungen der von Ihnen genannten Art nicht herauslesen können. Überdies wird an zwei Stellen mit aller Unmißverständlichkeit gesagt, daß Gewaltausübung nur in solchen politischen Systemen überhaupt erwogen werden kann, in denen die Erreichung eines als gerecht angesehenen Zieles nicht durch freie Meinungsäußerung und schließlich durch demokratische Abstimmung zu erwarten ist ... Es bleibt in den Thesen selbst offen, ob Mitbestimmung wirklich eine Frage der sozialen Grundrechte ist. Wir sind der Meinung, daß darüber ernsthaft nachgedacht werden muß. Aber es ist ganz klar, daß in einer Gesellschaft wie der unsrigen, wo Fortschritt immer noch vom Gesetzgeber und der Regierung erwartet werden kann, von legitimer Gewaltanwendung, von gewaltsamen Aufständen, von Revolutionen nicht die Rede sein kann. Dies ist in den Thesen so deutlich gesagt, daß eine Mißdeutung nicht befürchtet werden sollte.

„Ein echtes Gewaltmonopol des Staates nie gegeben"

HK: Die Thesen sprechen sich für eine Eingrenzung resp. Korrektur des staatlichen Gewaltmonopols aus. Meinen Sie damit nur die Absage an eine unbegrenzte Legitimierung staatlicher Gewalt oder meinen Sie — vergröbert gesagt — eine Teilung des Monopols mit „relevanten gesellschaftlichen Kräften", oder wie soll die Eingrenzung konkret und praktisch aussehen?

Herzog: Die Thesen sagen zunächst einmal, daß es ein echtes Gewaltmonopol des Staates entgegen allen Äußerungen in der politischen Theorie bisher nicht gegeben hat. Ein hundertprozentiges Gewaltmonopol würde bedeuten, daß niemand, der nicht staatliches Organ ist, irgendeine Form von Gewalt ausüben dürfte. Wir haben aber in unseren Rechtsordnungen seit eh und je Notwehr, Nothilfe, Selbsthilferechte, wir haben die Möglichkeit, daß z. B. Privatleute einen flüchtigen Verbrecher festnehmen, wir haben das Züchtigungsrecht der Eltern ...

HK: ... Aber haben die Thesen nicht in erster Linie, wenn nicht ausschließlich das politische Gewaltmonopol im Blick ...

Herzog: Die Thesen wollen insoweit nur bekräftigen, daß es ein hundertprozentiges Gewaltmonopol, wie es in der politischen Theorie und in der öffentlichen Auseinander-

setzung gelegentlich postuliert wird, nie gegeben hat. Man kann nicht auf der einen Seite Notwehr und Nothilfe sagen und auf der anderen Seite ein vollständiges Gewaltmonopol des Staates vorstellen. Man kann das eine oder das andere, beides zusammen läßt sich nicht vereinbaren. Aber aus dem, was ich hier sage, ergibt sich schon, daß diese Frage nicht die entscheidende ist. Entscheidend ist vielmehr, daß in der These 5, die sich mit dem Gewaltmonopol des Staates befaßt, dem Staat mit den genannten Einschränkungen ein *weitgehendes* Gewaltmonopol zuerkannt wird, allerdings unter der Voraussetzung, daß er seiner Aufgabe, das Leben der Menschen, ihre freie Existenz, ihre Fortentwicklung, ihre Persönlichkeitsentfaltung und vieles andere zu sichern, gerecht wird. Daraus ergibt sich, daß der Staat für sich keine höhere ethische Qualität beanspruchen kann, sondern daß er, wo er sein Gewaltmonopol in Anspruch nimmt, sich nach seinen Leistungen für die Bedürfnisse der Menschen befragen lassen muß . . .

HK: Der endgültige Abschied also vom Obrigkeitsstaat . . .

Herzog: Ob es ein endgültiger Abschied ist, weiß ich nicht. Aber selbstverständlich ist von der Kammer dies gemeint . . .

HK: Herr Professor Herzog, die Thesen nehmen zwar die institutionalisierte Gewalt, vor allem solche, die durch die Vorherrschaft von Wirtschaftsinteressen bedingt ist, ins Visier, sie erwähnen aber kaum die Gesellschafts- bzw. Staatsmuster von Volksdemokratien. Woher kommt so viel Vorsicht?

Herzog: Es handelt sich um keine Vorsicht, sondern um eine lediglich scheinbare Konsequenz aus dem Anlaß, von dem die Thesenreihe ausgegangen ist. Wenn ich Ihnen aus These 3 folgenden Satz vorlese, dann wird deutlich, daß wir auch autoritäre Regime, Militärdiktaturen, Volksdemokratien gemeint haben. Es heißt dort: „Menschen können auch schon durch Gewaltandrohung, durch die Bereitstellung von stehenden Heeren, von Polizeikräften und vor allem von politischer Polizei, aber auch durch die Anwendung und Androhung wirtschaftlicher Machtmittel, durch den Entzug von Informations- und Bildungsmöglichkeiten, durch Erzeugung einer Atmosphäre von Unfreiheit, Unsicherheit und Rechtlosigkeit, mit einem Wort, durch die Struktur des gesellschaftlichen Systems im ganzen unterdrückt werden."

HK: Zugegeben daß dies deutlich ist, aber Volksdemokratien weisen hier eine besondere Qualität auf nicht zuletzt durch militärisch und auch weltanschaulich erzwungene „Stabilität" des Systems . . .

Herzog: Wir haben *kein* Gesellschaftssystem beim Namen genannt. Wir reden von wirtschaftlichen und politischen Unterdrückungen und meinen selbstverständlich die Volksdemokratien mit. Das muß absolut klar sein.

„Sehr unterschiedliche Denkweisen"

HK: Eine letzte Frage, Herr Staatssekretär. Halten Sie es für sinnvoll und für möglich, daß kirchliche Gremien, evangelische und katholische, solche Fragen, die für das Zusammenleben in einer demokratischen Gesellschaft und auch für unser Verhalten gegenüber den Entwicklungsländern *grundlegend* sind, gemeinsam diskutieren und künftig auch gemeinsam sprechen?

Herzog: Was das gemeinsame Diskutieren anbelangt, so ist durch diese Thesen nichts verbaut. Nicht nur mir, sondern auch der „offiziellen" evangelischen Kirche läge daran, diese Thesen und ihren Gegenstand interkonfessionell, ökumenisch zu debattieren. Sie müssen dabei nur eines sehen: Schon in unserem Gespräch hat sich deutlich gezeigt, daß wir bei der gemeinsamen Formulierung einer solchen Thesenreihe ohne eine grundsätzliche Diskussion des Problems Naturrecht ganz sicher nicht ausgekommen wären . . .

HK: . . . und auch nicht ohne die Erörterung sozialethischer Konsequenzen aus der Rechtfertigungslehre . . .

Herzog: Dies räume ich gerne ein, und deswegen kann ich mir nicht vorstellen, daß auch bei gemeinsamer Arbeit von der einen oder von der anderen Seite wirklich grundsätzliche Positionen geräumt worden wären.

HK: Halten Sie die Position für so gegensätzlich? Handelt es sich oft nicht einfach um terminologische, vielleicht hermeneutische Mißverständnisse?

Herzog: Ich glaube nicht, daß es an der Terminologie liegt, sondern ich glaube, daß sich hier sehr unterschiedliche Denkweisen ausdrücken. Dies machen das gemeinsame Formulieren natürlich nicht unmöglich, aber sehr mühsam und sehr arbeitsreich. Sodann muß man erstens sehen, daß wir in der evangelischen Kirche mit Wahlperioden zu rechnen haben. Wir wären bei einem bikonfessionellen Vorgehen nicht dazu gekommen, unsere Thesen durch die letzten Sitzungen des jetzt abgetretenen Rates zu bringen, und es hätte Jahre dauern können, bis es dann zu einer endgültigen Verabschiedung gekommen wäre. Zweitens — dies ist wenigstens meine persönliche Meinung — halte ich nicht sehr viel davon, Thesen dieser Art in einer Situation entstehen zu lassen, in der über jedes Wort Akkorde geschaffen werden müssen. Dann soll lieber bei aller Verantwortung und Mitverantwortung auch für den anderen Teil getrennt gesprochen und gemeinsam diskutiert werden.

Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit

In der zweiten Maihälfte, wenige Wochen nach dem Hirtenwort zum Schutz des ungeborenen Lebens (vgl. HK, Juni 1973, 296 ff.) wurde in den kirchlichen Amtsblättern ein weiterer Hirtenbrief der deutschen Bischöfe veröffentlicht, diesmal zu den Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit. Dieser Hirtenbrief war bereits auf der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz von Mitte März 1973 (vgl. HK, April 1973, 210) verabschiedet worden. Wie die letzte Stellungnahme der Bischöfe zur Reform des § 218 läßt auch dieser Hirtenbrief gegenüber früheren Verlautbarungen und einzelnen bischöflichen Erklärungen eine flexiblere und wirklichkeitsbezogenere Argumentation erkennen. Das Dokument macht vor allem den veränderten Stellenwert der Sexualität für die Reifung der Persönlichkeit und deren soziale Umweltbeziehungen deutlich. Mit besonderer Sorge weisen die Bischöfe auf die Problematik sexueller Frühbeziehungen hin. Eigens ausgesprochen werden von den Bischöfen die Nichtverheirateten und Alleinstehenden. Zum Thema Geschlechtlichkeit vergleiche auch die Auseinandersetzung zwischen St. Pfürtner und B. Stöckle (HK, Juni 1973, 286 ff.), deren abschließende Stellungnahmen im nächsten Heft erscheinen werden.

In unserer Erklärung zur gesellschaftspolitischen Entwicklung in der Bundesrepublik vom 21. 9. 1972 haben wir Aufgaben und Gefahren in unserer freiheitlichen Gesellschaft aufgezeigt. Sie können nicht allein durch wissenschaftliche Erkenntnisse und technische Entwicklungen bewältigt werden. Wir brauchen dazu vor allem Verantwortung aus sittlicher Einsicht und aus einem mündigen Gewissen. Mit dieser Forderung stehen wir nicht allein. Hervorragende Sachkenner in den verschiedenen Lebensbereichen haben sie ausgesprochen.

Unser Wort vom vorigen Herbst brachte unsere Sorge und Mitverantwortung für den Menschen in seinem persönlichen Leben und in den vielfältigen Formen des Zusammenlebens zum Ausdruck. Heute wenden wir uns einer dort erwähnten wichtigen Frage näher zu, der Geschlechtlichkeit des Menschen. Was bedeutet es für unser Leben, daß wir Mann oder Frau sind, daß unser ganzes menschliches Dasein durch unsere Geschlechtlichkeit geprägt ist? Diese Frage wird in der heutigen Gesellschaft nicht einheitlich beurteilt. Vor allem über die Bedeutung der Sexualität und ihre Betätigung in den verschiedenen Lebensphasen gibt es unterschiedliche Auffassungen. Mit besonderer Schärfe gilt hier die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Die Wandlungen von Denkweisen und Strukturen stellen häufig überkommene Werte in Frage, zumal bei der jüngeren Generation, die nicht selten ungeduldig, ja angsthaft rebellisch wird ... Die von früheren Generationen überkommenen Institutionen, Gesetze, Denk- und Auffassungsweisen scheinen den wirklichen Zuständen von heute nicht mehr in jedem Fall gut zu entsprechen. So kommt es zu schweren Störungen im Verhalten und sogar in den Verhaltensnormen“ (Gaudium et spes, Artikel 7). Wenn es um sittliche Bewertung der Geschlechtlichkeit und ihrer Ausdrucksformen geht, zeigen sich auch in unseren Gemeinden große Unterschiede. Sicherlich gelingt vielen eine Gestaltung ihres Lebens als Junge oder Mädchen, als Mann und als Frau, die der Würde des Menschen und Christen entspricht. Aber einige leben in ständiger Sündenangst, andere sind unsicher, manche sind angesteckt von einer Lebensweise, in der sexuelle Hemmungslosigkeit und Bindungslosigkeit geradezu als Zeichen der Freiheit des Menschen gilt.

I. Wesen und Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit

Wenn wir bei solch gegensätzlichen Einstellungen eine verantwortbare Hilfe für unser tägliches Leben gewinnen wollen, müssen wir uns zuerst fragen: Was ist der Mensch, der als Abbild Gottes erschaffen und durch Jesus Christus erlöst ist? Wie wird er der Botschaft und Herausforderung des Evangeliums gerecht? Zugleich müssen wir die Erkenntnisse jener Wissenschaften einbeziehen, die sich mit dem Menschen und seiner Geschlechtlichkeit befassen. Die Wissenschaften gewinnen ihre Erkenntnisse aus der menschlichen Wirklichkeit mit Hilfe der Vernunft durch Forschung und Erfahrung. Dadurch erweitert sich unser Wissen über den Menschen und führt uns zu neuen Einsichten. Aufgabe des kirchlichen Lehramtes ist es, die Ergebnisse der Wissenschaften mit den gültigen Aussagen der Heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre über Wesen und Würde des Menschen in Beziehung zu setzen und sie kritisch daran zu messen.

Im Dialog der letzten Jahrzehnte sind vier Wesenszüge der menschlichen Geschlechtlichkeit herausgestellt worden:
Erstens: Die Geschlechtlichkeit prägt unser ganzes Leben. Von der Empfängnis an ist unser Leib bis in jede einzelne Körperzelle hinein männlich oder weiblich. Da Leib und Seele eine Einheit sind, bestimmt unsere Geschlechtlichkeit auch unser Empfinden und unsere Phantasie, unser Denken und unsere Entscheidungen mit. Diese Erkenntnis ist bedeutungsvoll. Soll menschliches und christliches Leben gelingen, muß die Geschlechtlichkeit mitreifen. Das erfordert zunächst einmal eine bewußte Bejahung dieser Lebenskräfte. Die Meinung, die Geschlechtlichkeit sei zu verachten und zu unterdrücken, ist mit der Aussage der Bibel unvereinbar. Denn dort heißt es im Schöpfungsbericht: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen. 1, 27). Die Aussage über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen steht hier unmittelbar neben der anderen über seine geschlechtliche Verschiedenheit. Zur Annahme unserer Geschlechtlichkeit gehört ein klares Wissen darüber. Im Umgang und im Gespräch mit den Eltern muß das Kind stufenweise in die ganze Wahrheit über seine Geschlechtlichkeit und deren Lebensbedeutung ein-

geführt werden. Wir bitten auch die Lehrer, den jungen Menschen unter Verwendung von kritisch und verantwortungsbewußt ausgesuchten Hilfsmitteln zu helfen, ihre Geschlechtlichkeit in rechter Weise zu verstehen und in ihr Leben einzufügen.

Die zweite Eigenart der menschlichen Geschlechtlichkeit liegt in der Hinneigung zum Du, zum andersgeschlechtlichen Menschen. Mit anderen Worten: Die Geschlechtlichkeit hilft dem Menschen, über sich selbst hinauszugehen und liebes- und partnerschaftsfähig zu werden. Dies beginnt am besten in einer glücklichen Familie, im Umgang mit Eltern und Geschwistern, und setzt sich fort in der täglichen Begegnung von Mädchen und Jungen in der Schule, in der Arbeitswelt und Freizeit, in kirchlichen und anderen Jugendgemeinschaften. Der junge Mensch muß es lernen, Menschen des anderen Geschlechts fair zu begegnen, ohne sexuelle Ansprüche zu stellen. Es ist notwendig, daß er die Eigenart des anderen Geschlechts kennenlernt, damit er allmählich auch zu einer überlegten Partnerwahl für seine zukünftige Ehe kommt oder sich bewußt für den Verzicht auf die Ehe entscheiden kann. Obwohl die Gefahr besteht, daß diese Begegnungen in sexuelle Intimität und in eine verfrühte Bindung geraten, ist es nicht richtig, diese notwendige Reifestufe menschlicher Liebesfähigkeit abzulehnen oder zu überspringen.

Die geschlechtlich geprägte Liebe kennt verschiedene Formen. Sie äußert sich zunächst einmal in Bewunderung, Achtung und Freude an der Liebenswürdigkeit des anderen. Darum kann auch die freundschaftliche Verbundenheit eines Mannes mit einer Frau ohne sexuelle Beziehung und eheliche Bindung möglich und berechtigt sein. Die Liebe in der letzten Einheit der gegenseitigen Hingabe setzt die volle und dauernde Lebensgemeinschaft von Mann und Frau voraus. Sonst bleibt dieses leiblich-geistige Zeichen der Einswerdung ohne Zusammenhang mit dem übrigen Leben und darum unvollständig, ja sogar unwahrhaftig. Vollendet wird die Geschlechterliebe im unverbrüchlichen Ja zueinander, in gegenseitiger Verantwortung für das zeitliche und ewige Heil. Die Hl. Schrift bezeugt in einem eindrucksvollen Wort die gemeinschaftsbildende Kraft der Geschlechtlichkeit. Das Ziel der Entscheidung für einen geliebten Partner auf Dauer in der Ehe wird darin schon deutlich sichtbar: „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch" (Gen 2, 24). Das heißt in der Sprache der Hl. Schrift: ein Leben, ein Herz und eine Seele.

In Liebe verbundene Menschen sollen dankbar wissen, daß ihre Liebe sie immer tiefer in das Geheimnis der Liebe Gottes hineinziehen will, sie also nicht von Gott wegführt. Aus der Kraft dieser Liebe vermag ein Partner den anderen zu halten und ihm treu zu sein, selbst wenn dieser durch Krankheit oder Schuld vieles von seiner natürlichen Anziehungskraft verloren hat. Die Geschichte und die tägliche Erfahrung kennen Beispiele solch durchhaltender, hilfsbereiter, verzeihender und gegen alle Hoffnung noch hoffender Liebe. Solche Wirkungen der Liebe weisen darauf hin, daß geschlechtliche Bindung nicht nur die Privatsache zweier Menschen ist, sondern eine eminent gemeinschaftsbezogene Kraft hat. Auch die Wissenschaften haben neue Erkenntnisse über den Zusammenhang zwischen der Gestaltung der Geschlechtlichkeit und der Gesellschaft gewonnen. Deshalb kann es weder der Gesellschaft noch der Kirche gleichgültig sein, wie Menschen diese Beziehung verwirklichen. So finden wir in allen Kulturen, Gesellschaftsformen und Religionen bestimmte Normen für das Zusammenleben von Mann und Frau. In der Regel wird auch die Hinordnung solcher Liebe auf Gott gesehen. Sie zeigt sich in religiösen Riten und Bräuchen, die etwa die Geschlechtsreifung, das Verlöbnis und den Eheabschluß begleiten.

Ein *dritter* Wesenszug der Geschlechtlichkeit ist die gegenseitige Ergänzung von Mann und Frau. Für jeden von uns, ob er in der Ehe lebt oder sie anstrebt oder ob er sich für ein eheloses Leben entscheidet, spielen Menschen des anderen Geschlechts eine bedeutsame Rolle. Gemeinsam haben Mann und Frau das Familienleben zu gestalten, gemeinsam sollen sie in Kirche und Gesellschaft die heute anstehenden Aufgaben meistern. Das verlangt Zusammenarbeit und Partnerschaft aufgrund der Gleichwertigkeit von Mann und Frau. Sie ist in der Schrift ausgesprochen: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie" (Gen 1, 27). Allerdings ist in der Vergangenheit oft die Gleichwertigkeit der Frau nicht erkannt und nicht anerkannt worden. Wir möchten aber daran erinnern, daß im Neuen Testament eine Haltung gegenüber der Frau bezeugt wird, die weit über den zeitgenössischen Auffassungen liegt.

Viertens: Die menschliche Geschlechtlichkeit vollendet ihre leibliche und geistige Fruchtbarkeit in der Zeugung und Erziehung der Kinder. In der Schrift ist der Fruchtbarkeitsauftrag engstens mit dem Auftrag Gottes an den Menschen zur Weltgestaltung und Weltbeherrschung verbunden: „Seid fruchtbar und mehrt euch und bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen" (Gen 1, 28). Es geht also um die Verantwortung für die Entstehung und Formung der nächsten Generation, eine Verantwortung, die Mann und Frau in gleicher Weise aufgegeben ist. Der Auftrag, Leben zu wecken und zu formen, kann nur in hohem sittlichen Ernst erfüllt werden. Nach der Aussage des Konzils (Gaudium et spes, Art. 50) haben die Eheleute „als mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers und gleichsam als Interpreten dieser Liebe", also als Deuter dieser Liebe, die Entscheidung zu treffen, wie vielen Kindern sie entsprechend ihrer Lebenssituation Beheimatung schenken können. Angesichts der rapide sinkenden Geburtenziffern ist es geboten, auf die zunehmend kinderfeindlichen Lebensbedingungen und auf die oft familienfeindliche öffentliche Meinung einzuwirken, um mehr Raum für die Entfaltung der Familien zu schaffen. Dies ist eine Schicksalsfrage für die Zukunft unseres Volkes.

II. Allgemeine Weisungen für das sittliche Handeln des Menschen im Bereich der Geschlechtlichkeit

Liebe Brüder und Schwestern! Wir haben Ihnen vier Wesenszüge der menschlichen Geschlechtlichkeit dargelegt: Die Geschlechtlichkeit prägt unser ganzes Leben. Sie hilft uns, liebes- und partnerschaftsfähig zu werden. Mann und Frau ergänzen sich gegenseitig. In der Zeugung und Erziehung von Kindern erreicht sie ihre höchste Fruchtbarkeit.

Im folgenden wollen wir einige Weisungen für das sittliche Handeln des Menschen daraus ableiten. Dabei geht es uns vor allem um die Grundnormen. Dadurch, daß die Gläubigen in

ihrer Grundhaltung übereinstimmen und der Welt ein Zeugnis christlichen Lebens geben, leistet die Kirche zugleich einen wichtigen Dienst an der Gesellschaft. In all unseren Überlegungen gehen wir davon aus, daß die Geschlechtlichkeit nicht eine böse oder auch nur minderwertige oder nebensächliche Lebenskraft ist, sondern von hohem Wert für unser Leben. Freilich muß um der ganzen Wahrheit willen auch dieses gesagt werden: Es gibt die Macht der Sünde. Es gibt zerstörerischen Egoismus. Es gibt die Gefährdung des einen Menschen durch den andern, ja sogar den Mißbrauch des Menschen durch den Menschen. Gerade in der Begegnung von Mann und Frau kann ein Mensch den andern lieblos behandeln und erniedrigen. Das gilt auch vom Intimbereich der sexuellen Begegnung. Daher benötigen wir für die menschenwürdige Ausformung unserer Geschlechtlichkeit nicht bloß die Bejahung, sondern auch die Gabe der Unterscheidung von gut und bös (Hebr 5, 14), die Wachheit des Geistes (Lk 12, 35—38) und eine tiefe Gottesliebe, die sich in der Beobachtung der Weisung des Herrn bewährt (Jo 15, 9 f). Diese hohen Anforderungen stellen sich mit jedem Lebensalter und jeder Lebenssituation neu. Grundlegend sind Ehrfurcht und Liebe. Sie erweisen sich in Zärtlichkeit, Rücksicht und Sorge umeinander, die zunehmen sollen, je inniger die Begegnung zweier Menschen ist. Ehrfurcht und Liebe fordern auch Askese und Verzicht, nicht aus Ablehnung der Geschlechtlichkeit, sondern zugunsten der Freiheit gegenüber ungeordneten Triebforderungen und Zumutungen einer sexuell aufgeheizten Umwelt. Wir erkennen heute ja auch in anderen Lebensfragen, daß wir nur weiter existieren können, wenn wir das Besitz-, Macht- und Luststreben auf sein rechtes Maß bringen. Es darf nicht unser Leben beherrschen. Triebverzicht, geleistet aus begründeter Erkenntnis und bewußter Zustimmung im Zeichen menschlicher Reife, ist das Gegenteil von schädlicher Verdrängung. Auch gegen den Trend der sogenannten öffentlichen Meinung muß die Kirche mit Nachdruck an Ehrfurcht und Liebe, Askese und Verzicht erinnern.

Die Hl. Schrift enthält keine ausgeführte Lehre über geschlechtliches Verhalten, macht aber wichtige Aussagen zu unseren Fragen. Sie warnt eindringlich vor jeder Schamlosigkeit (Eph 5, 3; Kol 3, 5), kennt aber keine Prüderie, sondern redet offen und unbefangen von geschlechtlichen Vorgängen. Die erotische Liebe und die Gemeinschaft der Ehe werden zu einprägsamen und aussagestarken Bildern für die Liebe Gottes zum Menschen, für den Bund Gottes mit Israel und für die Verbindung Christi mit seiner Kirche (Eph 5, 32). Hier zeigt sich, zu welch tiefen Einsichten der Glaube führt und daß nur im Glauben die tiefsten Erkenntnisse über den Menschen einsichtig sind. Der heilige Paulus schreibt der Gemeinde in Korinth: „Wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr vom Herrn habt?“ (1 Kor 6, 19). Gerade deshalb aber verschweigt die Schrift auch die Fehlformen im geschlechtlichen Verhalten nicht. Wo im Neuen Testament die menschlichen Laster aufgezählt werden (z. B. Gal 5, 19 bis 21; 1 Kor 6, 9 bis 10; Kol 3, 5), erscheint sie wie der Ehebruch als eine Verfehlung, die vom Reiche Gottes ausschließt. Die Unzucht ist auch die Ursache der lieblosen, eigensüchtigen Ausnützungen des Geschlechtspartners zum egoistischen Genuß.

Was den Grad und die Tiefe der Versündigung betrifft, so hat die Moraltheologie schon seit langem völlig zu Recht zwischen den bewußt und grundsätzlich ordnungslosen Menschen unterschieden, die sich von niemand eine sittliche Weisung geben lassen, sondern nach eigenem Gutdünken handeln, und solchen, die eine sittliche Ordnung anerkennen, jedoch immer wieder einmal versagen. Nach der Aussage der Schrift kommt es auf das „Herz“ des Menschen, auf seinen Personkern und seine Gesinnung an, wenn über die jeweilige Schwere der Sünde zu entscheiden ist (Mt 15, 19 f). Nicht bloß das, was äußerlich feststellbar geschieht, bestimmt die sittliche Qualität des menschlichen Handelns. Bedeutsamer ist die Gesinnung, aus der es geschieht, ob in zielbewußter Überlegung, schwächlichem Sichgehenlassen oder in der Überrumpelung durch den Augenblick; ob aus einer verdorbenen Einstellung zur Geschlechtlichkeit aus mangelndem Bemühen oder aus einer Nichtbewältigung der triebhaften oder gefühlsmäßigen Kräfte.

III. Hinweise auf geschlechtsbedingte Reifungsstufen und Lebenssituationen

Liebe Brüder und Schwestern, wer das bisher Gesagte bedenkt, wird uns zustimmmen, wenn wir deutlich folgendes sagen: Sexuelle Intimität, die ohne jede personale Beziehung zum Partner gesucht wird, ist unmenschlich und darum entschieden abzulehnen. Hier geschieht eine verantwortungslose sexuelle Ausbeutung des Mitmenschen. Er wird zum Ding, zur Sache erniedrigt, die man gebraucht. Man versucht heute, auch solche Formen sexueller Betätigung zu rechtfertigen. Man sagt, der Mensch müsse seinem Trieb folgen, Sexualität sei allein schon durch den Lustgewinn gerechtfertigt oder bindungslose und wahllose Sexualbeziehungen stellten eine notwendige Einübung in antiautoritäres Verhalten dar. Alle diese sehr modern und freiheitlich klingenden Losungen erniedrigen die Sexualität zu einer Konsumware. Ihre Folge ist nur zu oft ein zerstörtes Lebensglück.

Aber auch dort, wo Zuneigung und Sympathie zwei Menschen außerhalb der Ehe verbindet, ist nicht jedes Zeichen der Liebe zu rechtfertigen. Sexuelles Spielen mit dem Partner sowie sexuelle Kontakte mit Gleichgeschlechtlichen gefährden die Selbstfindung und führen zu immer neuen und weitergehenden sexuellen Ansprüchen an den Partner. Auch die Selbstbefriedigung kann nicht als selbstverständliche Betätigung der Sexualität gutgeheißen werden. Der Jugendliche, der damit zu ringen hat, muß erkennen, daß er über dieses Stadium hinauswachsen muß, wenn seine Sexualität nicht infantil bleiben soll.

Wir können sodann die großen Bedenken gegen verfrühte Dauerbindungen zwischen Jungen und Mädchen schon in der Pubertätszeit, zwischen dem 12. und 16. Lebensjahr, nicht verschweigen. Diese Beziehungen weisen zwar oft eine beachtenswerte Ausschließlichkeit auf. Aber die jungen Menschen sind in diesem Lebensabschnitt noch nicht fähig, eine Liebesbindung in bleibender Zuwendung und Verantwortung einzugehen. Außerdem wird die Chance einer wirklichen Partnerwahl erschwert, wenn nicht verhindert. Gar nicht selten führen solche Verbindungen zu übereilter und verfrühter Eheschließung wegen einer bestehenden Schwangerschaft. Wir bitten die Eltern, früh genug mit ihren heranwachsenden Söhnen und Töchtern offen zu sprechen, ihnen zu helfen und vor allem nicht zu einer Frühehe zu drängen, wenn die beiden jungen Menschen sich dazu nicht entschließen können. Besser eine uneheliche Mutterschaft als eine halb erzwungene Ehe mit der Abneigung der beiden jungen Menschen gegen das Kind und dem voraussehbaren Scheitern ihrer Ehe nach wenigen Jahren!

Viele junge Menschen sind der Auffassung, daß Verlobten oder fest Versprochenen die völlige geschlechtliche Hingabe vor dem Eheabschluß zustehe. Sie erblicken in der Lehre der Kirche, daß die gegenseitige Hingabe von Mann und Frau an die Ehe gebunden ist, entweder das Überbleibsel einer vergangenen Sexualangst oder eine Unterdrückung der menschlichen Freiheit im Intimbereich. Sie berufen sich für ihre selbstverständlich praktizierte sexuelle Intimbeziehung auf ihr gutes Gewissen. Nun gehört aber zu einem guten Gewissen immer auch eine zuverlässige Information. Sie kann nicht darin bestehen, daß eine mehr oder minder große Zahl anderer in gleicher Lage dasselbe tut. Das wäre billiges Mitläufertum. Was ist vielmehr das Richtige? Was stimmt mit der Situation ihres Lebens überein? Wir gestehen ohne weiteres zu, daß sich solches Handeln erheblich von der vorher genannten unpersönlichen und bindungslosen Sexualbeziehung als der eigentlichen Form der Unzucht unterscheidet. Aber es sprechen gewichtige Gründe gegen diese Auffassung. Wie die tägliche Erfahrung zeigt, führen viele Verlöbnisse und Liebesbindungen nicht zur Ehe. Die Liebenden aber setzen mit ihrer geschlechtlichen Einswerdung das Zeichen der Ehe ohne Ehe. Ferner kann man nicht, wie immer wieder zu hören ist, in der sexuellen Hingabe vor der Ehe die spätere eheliche Situation ausprobieren wollen. Personale Hingabe kann nur vollzogen, nicht ausprobiert werden. Schließlich wird in der vorweggenommenen ehelichen Hingabe ohne das bindende Jawort die Tatsache vergessen, daß die Liebe zweier Menschen den Eheabschluß vor Gott und den Menschen braucht, um endgültig zu sein. Gerade in diesem Bereich wollen manche aber nur das private Glück ohne die Rücksicht auf die eheliche Lebensform, die für Kirche und Gesellschaft entscheidend ist. Ehe ist ein Sakrament, das den Bund der Liebe zweier Menschen zum sichtbaren Abbild der Verbindung Christi mit seiner Kirche erhebt. Damit ist ein Glaubensgeheimnis angesprochen, das nicht in wenigen Worten ausgedeutet werden kann. In das sakramentale Zeichen ist auch die leibliche Hingabe miteinbezogen. Wir bitten die jungen Menschen, die in dieser Entscheidungssituation stehen, in redlichem Nachdenken und offenem Gespräch diese Gründe zu bedenken und der Herausforderung durch das Evangelium nicht auszuweichen.

Im Rahmen dieser Erklärung möchten wir auch jene große Gruppe von Männern und namentlich Frauen ansprechen, die nicht um des Gottesreiches willen auf die Ehe verzichtet haben wie die Priester und Ordensleute, sondern aus anderen gewichtigen Gründen, wie z. B. lebensfüllender Beruf, Versorgung alter Eltern, Mithilfe für verheiratete Geschwister, gesundheitliche Schäden. Wir denken auch an jene Männer und Frauen, die ehelos bleiben mußten, weil sie keinen Lebenspartner gefunden haben. In diesem Zusammenhang muß deutlich gesagt werden, daß die Verwirklichung eines sinnerfüllten Lebens nicht nur den Eheleuten erreichbar ist. Das wird in der innerkirchlichen Diskussion nicht selten vergessen. An die Ehelosen richten sich hohe Erwartungen, man ist aber wenig bereit, ihre besonderen Probleme zu sehen, die vorwiegend in der Einsamkeit liegen. Wir alle müssen uns Gedanken machen, wie wir gerade in der Kirche den Nichtverheirateten gerecht werden. Möglichkeiten einer gesellschaftlichen und freundschaftlichen Begegnung könnten noch vielfach geschaffen werden. Sie selbst sollten Kontakte im Beruf und Betätigung in Aufgaben, die sich heute in Kirche und Gesellschaft stellen, gern wahrnehmen. Das hier Gesagte gilt weithin auch für den verwitweten Menschen.

Schließlich wenden wir uns an die Verheirateten. In ihrer Gemeinschaft sollen sich alle Wesenszüge der menschlichen Geschlechtlichkeit umfassend verwirklichen. Darum ist die leiblich-geistige Ganzhingabe von Mann und Frau an die Ehe gebunden. Das bezeugt die Heilige Schrift und die Überlieferung der Kirche. Ein häufig geäußerter Grund für die Preisgabe der unauflöslichen Einehe ist die Berufung auf die Sexualität, deren Befriedigung angeblich durch die Dauerbindung an einen Partner nicht zu ihrem Recht kommt. Es stimmt, wie die Erfahrung zeigt, daß eine auf isoliertes Luststreben begründete Ehe keinen Bestand haben kann. Auch haben jene Aufklärungsbücher unrecht, welche die lustlos erlebte Sexualität als einzigen Garanten einer glücklichen Ehe preisen. Nur dort schenkt die Sexualität in der Ehe wahrhaft Glück und Bereicherung, wo zwei Menschen auf die Fülle ihrer Liebe hinstreben, in Treue und Verantwortung füreinander, wo sie Lebenspartner werden, miteinander über alles sprechen können, was sie bewegt. Auch in der Ehe kann ein Partner den anderen egoistisch ausbeuten und als Mittel zum Zweck der eigenen Triebbefriedigung erniedrigen. Dann wird die Hingabe dem gedemütigten Gatten nur noch zur widerwillig geleisteten Pflicht. Wo jedoch einer den anderen am Glück dieser Hingabe teilnehmen läßt, wo die gegenseitige Liebe der Grund der Vereinigung ist, dort soll sie von beiden auch im vollen Ausmaß ihres lustvollen Erlebnisses erfahren werden.

Mit großem Respekt denken wir an jene Ehepartner, die ihre Verantwortung und Treue nicht aufgeben, obwohl sie immer wieder erfahren, wie unzureichend und belastend ihr Ehealltag sein kann aufgrund der mangelhaften menschlichen Verwirklichung. Sie erfahren, daß bloß gelebte Sexualität nicht trägt. Ihre Verantwortung und Treue sind Zeugnis für den Geist und die Kraft, die nur im gelebten Glauben geschenkt werden.

Liebe Brüder und Schwestern! Wir möchten unsere Stellungnahme nicht abschließen, ohne eine dringende Bitte auszusprechen. Lassen Sie es nicht beim einmaligen Hören bewenden! Es sind Lebensfragen für alle angeschnitten. Wir müssen im Gespräch über diese Fragen bleiben. Wir laden alle dazu ein, denn wir alle sind davon betroffen. So könnte gerade durch unser gemeinsames Interesse die Hoffnung des Konzils sich verwirklichen, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten eine allgemeine Übereinstimmung von Bischöfen, Priestern und Laien sich anbahnt (Lumen gentium, Art. 12). Je einmütiger wir die Probleme mit ihren Schwierigkeiten bestehen, je gläubiger wir an unseren Grundüberzeugungen festhalten, je bereitwilliger wir neue und bessere Erkenntnisse in die Tat umsetzen, desto deutlicher werden wir erfahren, daß die christliche Einstellung nicht die Lebensentfaltung hindert, sondern eine Wegweisung zum wahren Glück des einzelnen und zur Ordnung der Gesellschaft ist. Die Geschichte zeigt, daß die Verwahrlosung auf sexuellem Gebiet das Glück des Menschen untergräbt und der menschlichen Gemeinschaft schadet. Lassen Sie sich nicht von der Vielzahl kurzlebiger Parolen in der öffentlichen Meinung und ihren Medien verwirren! Vor allem aber: Die Nähe Gottes im Hören auf das Evangelium und im Gebet, die Gnade Christi, die in den Sakramenten geschenkt wird, helfen uns, jene Wege zu gehen, auf denen sich erfüllt, was wir beten: „Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert."

Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen heute?

Versuch einer Standortbestimmung

Der Ökumenische Rat der Kirchen, Zentrum der ökumenischen Bewegung der nichtkatholischen Christenheit und heute auch mit katholischen Instanzen in verschiedenen Bereichen verflochten, hat nicht nur mit „ererbten" inneren Spannungen zu kämpfen, etwa wegen der mangelnden Integration der Orthodoxen, er muß gegenwärtig auch in den Reihen der ihn tragenden Mitgliedskirchen mit Kritik rechnen. Die Auseinandersetzungen in den evangelischen Kirchen in Deutschland und zwischen diesen und dem ÖRK um dessen Antirassismusprogramm sind bekannt. Den einen ist seine theologische Linie suspekt. Sie werfen ihm vor, er erschöpfe sich zu sehr in unausgereiften Sozialaktivitäten. Andere möchten ihn bereits zu den allmählich verkarstenden internationalen Organisationen zählen. Finanzsorgen hat er obendrein. Der Beitritt der katholischen Kirche ist einstweilen vertagt. Dennoch hängt von seinem Wirken und von seiner Zukunft viel für das künftige Zueinander der gesamten Christenheit ab. Wir haben deshalb Professor Günther Gaßmann um eine Gesamtanalyse gebeten. Gaßmann, Dozent in Heidelberg und Forschungsprofessor am (lutherischen) Institut für ökumenische Forschung in Straßburg, war von 1970—1972 Sekretär der anglikanisch-lutherischen Gesprächskommission und ist ständiger Beobachter des ÖRK bei der Anglikanisch-Römisch-katholischen Internationalen Kommission. Er ist Mitarbeiter an den Faith and Order-Studien über das Amt und über Konzeptionen der Einheit.

Ein Mensch, der Wörter sehr wörtlich nimmt, könnte in dieser Titelfrage bereits eine versteckte Antwort finden. Der Ökumenische Rat, so würde er argumentieren, der doch Ausdruck einer Bewegung, eines Aufbruchs sein sollte, „steht" also irgendwo, stagniert, ist institutionell eingefroren. Freundlicher gesonnene Beobachter, die der Meinung sind, er bewege sich doch, auch wenn sie ihre Zweifel daran haben, was und wieviel er denn eigentlich bewege, würden in obigem Titel die Aufforderung zu einer Zwischenbilanz sehen. Eine Institution, die eine Bewegung verkörpert und von dieser nicht unberührt bleibt, ist auf ihren gegenwärtigen Standort innerhalb dieser Bewegung zu befragen.

Was bei einer solchen *Standortbeschreibung* herauskommt, hängt wesentlich vom Standort des Beobachters ab. Alle Aufsätze über den Ökumenischen Rat und über bestimmte Entwicklungen, Entscheidungen, Pläne und Ergebnisse in seiner Arbeit sind Belege für diese Feststellung. Mehr noch: Diese Erfahrung enthält bereits zwei wesentliche Antworten zur gestellten Frage. Sie bezeugen 1. daß der ÖRK kein eindeutig beschreibbares Gebilde, sondern ein höchst ambivalentes, unterschiedlichen Interpretationen offenes Element einer geschichtlichen Bewegung ist, und 2. daß die Bedeutung und die Auswirkungen des ÖRK in den verschiedenen Situationen höchst unterschiedlich registriert werden. Beobachter in einer kleinen europäischen Minderheitskirche, in einem sozialistischen Land, in Lateinamerika, in einem konfessionell relativ einheitlich geprägten Land, in einer Orthodoxen Kirche, in einer noch diesseits der Säkularisierungsproblematik stehenden Gesellschaft, in einer biblizistisch orientierten Missionsgesellschaft, in der römischen Kurie, im Kirchenfunk einer Rundfunkanstalt usw. werden, ganz abgesehen von ihrer noch hinzukommenden persönlichen Einstellung, zu sehr unterschiedlichen, einander zum Teil widersprechenden Standortbeschreibungen gelangen. Die Erinnerung an diese Tatsache scheint mir wichtig zu sein, weil wir heute oft in der Gefahr sind, eine bestimmte Interpretation als die allein zutreffende oder aber die Vielfalt der Interpretationen als eines der Zeichen einer Krise des ÖRK zu betrachten. Beide Reaktionen sind zu vordergründig, weil sie die unvermeidliche Komplexität und Ambivalenz einer geschichtlichen Bewegung wie auch die unendliche Vielfalt der Situationen und Erwartungen übersehen, denen diese Bewegung und Institution begegnet. Würde dann die Summe aller Standortbeschreibungen ein zutreffendes Bild von dem geben, wo der ÖRK heute steht und was er bedeutet? Sicherlich nicht. Es kann wohl nur darum gehen, die Begrenztheit der eigenen Perspektive einzugestehen und im Bemühen um das Verständnis für andere Perspektiven diese Begrenztheit hier und dort zu durchbrechen.

Es kommt noch ein weiterer Aspekt hinzu, der die Schwierigkeiten einer Standortbeschreibung noch vergrößert. Der ÖRK hat selbst wiederholt seinen Standort bestimmt. In seiner Verfassung, in der Toronto-Erklärung von 1950, in den Verfassungen der Kommissionen für „Glauben und Kirchenverfassung" und für Weltmission, in Erklärungen seiner Vollversammlungen. Aber alle diese Dokumente repräsentieren nur umrißhaft den Standort, sie sind nicht die ganze Wirklichkeit. Da ist auch das Programm, die wechselnden Schwerpunkte im Panorama der vielfältigen

Aktivitäten, das Ringen bestimmter theologischer Positionen um Einfluß, das Netzwerk der Verflechtungen mit säkularen Entwicklungen, die offenkundigen und unterschwelligen Einflüsse verschiedener Art, die auf diese Institution einwirken und von ihr ausgehen. Dies alles will mitbedacht und muß mitberücksichtigt werden, wenn man sich auf das Unternehmen einer Standortbeschreibung einläßt.

Ökumenischer Rat und ökumenische Bewegung

Ich habe bisher undifferenziert vom ÖRK, einer geschichtlichen Bewegung, einer Institution gesprochen. Damit ist eines der grundlegenden Probleme signalisiert, die sich für das Unternehmen einer Standortbeschreibung des ÖRK stellen. Auch wenn es sicher zu schematisch ist, so kann man vielleicht sagen, daß die ökumenische Bewegung dieses Jahrhunderts sich nach institutionell vielgestaltigen Anfängen allmählich vereinheitlicht hat und heute wieder im Begriff ist, sich institutionell unendlich zu verzweigen. Die drei großen Vorläufer des ÖRK, die Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) und für Praktisches Christentum (Life and Work) sowie der Internationale Missionsrat (IMR) haben sich 1948 zum Ökumenischen Rat vereint bzw. wurden, im Falle des IMR, 1961 in diesen integriert. Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen löste sich 1948 auf. Der Weltrat für christliche Erziehung wurde 1971 in den ÖRK integriert. Lediglich die ökumenischen Pionierorganisationen, der Christliche Studentenweltbund und die Weltbünde der Christlichen Vereine Junger Männer (CVJM) und Christlichen Vereine Junger Frauen (CVJF), bestehen als eigenständige Organisationen weiter. In einer veränderten Situation spielen sie im ökumenischen Bereich längst nicht mehr die bedeutsame Rolle, die sie früher einmal innehatten. Auf der Weltebene war damit die ökumenische Szene gleichsam bereinigt. Die ökumenische Bewegung hatte ihre zentrale institutionelle, geistige, praktische und zunehmend auch konfessionell und geographisch repräsentative Manifestation im ÖRK gefunden.

Natürlich gab es einige Elemente der ökumenischen Bewegung, die nicht vom ÖRK erfaßt waren: kirchliche Unionsverhandlungen, Gespräche und Begegnungen zwischen einzelnen Kirchen, inoffizielle Begegnungen und Gruppen auf verschiedenen Ebenen, private ökumenische Bemühungen, etc. Dennoch, die ökumenische Bewegung war weitgehend mit dem ÖRK, seinen Zielen und Aktivitäten, identisch und durch ihn repräsentiert. Doch schon sehr bald nach Gründung des ÖRK, in den fünfziger Jahren beginnend und seitdem sich immer mehr steigernd, fächerte sich die institutionelle Struktur der ökumenischen Bewegung wieder stärker auf. Das ist weitgehend bekannt (vgl. z. B. auch den Beitrag „Wo stehen wir heute ökumenisch?", in: HK, März 1971, 105—109), und so mögen nur einige Beispiele hierfür genügen. Vor allem auf kontinentaler, regionaler, nationaler und örtlicher Ebene haben sich neue ökumenische Strukturen in der Gestalt von Christen- oder Kirchenräten, Arbeitsgemeinschaften oder „Konferenzen" (z. B. die Konferenz Europäischer Kirchen) in großer Zahl entwickelt. Ihre Zahl wächst ständig. Im Augenblick sind viele von ihnen dabei, durch römisch-katholische Beteiligung, entweder durch Assoziierung oder volle Mitgliedschaft, ihre Grundlagen zu erweitern und ihr ökumenisches Gewicht noch zu verstärken. Aber auch auf der Weltebene sind neue Strukturen entstanden. Dies vor allem durch den Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dieser hat u. a. auch dazu geführt, daß die Konfessionellen Weltbünde direkte ökumenische Initiativen in der Form der offiziellen bilateralen Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche (z. B. LWB, RWB, Anglikanische Gemeinschaft, Methodistischer Weltbund) und untereinander (z. B. anglikanisch-lutherisch, seit September 1972 anglikanisch-orthodox, geplant: reformiert-baptistisch) ergriffen haben (diese Gespräche werden aufgeführt und untersucht in: *N. Ehrenström* und *G. Gaßmann*, Confessions in Dialogue, Genf 1972).

Die ökumenische Bewegung ist heute also wieder sehr viel stärker als in den Jahren nach 1948 eine vielfältig strukturierte Wirklichkeit, zu der natürlich auch noch die Bemühungen und Impulse hinzukommen, die sich nicht unmittelbar in diese Strukturen einordnen lassen. Welche Folgerungen ergeben sich aus dieser Tatsache für eine Standortbeschreibung des Ökumenischen Rates? Zunächst zwei grundsätzliche Feststellungen, in denen allgemeine Übereinstimmung zu bestehen scheint: 1. Der ÖRK ist nicht mit der ökumenischen Bewegung identisch. Diese ist viel umfassender, sie geht weit über die Aktivitäten und Wirkungsbereiche des ÖRK hinaus. 2. Es gibt nicht mehrere ökumenische Bewegungen, von denen eine etwa durch den ÖRK, eine andere durch den römisch-katholischen Ökumenismus und schließlich wieder andere durch die konfessionellen Weltbünde oder kontinentale ökumenische Organisationen repräsentiert würden. Wir müssen also von *einer* ökumenischen Bewegung mit einer Vielzahl von Ausdrucksformen und Strukturen sprechen. Das hat auch Papst Paul VI. bei seinem Besuch des ÖRK im Juni 1969 bestätigt. Diese *Einheit* in der Vielfalt ergibt sich dem gemeinsamen Bemühen um die Einheit der Kirche Jesu Christi. Sie ist äußerlich darin sichtbar, daß diese Strukturen untereinander in ständiger Verbindung und in einem Gedankenaustausch stehen. In einigen Fällen gibt es auch organisatorische Verknüpfungen. Die *Vielfalt* der Ausdrucksformen und Strukturen beruht nicht primär auf unterschiedlichen Konzeptionen über diese Einheit und den Weg zu ihrer umfassenderen, glaubwürdigeren Manifestierung. Diese sind Teil des inneren Lebens und auch der Spannungen in allen diesen Ausdrucksformen. Die Vielfalt ist vielmehr das Ergebnis einer notwendigen Dezentralisierung der ökumenischen Bewegung in alle Ebe-

nen hinein, auf denen getrennte Kirchen um eine engere Gemeinschaft ringen. Sie spiegelt zugleich einen Ökumenismus wider, der sich nur teilweise oder nicht völlig in eine vorherrschende ökumenische Struktur und Institution (ÖRK) integrieren lassen möchte oder kann.

Ist der ÖRK das Zentrum?

Nach dieser ersten Klärung ist die Frage nach dem Standort des ÖRK keinesfalls leichter geworden. Ist der ÖRK die weltweite organisatorische „Spitze" einer sich auf den anderen Ebenen ausfächernden ökumenischen Bewegung? Angesichts des römisch-katholischen Ökumenismus und der interkonfessionellen Gespräche auf Weltebene doch wohl nur in einem begrenzten Maße. Ist er das organisatorische und geistig-theologisch bestimmende und bewegende „Zentrum"? Die Antwort auf diese Frage hängt sicher vom Standort des Beobachters ab, über den oben einiges gesagt wurde. Persönlich möchte ich diese Frage, mit einigen Einschränkungen, bejahen. Zunächst die Einschränkungen. Seiner Verfassung nach hat der ÖRK keine Macht über die Mitgliedskirchen. Auch die faktischen Auswirkungen seiner Projekte und Arbeit sind höchst unterschiedlich in ihrem Einfluß und ihrer Rezeption durch die „Basis". Durch die genannten neuen ökumenischen Strukturen steht vieles, was sich heute in der ökumenischen Bewegung bewegt, in keinem direkten Zusammenhang mehr mit dem ÖRK. Eine wenig entwickelte, unter manchen Schwierigkeiten leidende und darum nur mangelhafte Kommunikation, von der noch zu sprechen sein wird, isoliert das Zentrum von den Mitgliedskirchen und der gemeindlichen Basis. Manche Mängel in der Struktur des ÖRK und seiner Personalpolitik, aber auch die strukturelle Auffächerung der ökumenischen Bewegung und die ungenügenden Verbindungslinien zwischen ÖRK und den anderen ökumenischen Strukturen tragen zu dieser Isolation noch bei.

Dennoch kann man m. E. auch heute noch vom ÖRK als dem Zentrum, der zentralen Ausdrucksform der ökumenischen Bewegung sprechen. Das statistisch-quantitative Argument, daß dem ÖRK heute 261 Mitgliedskirchen und damit, mit der bedeutenden Ausnahme der römisch-katholischen Kirche und einiger weniger anderer Kirchen (die wichtigsten sind die Lutherische Kirche - Missouri Synode und der Bund der Südlichen Baptisten in den USA), fast die gesamte nicht-römische Christenheit in ihrem ganzen Spektrum von unabhängigen afrikanischen Kirchen und Pfingstkirchen bis hin zu den orthodoxen Kirchen angehören, ist dabei sekundär. Wichtiger ist schon die Tatsache, daß alle großen internationalen Hilfsaktionen und Unterstützungsprogramme der Kirchen entweder über Genf laufen, von Genf ermittelt oder mit Genf koordiniert werden. Im Netzwerk der internationalen Organisationen ist Genf heute als der selbstverständliche Partner in Gesprächen und Aktionen, jedenfalls im Blick auf die nicht-römische Christenheit, akzeptiert. Dies trifft auch zu im Blick auf die Bemühungen um eine Überwindung der Krisen in dieser Welt. Auf Weltebene ist, neben dem Vatikan, der ÖRK, und hier besonders seine Kommission für Internationale Angelegenheiten, das allgemein akzeptierte, zuweilen umstrittene und zuweilen auch erfreulich wirkungsvolle (zuletzt bei der Beilegung der Krisen und blutigen Auseinandersetzungen im Sudan) Instrument seiner Mitgliedskirchen. Durch diese seine soziale und politische Rolle hat der ÖRK im Bewußtsein der Weltöffentlichkeit und auch faktisch einen zentralen Platz auf der verwirrenden kirchlichen Weltkarte eingenommen.

Dieser Platz wird ihm aber auch im Bewußtsein der Weltchristenheit zugebilligt. Aus den erwähnten Gründen, zu denen aber noch einige andere hinzukommen. Man kann annehmen, daß es heute auch ohne einen Ökumenischen Rat eine ökumenische Bewegung gäbe. Wäre sie aber so weit, wie sie ist, wäre sie von dem gleichen Bewußtsein weltweiter Gemeinschaft und Verantwortung getragen, würde sie so direkt mit weltweiten Problemen konfrontiert, besäße sie die für die Kontinuität, Erweiterung und Bewahrung einer geschichtlichen Bewegung unerläßlichen institutionellen Strukturen? In der m. E. unvermeidlichen Verneinung dieser Fragen steckt bereits eine Bejahung der Notwendigkeit und der zentralen Stellung eines Ökumenischen Rates, welche Form er auch immer annehmen könnte. Auch der römisch-katholische Ökumenismus ist durch die Existenz, Arbeit und zentrale ökumenische Rolle des ÖRK wesentlich herausgefordert und mit Impulsen versehen worden. Durch den ÖRK und die von ihm ausgehenden und in ihm zusammenlaufenden Hoffnungen, Aufbrüche, neuen Modelle der Zusammenarbeit und des theologischen Dialogs und Anstöße vielfältigster Art wurde jenes ökumenische Klima und Bewußtsein wesentlich erst geschaffen, in dem sich nun auch andere Strukturen ökumenischer Gemeinschaft und ökumenischen Dialogs bilden konnten und mußten. So wird man, bei allen erwähnten und nicht genannten Begrenzungen, den ÖRK als das Zentrum der ökumenischen Bewegung bezeichnen können. Ein zweites Zentrum dieser Art gibt es nicht, auch nicht in Rom. Rom ist, unter anderem, das Zentrum der ökumenischen Aktivität und Orientierung *einer* Kirche. Gerade deshalb fehlt ihm der ökumenisch repräsentative Charakter jenes anderen Zentrums. Man kann daher das Zweite Vatikanum (im Verständnis der Gesamtökumene) auch nicht als ein ökumenisches Konzil bezeichnen, wenngleich es eine unendlich größere Bedeutung gehabt hat und noch hat als jede der dem ökumenischen Charakter eines Konzils bereits näherkommenden, andererseits noch vorkonziliaren Vollversammlung des ÖRK. Der ÖRK ist nicht die ökumenische Bewegung, aber er ist deren umfassendste Repräsentation.

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich eine Fülle von Fragen nach dem Verhältnis zwischen der zunehmenden Dezentralisierung der ökumenischen Bewegung und

(Fortsetzung S. 350)

Daten der Bevölkerungsentwicklung

Überblick und Vergleich der Entwicklung in den Industriestaaten und in den Ländern der Dritten Welt

Die Daten für die folgende Schaubildfolge wurde uns vom Statistischen Bundesamt zur Verfügung gestellt. Den Begleitkommentar schrieb der Direktor des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung Hermann Schubnell (Wiesbaden). Die Folge wird im nächsten Heft fortgesetzt.

Graphik 1: Durchschnittliche Vermehrungsrate der Bevölkerung der Erde

Das Wachstum der Erdbevölkerung, wie es sich aus historischen Quellen, Schätzungen und für die neuere Zeit aus statistischen Ermittlungen darstellt, ist ein in der Geschichte der Menschheit einmaliger Vorgang. Während für Jahrtausende eine jährliche Wachstumsrate von 0,4 % und weniger anzunehmen ist — für bestimmte Epochen muß wohl auch mit auf Katastrophen zurückgehende Bevölkerungsabnahmen gerechnet werden —, beginnt Mitte des 19. Jahrhunderts die Vermehrungsrate anzusteigen. In den rund sieben Jahrzehnten unseres Jahrhunderts hat sie sich dann mehr als verdreifacht. Gegenwärtig liegt die durchschnittliche Wachstumsrate bei etwa 2 % pro Jahr.

Graphik 2: Schema der verschiedenen Phasen der Entwicklung von Geburten- und Sterberaten im Industrialisierungsprozeß (Europäisches Modell)

Die globale Entwicklung setzt sich aus sehr unterschiedlichen Teilentwicklungen zusammen. Charakteristisch für den Bevölkerungsprozeß in den Industrieländern ist das „europäische Modell". Den für die agrarische Gesellschaft typischen hohen Geburten- und Sterbeziffern folgt in der Zeit der frühindustriellen Entwicklung bei noch hohen Geburtenzahlen ein Absinken der Sterblichkeit, in der Übergangsperiode sinkt auch die Geburtenziffer, beide Komponenten des natürlichen Bevölkerungswachstums pendeln sich in fortgeschrittenen Industrieländern auf einem niedrigen Niveau ein mit sehr geringem Bevölkerungswachstum bei niedriger Geburtenhäufigkeit und Sterblichkeit.

Graphik 3: Natürliche Wachstumsrate in Prozent der Bevölkerung

Ist zu erwarten, daß das europäische Modell der Änderung des generativen Verhaltens als ein Anpassungsprozeß der Ehepaare an die veränderten Lebensverhältnisse in den Ländern der Dritten Welt vollzogen wird? Der Unterschied zwischen der europäischen Entwicklung und derjenigen in nichteuropäischen Ländern besteht einmal im Umfang des Anstiegs der jährlichen Wachstumsraten, zum anderen im Tempo, in dem sich das Wachstum vollzieht. In Schweden um 1790 und 1860, in Deutschland um 1870 und kurz nach der Jahrhundertwende lag das Maximum der jährlichen Wachstumsrate noch unter 1,5 %, also weit niedriger als die Weltwachstumsrate heute. Von einer „Bevölkerungsexplosion" kann hier nicht die Rede sein. Diesem Schlagwort haftet ohnehin etwas Negatives an, da es den Prozeß als zerstörerisch darstellt. Man sollte aber doch nicht vergessen, daß die christlich-humanitäre Einstellung in der Bekämpfung der Sterblichkeit eine hohe Aufgabe sah und daß deren Meisterung als unvergleichliche Tat gelten kann. In Ceylon und Indien machte der Anstieg das Doppelte des europäischen Maximums aus, in Brasilien weit mehr. Die Raten in diesen Ländern sind stellvertretend für viele andere Entwicklungsländer in Asien und Südamerika. Neben dem Umfang, der weit über die europäischen Wachstumsraten hinausgeht, ist es das Tempo, in dem sich in den Entwicklungsländern das rapide Bevölkerungswachstum vollzieht. Die europäischen Länder hatten 50 bis 80 Jahre gebraucht — bei steigendem Lebensstandard —, um die Sterblichkeit auf die Hälfte herabzudrücken. In den Entwicklungsländern ist es keine Seltenheit, daß im Zeitraum von fünf bis acht Jahren die Sterblichkeit nicht nur auf die Hälfte, sondern auf ein Drittel ihres früheren über Jahrhunderte stabilen Standes gefallen ist. In den Sozialprogrammen der jungen Entwicklungsnationen hat die Verbesserung der Gesundheitsverhältnisse erste Priorität. Man übernimmt das Wissen der kurativen Medizin und wendet es wenngleich meist bei großem Ärztemangel an, man übernimmt Verfahren der hygienischen Prophylaxe unter Anwendung eines Feldscher-Systems und führt in breitem Umfang sozialhygienische Maßnahmen, die Verbesserung der Trinkwasserverhältnisse, Seuchenbekämpfung usw. durch, das alles ohne gleichzeitig eine durchgreifende Änderung der Wirtschafts- und Lebensweise bewirken zu können. Man importiert damit einen Effekt westlicher Industrialisierung ohne die Industrialisierung selbst, ohne die Schaffung von Arbeits-

plätzen für eine infolge des Rückgangs der Sterblichkeit rasch wachsende Bevölkerung. Können die Menschen in den Entwicklungsländern dann noch zu einer aktiven Mitwirkung in den Gesundheitsprogrammen veranlaßt werden, zur Anwendung von Antibiotika, zur Verbesserung der Säuglingspflege, dann wird eine zweite Welle des Sterblichkeitsrückgangs ausgelöst. Der Unterschied zum europäischen Modell ist deutlich.

Graphik 4: Veränderungen der Geburten- und Sterberaten

Wieder unter Verwendung des Schemas des demographischen Übergangs läßt die Graphik erkennen, in welchem Stadium sich die einzelnen Kontinente und Ländergruppen befinden. Es wird deutlich, daß der größte Teil der Länder der Dritten Welt sich in der Phase II mit einer steigenden Wachstumsrate befindet, die Schere zwischen einer hohen und relativ stabilen Geburtenrate und einer rasch sinkenden Sterberate öffnet sich. Dagegen befinden sich die industrialisierten Länder in der III. und zum Teil IV. Phase, in der die Bevölkerung zwar noch wächst, aber mit sich vermindernden jährlichen Wachstumsraten, die Schere beginnt sich zu schließen. Der Vergleich macht deutlich, wie unterschiedlich die Wachstumskomponenten in den verschiedenen Regionen sind. Nach Zahl und Bevölkerungsvolumen überwiegen die Länder, die sich in der progressiven Phase ihres demographischen Wachstums befinden, bei weitem diejenigen, in denen sich die Wachstumsrate vermindert. Das führt einmal zu der hohen globalen jährlichen Wachstumsrate von 2%, zum andern aber auch zu deutlichen Verschiebungen der demographischen Gewichte. Damit verbunden sind langfristig ablaufende Veränderungen im kulturell-religiösen Bereich. Der Anteil der Anhänger christlicher Konfessionen wird relativ weiter abnehmen. Zwar weisen die katholischen südamerikanischen Staaten mit die höchsten Wachstumsraten auf, nach der Zahl der Menschen dominieren aber die asiatischen Staaten, Pakistan, Indien und China, deren Bevölkerung heute schon weit mehr als ein Drittel der Erdbevölkerung ausmacht. Inwieweit mit der Ausbreitung der industriellen Lebens- und Produktionsweise auch das geistige Antlitz des Menschengeschlechts verändert wird (Max Weber, 1908!) und sich eine technisch-industrielle Weltzivilisation ausbreitet, welche die Verschiebungen der demographischen Gewichte in ihrer Wirksamkeit beschränkt, ist hier nicht zu erörtern.

Graphik 5: Geschätzte Bevölkerung 1920—1960 und Vorausschätzung bis 1980

Die erwähnte Verschiebung der demographischen Gewichte läßt sich an der unterschiedlichen zahlenmäßigen Zunahme der Bevölkerung in den wichtigsten Regionen und großen Staaten ablesen. Selbst wenn für afrikanische und asiatische Länder die Basis der Vorausschätzung bis 1980 gewisse Ungenauigkeiten aufweisen kann, so treffen die in den Kurven dargestellten Größenordnungen sicher zu. Die Annahmen für eine so kurzfristige Vorausschätzung weisen einen hohen Grad von Genauigkeit auf, da die das Jahr 1980 erlebenden Menschen bis auf wenige Jahrgänge bereits geboren sind und Veränderungen in der Geburtenhäufigkeit und Sterblichkeit nur relativ langfristig eintreten. Entscheidend für die künftige Entwicklung sind die Größe und der Altersaufbau der jetzt lebenden Bevölkerung. Selbst wenn es gelingen würde, die Zahl der Geburten je Ehe in Indien und China kurzfristig und drastisch zu senken, würde die Bevölkerung dieser Gebiete wie auch derjenigen der meisten lateinamerikanischen und afrikanischen Staaten dank ihres günstigen Altersaufbaus, d. h. des hohen Anteiles an jungen Menschen im zeugungs- und gebärfähigen Alter, noch über viele Jahrzehnte weiter wachsen.

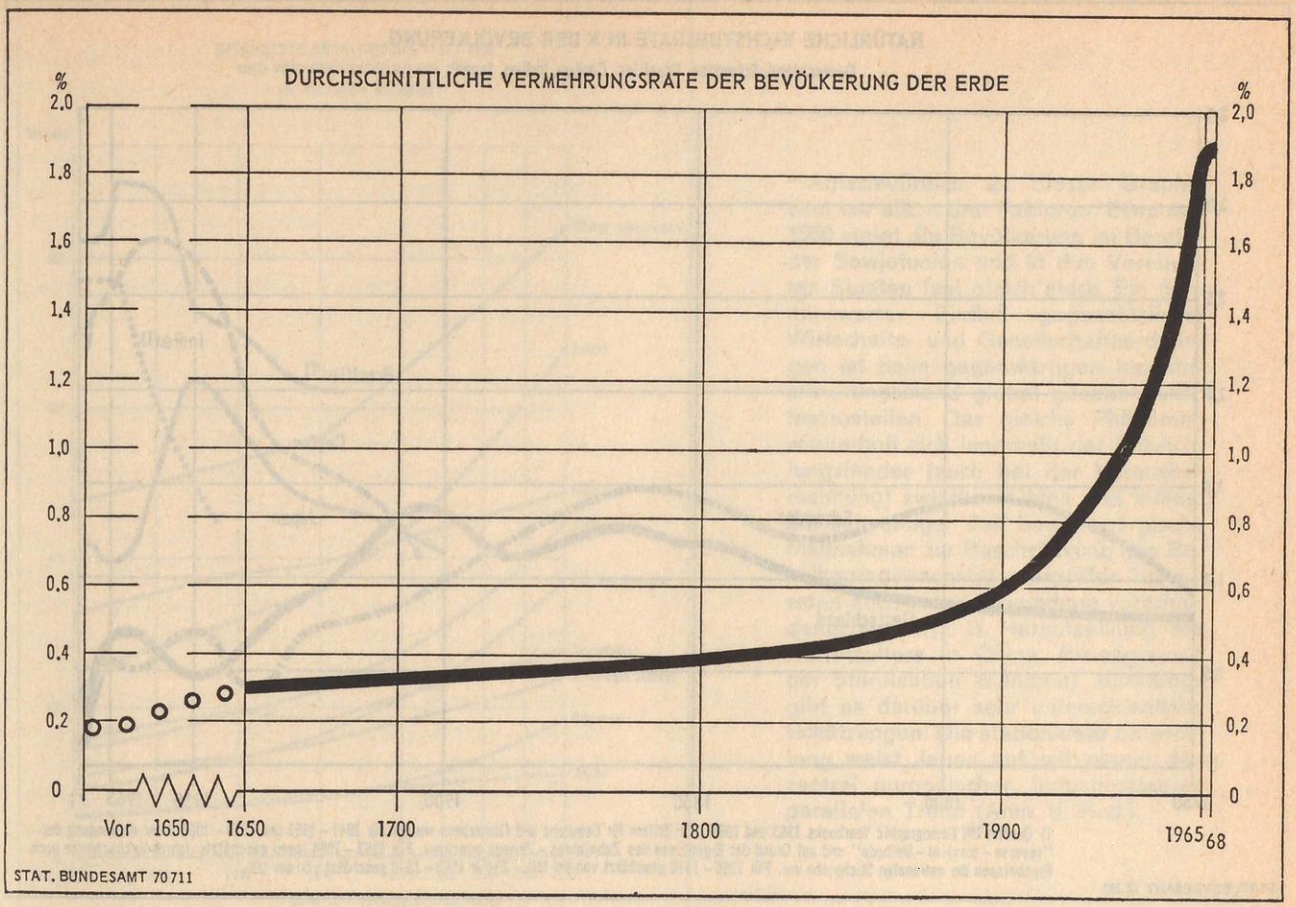
Graphik 6: Bevölkerungswachstum und Nahrungsproduktion

Die Weltbevölkerung wächst rascher als die Zunahme der Nahrungsmittelproduktion je Kopf der Bevölkerung. In den letzten, in der Graphik dargestellten Entwicklungsphase ist sogar eine Abnahme der Nahrungsmittelproduktion je Kopf der Bevölkerung festzustellen.

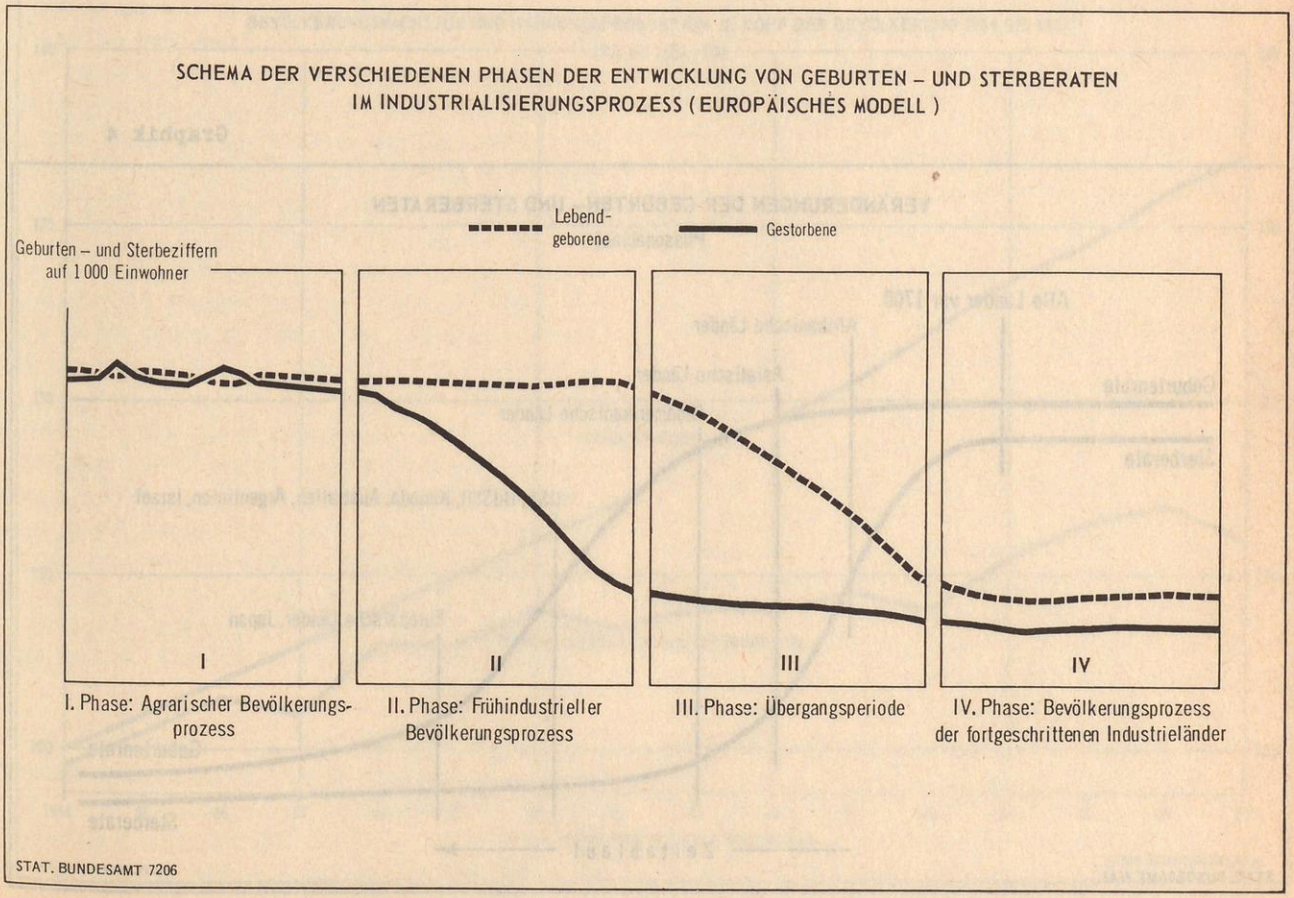
Die Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen hat neuerdings die Berechnungen auf der Basis 1961—1965 = 100 wiederholt. Die vorläufigen Ergebnisse für das Jahr 1971 zeigen eine Zunahme der Bevölkerung auf 117, der Nahrungsmittel dagegen nur auf 105. Bei dieser Berechnung zeigt sich allerdings für die neueste Zeit eine geringe Zunahme der Nahrungsmittelproduktion. Die Diskrepanz zwischen Bevölkerungswachstum und Nahrungsmittelproduktion macht die Dringlichkeit der Entwicklungshilfe in zwei Dritteln der Länder der Erde deutlich.

Hermann Schubnell

Graphik 1



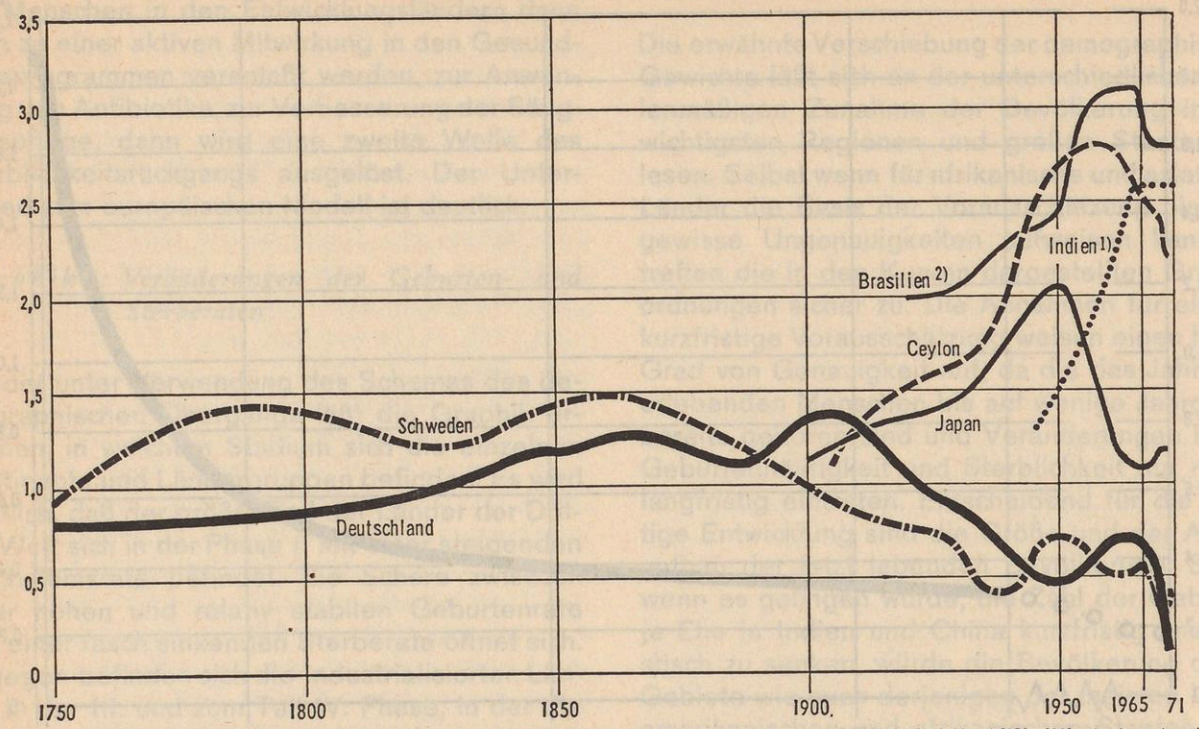
Graphik 2



Graphik 3

NATÜRLICHE WACHSTUMSRATE IN % DER BEVÖLKERUNG

Deutschland, Schweden, Brasilien, Ceylon, Indien, Japan



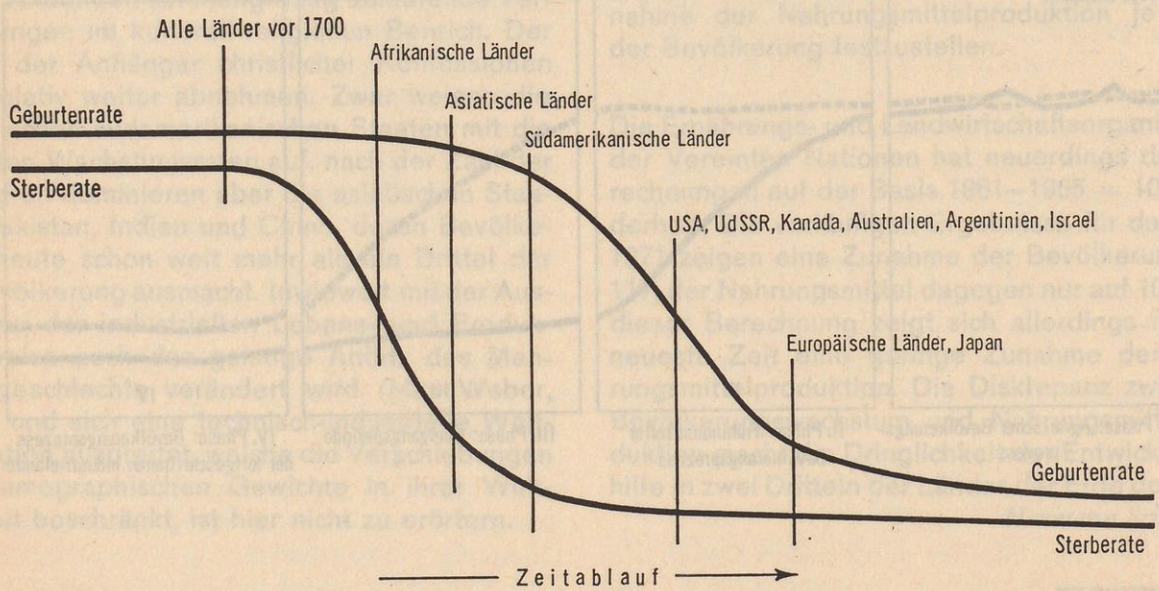
1) Quelle: UN Demographic Yearbooks 1963 und 1965. Die Ziffern für Geborene und Gestorbene wurden für 1941 – 1951 und 1951 – 1961 unter Anwendung der "reverse – survival – Methode" und auf Grund der Ergebnisse des Zehnjahres – Zensus errechnet. Für 1963 – 1964 lagen geschätzte Jahresdurchschnitte nach Ergebnissen der nationalen Stichprobe vor. Für 1965 – 1970 geschätzt von der UN. – 2) Für 1965 – 1970 geschätzt von der UN.

STAT. BUNDESAMT 72 293

Graphik 4

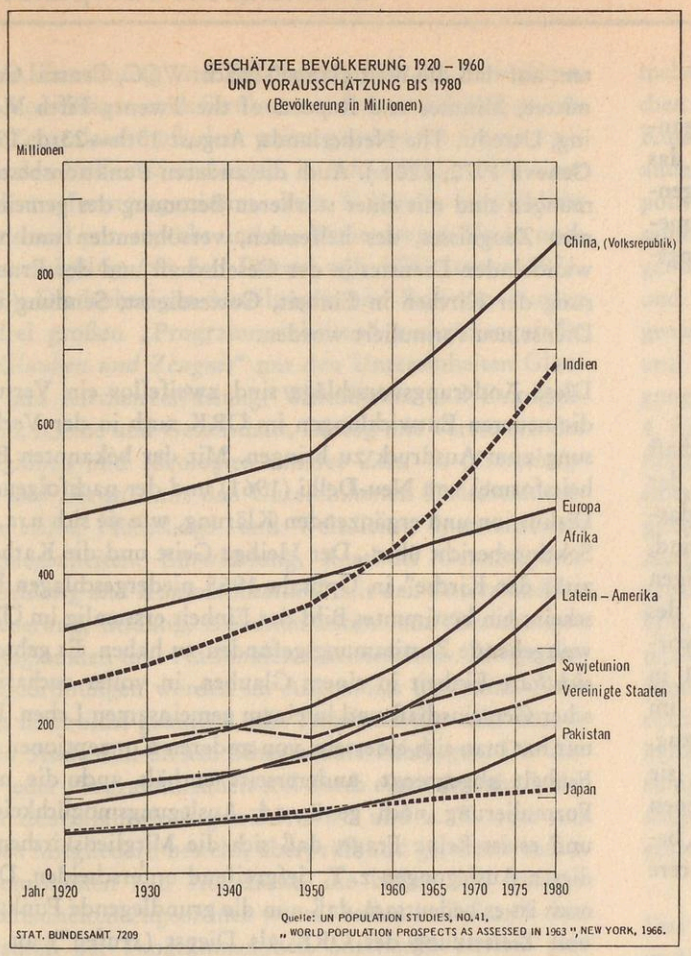
VERÄNDERUNGEN DER GEBURTEN– UND STERBERATEN

Phasenablauf



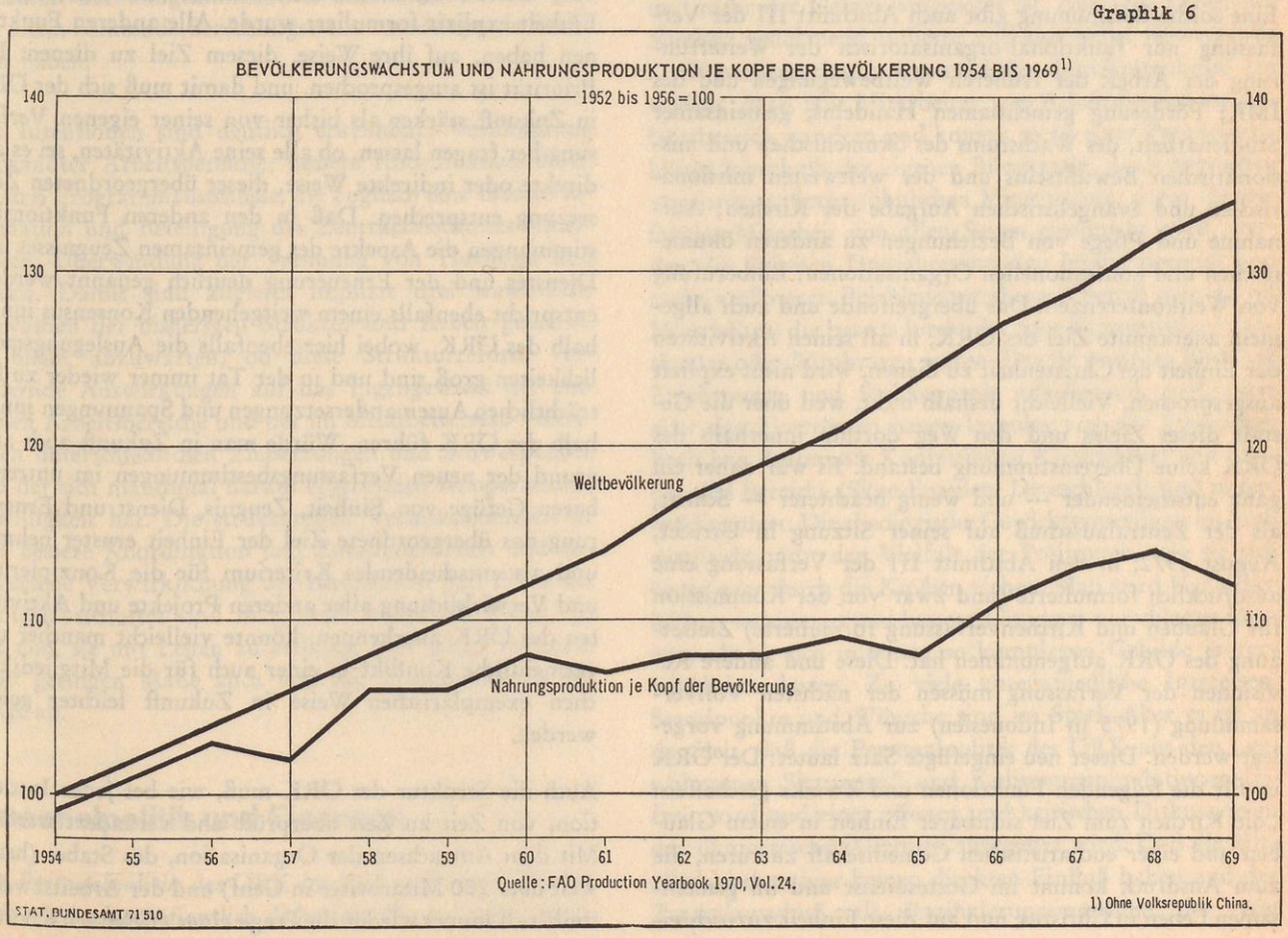
STAT. BUNDESAMT 8643

Graphik 5*



* Aufschlußreich an dieser Graphik sind vor allem drei Faktoren. Etwa seit 1950 steigt die Bevölkerung im Bereich der Sowjetunion und in den Vereinigten Staaten fast gleich stark. Ein nennenswerter Einfluß gegensätzlicher Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen ist beim gegenwärtigen Industrialisierungsstand global gesehen nicht festzustellen. Das gleiche Phänomen wiederholt sich innerhalb der Entwicklungsländer (auch bei der Vorausberechnung) zwischen China und Indien, die seit einiger Zeit beide energische Maßnahmen zur Beschränkung des Bevölkerungswachstums ergriffen haben, wenn auch unter Anwendung verschiedener Mittel (z. B. Heraufsetzung des Heiratsalters in China, Propagierung der Sterilisation in Indien). Allerdings gibt es darüber sehr unterschiedliche Schätzungen. Die stationärste Entwicklung weist Japan auf mit einem den zentral europäischen Industriestaaten parallelen Trend (Anm. d. Red.).

Graphik 6



(Fortsetzung von S. 344)

dem Zentrum dieser Bewegung. Bevor darauf eingegangen werden soll, müßte zunächst noch einiges über das Zentrum selbst gesagt werden. Hierfür bietet die gegenwärtige Verfassungs- und Strukturreform des Ökumenischen Rates der Kirchen einen interessanten Ausgangspunkt.

Verfassungs- und Strukturreform

„Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes". Jeder Halbsatz dieser bekannten „Basis" des ÖRK ist von Interpreten unter die Lupe genommen worden. Wenngleich die jetzige Formulierung von 1961 in Neu-Delhi wichtige Erklärungen und Ergänzungen im Vergleich zur früheren Fassung enthält (Schriftbezug, trinitarische Formel, gemeinsame Berufung), bleibt sie in dem Hinweis darauf, daß die im ÖRK verbundenen Kirchen „gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind", höchst vage. Hier würde man eine klarere Zielbestimmung des Ökumenischen Rates erwarten.

Eine solche Bestimmung gibt auch Abschnitt III der Verfassung nur funktional-organisatorisch der Weiterführung der Arbeit der früheren Weltbewegungen und des IMR; Förderung gemeinsamen Handelns, gemeinsamer Studienarbeit, des Wachstums des ökumenischen und missionarischen Bewußtseins und der weltweiten missionarischen und evangelistischen Aufgabe der Kirchen; Aufnahme und Pflege von Beziehungen zu anderen ökumenischen und konfessionellen Organisationen; Einberufung von Weltkonferenzen. Das übergreifende und auch allgemein anerkannte Ziel des ÖRK, in all seinen Aktivitäten der Einheit der Christenheit zu dienen, wird nicht explizit ausgesprochen. Vielleicht deshalb nicht, weil über die Gestalt dieses Zieles und den Weg dorthin innerhalb des ÖRK keine Übereinstimmung bestand. Es war daher ein ganz entscheidender — und wenig beachteter — Schritt, als der Zentralausschuß auf seiner Sitzung in Utrecht, August 1972, in den Abschnitt III der Verfassung eine ausdrücklich formulierte (und zwar von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung formulierte) Zielsetzung des ÖRK aufgenommen hat. Diese und andere Revisionen der Verfassung müssen der nächsten Vollversammlung (1975 in Indonesien) zur Abstimmung vorgelegt werden. Dieser neu eingefügte Satz lautet: Der ÖRK ist für die folgenden Funktionen und Zwecke geschaffen: „die Kirchen zum Ziel sichtbarer Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft zu rufen, die zum Ausdruck kommt im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus, und auf diese Einheit zuzuschreiten, auf daß die Welt glaube" (nach: WCC, Central Committee, Minutes and Reports of the Twenty-Fifth Meeting, Utrecht, The Netherlands, August 13th—23rd, 1972. Geneva 1972, 220f.). Auch die anderen Funktionsbestimmungen sind mit einer stärkeren Betonung des gemeinsamen Zeugnisses, des helfenden, versöhnenden und verwandelnden Dienstes in der Gesellschaft und der Erneuerung der Kirchen in Einheit, Gottesdienst, Sendung und Dienst neu formuliert worden.

Diese Änderungsvorschläge sind zweifellos ein Versuch, die neueren Entwicklungen im ÖRK auch in der Verfassung zum Ausdruck zu bringen. Mit der bekannten Einheitsformel von Neu-Delhi (1961) und der nachfolgenden Diskussion und ergänzenden Klärung, wie sie sich u. a. im Sektionsbericht über „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche" in Uppsala 1968 niedergeschlagen hat, scheint ein bestimmtes Bild der Einheit erstmalig im ÖRK weitgehende Zustimmung gefunden zu haben. Es geht um *sichtbare* Einheit in einem Glauben, in voller eucharistischer Gemeinschaft und in einem gemeinsamen Leben. Damit hat man sich einerseits von anderen Konzeptionen der Einheit abgegrenzt, andererseits enthält auch die neue Formulierung noch genügend Auslegungsmöglichkeiten, und es ist keine Frage, daß sich die Mitgliedskirchen in diesen Auslegungen z. T. tiefgreifend unterscheiden. Dennoch ist es bedeutsam, daß nun die grundlegende Funktion und Zielsetzung des ÖRK als Dienst („rufen") an der Einheit explizit formuliert wurde. Alle anderen Funktionen haben, auf ihre Weise, diesem Ziel zu dienen. Die Priorität ist ausgesprochen, und damit muß sich der ÖRK in Zukunft stärker als bisher von seiner eigenen Verfassung her fragen lassen, ob alle seine Aktivitäten, sei es auf direkte oder indirekte Weise, dieser übergeordneten Zielsetzung entsprechen. Daß in den anderen Funktionsbestimmungen die Aspekte des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes und der Erneuerung deutlich genannt werden, entspricht ebenfalls einem weitgehenden Konsensus innerhalb des ÖRK, wobei hier ebenfalls die Auslegungsmöglichkeiten groß sind und in der Tat immer wieder zu beträchtlichen Auseinandersetzungen und Spannungen innerhalb des ÖRK führen. Würde man in Zukunft auch aufgrund der neuen Verfassungsbestimmungen im untrennbaren Gefüge von Einheit, Zeugnis, Dienst und Erneuerung das übergeordnete Ziel der Einheit ernster nehmen und als entscheidendes Kriterium für die Konzipierung und Verwirklichung aller anderen Projekte und Aktivitäten des ÖRK anerkennen, könnte vielleicht mancher unvermeidliche Konflikt in einer auch für die Mitgliedskirchen exemplarischen Weise in Zukunft leichter gelöst werden.

Auch die Struktur des ÖRK muß, wie bei jeder Institution, von Zeit zu Zeit überprüft und verändert werden. Mit dem Anwachsen der Organisation, des Stabes (heute weit über 200 Mitarbeiter in Genf) und der Arbeitszweige stellt sich immer wieder die Frage einer effektiven Koordi-

nation, Zuordnung und Zusammenarbeit auf Stabsebene. Den Vorschlägen eines Strukturausschusses folgend, wurde vom Zentralausschuß, dem weisungsgebenden Organ zwischen den Vollversammlungen, in Addis Abeba 1971 einer Strukturreform zugestimmt, die z. T. bereits verwirklicht wurde und nun erprobt und modifiziert wird. Sie ist noch nicht endgültig (zu den Plänen vgl. HK Januar 1971, 11 ff.). Die bisherigen Abteilungen und Referate wurden in drei großen „Programmeinheiten" zusammengefaßt: 1. *„Glauben und Zeugnis"* mit den Untereinheiten Glauben und Kirchenverfassung, Weltmission und Evangelisation, Kirche und Gesellschaft, Dialog mit Vertretern der Religionen und Ideologien unserer Zeit. 2. *„Gerechtigkeit und Dienst"* mit den Untereinheiten Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst, Internationale Angelegenheiten, Entwicklung, Rassische Gerechtigkeit. 3. *„Bildung und Kommunikation"* mit den Untereinheiten Erneuerung, Bildung, Kommunikation und Beziehungen zu Regionalen und Nationalen Christenräten. Einige dieser Zuordnungen werden im Augenblick überprüft. Auch ist es noch nicht gelungen, alle Arbeitszweige oder besonderen Studien in diesem Schema unterzubringen. Die Arbeit jeder Programmeinheit soll durch einen Ausschuß, der vom Zentralausschuß gewählt wird und z. T. auch aus dessen Mitgliedern besteht, überprüft und geleitet werden. Kommissionen und Ausschüsse, die bisher den jetzigen Untereinheiten zugeordnet waren, sollen in Zukunft dem Ausschuß der Programmeinheit unterstellt werden und vor allem beratende, beziehungsweise vorschlagende Funktion haben.

Die Intentionen sind deutlich erkennbar: Verknüpfung verwandter Arbeitsbereiche; bessere Koordination durch die drei Programmausschüsse, die zugleich eine bessere Information und Beteiligung des Zentralausschusses sicherstellen; Überwindung der Trennung von Theologie und Praxis. Damit sind zugleich implizit drei wesentliche Schwächen der bisherigen Struktur und Arbeit genannt. Es bleibt abzuwarten, ob diese Strukturreform verändernde Auswirkungen auf das Eigengewicht der einzelnen Arbeitsbereiche und der im Mitarbeiterstab vertretenen unterschiedlichen Zielsetzungen und Schwerpunkte und der sich manchmal daraus ergebenden Kooperationsunwilligkeit hat. Die strukturellen Voraussetzungen für eine bessere Koordination und Zusammenarbeit und angemessene Verwirklichung der Intentionen und Pläne des Zentralausschusses sind m. E. jetzt besser als bisher. Es gilt nun, sie mit Leben zu erfüllen. Das hängt in einem nicht geringen Maße auch von der Personalpolitik des ÖRK ab.

Personalpolitik und Finanzen

Die *Personalpolitik* des ÖRK im Blick auf seinen Genfer Stab wird selten öffentlich diskutiert. Sie ist dafür um so mehr Gegenstand von Hintertreppen- und Biergesprächen — und zuweilen handfestem Gerangel hinter den Kulissen. Damit unterscheidet sich der ÖRK nicht von anderen Institutionen — ja, er hat es in seiner Personalpolitik sogar noch schwerer als manche von ihnen. Die Zusammensetzung der Genfer Exekutive sollte etwa folgende Voraussetzungen widerspiegeln: 1. Sachkenntnis und Erfahrung im entsprechenden Arbeitsbereich. 2. Angemessene Repräsentation der verschiedenen Konfessionen und geographischen Bereiche. 3. Verantwortliche Beteiligung von Frauen, Laien und jüngeren Mitarbeitern. 4. Eine gewisse Kontinuität und ein ständiger Wandel im Stab. 5. Bereitschaft zur Zusammenarbeit. 6. Ökumenisches Engagement. 7. Verpflichtung gegenüber den Mitgliedskirchen und den legislativen Organen. 8. Geistige Aufgeschlossenheit, verbunden mit administrativer und organisatorischer Begabung. Ein schwer erfüllbares Idealbild, das manchen zu der Erwartung verführt, in Genf müsse die geistige und organisatorische Elite der nichtrömischen Weltchristenheit sitzen. Die Wirklichkeit ist realistischer. Das gute Dutzend herausragender Persönlichkeiten ist umgeben von viel Durchschnitt, der ein unruhiges und fleißiges Leben führt und diejenigen noch mitschleppt, die in einer anderen Stellung angemessener eingesetzt wären.

Das eigentliche Problem ist, daß der Genfer Stab mehr und mehr der Gefahr ausgesetzt ist, eine vom Leben der Kirchen zunehmend isolierte und sich selbst fortsetzende („self-perpetuating") ökumenische Bürokratenkaste zu werden. Man läßt Mitarbeiter von Arbeitsbereich zu Arbeitsbereich wandern und kommt so zu einer Pseudoflexibilität innerhalb der eigenen Bürokratie. Auch abgesehen von jenen außergewöhnlichen Mitarbeitern, deren längerfristige Mitarbeit von allen Seiten gewünscht wird, werden die üblichen Dreijahresverträge häufig dreimal und mehr verlängert. Bei Neueinstellungen beruft man zu oft Mitarbeiter, die bereits kirchliche oder ökumenische Funktionäre oder Bürokraten waren. Das ist zwar im Blick auf Erfahrungen und Sachkenntnis naheliegend, verhindert aber das Einströmen neuer Impulse von der kirchlichen Basis her. Bestimmte Konfessionen (Orthodoxe) und Länder und Bereiche (Skandinavien, Deutschland) sind unterrepräsentiert. Die theologische Gewichtsverteilung im Stab entspricht nicht der Vielfalt der Positionen, wie sie sich heute quer durch die Kirchen ziehen. Man wird hier sicher leichter kritisieren und bessere Lösungen vorschlagen können, als sie sich in einem so komplexen Gebilde je verwirklichen lassen. Zu viele unterschiedliche Interessen, Standpunkte und Wünsche sind im Spiel. Aber es ist an der Zeit, daß die Personalpolitik des ÖRK aus den „geschlossenen Sitzungen" und Kulissenmanipulationen befreit wird und einer offenen und kritischen Diskussion in den ökumenischen Gremien ausgesetzt wird. Daß die Mitgliedskirchen hier keinen direkten Einfluß haben und der Zentralausschuß als Ratifizierungsmaschine der von

Nominierungsausschüssen und vom Exekutivausschuß beschlossenen und vorgelegten Namenslisten fungiert, ist auf die Dauer unverantwortlich. Hier müßten Möglichkeiten für eine genauere Prüfung der Personalvorschläge, eine eingehendere Information und Beratung mit den Mitgliedskirchen, Alternativvorschläge für eine echte Wahl, eine kritische Beurteilung der Leistungen und Fähigkeiten der Mitarbeiter und eine Höchstgrenze der Anstellungsdauer, die nur in ganz außergewöhnlichen Fällen und bei Nichttheologen überschritten werden sollte, geschaffen werden.

Finanziell steht der ÖRK auf höchst unsicherem Boden. Er ist auf die freiwilligen Beiträge seiner Mitgliedskirchen angewiesen und hat an deren finanziellem Auf und Ab Anteil. Als internationale Organisation ist er außerdem den Schwankungen des Weltwährungssystems unterworfen. Was letzteres bedeutet, macht der ÖRK gerade im Augenblick durch, da die letzte Dollarabwertung in seinen Etat für 1973 schlagartig eine Lücke von etwa 600 000 Schweizer Franken gerissen hat. Das ist um so bedrückender, als man auf der Tagung des Zentralausschusses in Utrecht im letzten Jahr endlich wieder einmal finanziell aufatmen und zuversichtlicher in die Zukunft blicken konnte. In den Jahren zuvor war man in finanzielle Krisen geraten, die erst durch Einsparungen im Programm und Mitarbeiterstab und durch beträchtliche zusätzliche Zahlungen vor allem der deutschen Kirchen überwunden werden konnten. Seither betreibt man im ÖRK eine wesentlich straffere Finanzpolitik. Sie kommt darin zum Ausdruck, daß der allgemeine Haushalt mit 6 Millionen Schweizer Franken für 1973 noch unter dem Haushalt für 1971 und nur unwesentlich über dem Beitrag für 1972 liegt. Auch für die nächsten Jahre sind lediglich Erhöhungen im Rahmen der allgemeinen Kostensteigerungen vorgesehen. Wenngleich zu der genannten Summe noch die Beträge für besondere Programme und vor allem für die Projekte der zwischenkirchlichen Hilfe hinzukommen, ist dieses Budget einer Weltorganisation im Vergleich zu den Haushalten kirchlicher Einrichtungen z. B. in Deutschland oder in den USA nicht übermäßig groß. Dennoch ist zu fragen, ob diese Mittel immer effektiv genug ausgegeben werden, ob also z. B. eine weltweite Konsultation, die nur ungenügend vorbereitet wurde und der sich keine wirksame Nacharbeit und Kommunikation anschließt, oder ob miteinander nicht koordinierte große Reisen der Stabsmitglieder die großen Ausgaben wert sind. Dies sind aber sicher Fragen, die nicht nur an den Ökumenischen Rat der Kirchen zu richten sind!

Die finanzielle Ausstattung des ÖRK entbehrt darüber hinaus nicht einer pikanten Note. Die Wirksamkeit dieser Organisation hängt in beträchlichem Maße vom deutschen Kirchensteuersystem ab! Einem System also, dem viele ÖRK-Mitarbeiter sicherlich höchst kritisch gegenüberstehen und von dem sie doch teilweise leben. Mit anderen Worten: Die Mittel für etwa 43 Prozent des Allgemeinen Haushalts werden von den deutschen Mitgliedskirchen aufgebracht, die zusätzlich noch Sonderbeiträge, indirekte Zuschüsse (Gehälter für Mitarbeiter) und große Beiträge für die Programme und Projekte leisten. Ein weiterer ähnlich großer Brocken kommt von den Kirchen in den USA. In den Rest teilt sich die Masse der Mitgliedskirchen, die nur bescheidene Beiträge leisten können, wegen Devisenbestimmungen keine Gelder überweisen dürfen oder gar keine Mittel zur Verfügung stellen können oder wollen. Diese Situation ist einerseits verständlich, andererseits unbefriedigend. Sie ist verständlich, weil die deutschen Kirchen tatsächlich zu den finanziell bestausgestatteten Kirchen der Welt gehören. Sie wissen sich überdies der ökumenischen Bewegung zum bleibenden Dank verpflichtet in Erinnerung an jene Zeit, als sie zu den armen Kirchen gehörten und die Hilfe der ökumenischen Gemeinschaft nach dem Zweiten Weltkrieg empfangen durften.

Diese Situation ist aber unbefriedigend, weil sie gefährliche Abhängigkeiten schafft — was passiert, wenn die deutschen Kirchen einmal nicht mehr diese Beiträge leisten könnten? — und die deutschen Kirchen und ihre Vertreter in ökumenischen Gremien in eine unangenehme Situation bringt. In einer für den ÖRK wie für die deutschen Kirchen peinlichen Weise hängt sich an die deutschen Repräsentanten das Image des „reichen Onkels". Stellen die deutschen Kirchen Forderungen, wird man dies mit ihrem finanziellen Beitrag in Verbindung bringen. Sind sie zu höheren Beiträgen oder Sonderleistungen nicht bereit, wird man dahinter die Auswirkungen ihrer Kritik an bestimmten Entscheidungen oder Programmen des ÖRK vermuten. Das führt aber nur zu einem verkrampften Verhältnis zwischen ÖRK und den deutschen Kirchen. Beide Seiten sind sich dessen bewußt und haben bereits nach Lösungen gesucht, durch die die finanziellen Verpflichtungen gegenüber dem ÖRK gleichmäßiger verteilt würden. Bisher blieb der Erfolg aus. Die Suche muß also weitergehen.

Streit um das Anti-Rassismusprogramm

Es ist unmöglich, das gesamte Arbeitsprogramm des ÖRK auf wenigen Seiten zu beschreiben und zu beurteilen. Dafür ist es zu umfangreich. Wir müssen uns auf einige Schwerpunkte und Entwicklungen beschränken. In letzter Zeit hat der ÖRK durch das *„Programm zur Bekämpfung des Rassismus" und die Weltmissionskonferenz in Bangkok*, Anfang Januar 1973, in besonders starkem Maße weitverbreitete Beachtung gefunden, viele Diskussionen ausgelöst und Spannungen zwischen den Mitgliedskirchen oder bestimmten Gruppen in ihnen und dem ÖRK hervorgerufen. Einige Bemerkungen zu diesen bei-

den Ereignissen müssen hier genügen, da über sie schon viel geschrieben worden ist. Die Geschichte des ÖRK ist reich an Erklärungen und Stellungnahmen zu allen möglichen kirchlichen und weltlichen Problemen. Das sog. „Anti-Rassismusprogramm" des ÖRK ist der Versuch eines Ausbruchs aus der Wirkungslosigkeit der papiernen Resolutionen. Der wiederholt formulierte Konsensus in der Ablehnung des Rassismus sollte wirksam gemacht werden durch finanzielle Hilfen für diejenigen, die unter dem Rassismus leiden und die gegen ihn ankämpfen — zum Teil mit quasi-militärischen Mitteln. Die unterschiedlichen Reaktionen und z. T. heftigen Proteste auf diesen Beschluß des ÖRK-Zentralausschusses von Canterbury 1969 haben dreierlei deutlich gemacht: 1. Die ungenügende Kommunikation des ÖRK mit den Kirchen und ihren Mitgliedschaften. 2. Die ungenügende theologische Reflexion des ÖRK über die mit einem solchen Beschluß verbundenen ethischen Probleme (vgl. das Interview ds. Heftes, S. 331—337). Die Problematik repräsentativer, gesamtkirchlicher Aktionen in Bereichen, in denen sich unterschiedliche Lösungsvorschläge gegenüberstehen und eindeutige Patentlösungen nicht gegeben sind.

Letzteres läßt sich am jüngsten Vorstoß des ÖRK im Rahmen des Anti-Rassismusprogramms verdeutlichen — dem Beschluß von Utrecht, daß der ÖRK alle seine Investitionen aus Firmen zurückzieht, die in Südafrika tätig sind, und daß alle Kirchen und Christen aufgefordert werden, auf ihre Weise darauf zu drängen, daß solchen Firmen Investitionen entzogen werden. Der Beschluß war umstritten, und seine Auswirkungen werden nur symbolischer Art sein. Neben der hier zum Ausdruck kommenden Strategie stehen mindestens drei andere Erwägungen zur Frage der Investitionen im südlichen Afrika: 1. Ein Entzug von Investitionen würde Arbeitsplätze für Schwarze gefährden und deren soziale Lage nur verschlechtern. 2. Der Einfluß von Kirchen und Christen mittels ihrer Beteiligung an Firmen, die in Südafrika tätig sind, könnte zu sozialen Reformen führen. 3. Durch verstärkte wirtschaftliche Entwicklung in Südafrika würde die schwarze Arbeiterschaft weiter anwachsen und eines Tages ihre politische und wirtschaftliche (z. B. Streiks) Macht für grundlegende Veränderungen einsetzen können. Der ÖRK wird in seinem Programm zur Bekämpfung des Rassismus in Zukunft die Situationen und Aktionsmöglichkeiten viel genauer analysieren und die ethischen Probleme intensiv erörtern müssen. Ein erster Schritt in diese Richtung wird mit der Studie von „Kirche und Gesellschaft" über „Gewalt, Gewaltlosigkeit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit" unternommen. Er wird, angesichts der komplexen Problematik, aber auch dann nicht zu eindeutigen, von allen akzeptierbaren Lösungsvorschlägen kommen und muß daher, damit hat man bereits begonnen, den Kirchen, Gruppen und Einzelpersonen verschiedene Möglichkeiten eines aktiven Einsatzes gegen die Sünde des Rassismus eröffnen.

Unruhe durch die Weltmissionskonferenz

Hat sich die Diskussion über das Antirassismusprogramm inzwischen etwas beruhigt, so scheint die *Weltmissionskonferenz in Bangkok* (vgl. HK, April 1973) erneut einige Unruhe in den Mitgliedskirchen hervorzurufen. Eine zum Teil heftige Diskussion ist im vollen Gange. Bereits in Uppsala 1968 war in Sektion II über „Erneuerung in der Mission" die Polarisation unübersehbar zum Ausdruck und Ausbruch gekommen, die sich heute im Verständnis von Mission quer durch die Kirchen zieht. Heil und Bekehrung des einzelnen, Aufbau und Vorstoß der Kirche in die nicht-christliche Welt hinein — Humanisierung der Gesellschaft, Dialog und Zusammenarbeit der Christen und Kirchen mit Menschen anderer Weltanschauungen und Religionen. Das sind die schlagwortartigen und schematisierenden Charakterisierungen der widerstreitenden Positionen. Dem ÖRK wird von manchen Seiten vorgeworfen, seine Abteilung für Weltmission und Evangelisation habe sich die zuletzt genannte Position offiziell zu eigen gemacht. Daß sie dieser Position stärker zuneigt als der anderen und daß es im Mitarbeiterstab keine „offiziellen Positionen", keine „Theologie des ÖRK" geben kann, dürfte der Wahrheit näherkommen. Viele, die keinen sich gegenseitig ausschließenden Widerspruch zwischen den beiden erwähnten Positionen zu sehen vermögen, hatten sich von der Konferenz in Bangkok eine Klärung und Vermittlung im Blick auf das Missionsverständnis erhofft. Die bisher bekannt gewordenen Texte zeigen auch ein Bemühen, unter dem Konferenzthema „Das Heil der Welt heute" das zusammenzubinden, was von den „Konservativen" und „Progressiven" zu eilfertig auseinandergerissen wird: die individuelle und gesellschaftliche, die geistliche und soziale Dimension des Heils. Zu einer eingehenderen Klärung des Verständnisses von Mission scheint die Konferenz nicht gelangt zu sein. Sie war allerdings theologisch auch nicht intensiv genug vorbereitet worden. Zudem scheint der teilweise happeningartige Charakter ihrer Durchführung zwar bei einzelnen Teilnehmern bewußtseinsverändernd gewirkt zu haben, ohne jedoch den theologischen Klärungsprozeß nachhaltig zu bestimmen. Vielleicht sind aber auch die Fronten bereits so erstarrt, darauf deuten manche Äußerungen deutscher evangelikaler Teilnehmer und Kritiker der Konferenz hin, daß man bald mit der Gründung eines neuen „Internationalen Evangelikalen Missionsrates" (mein Titelvorschlag) rechnen muß. Die empfohlene „Denkpause" in der Entsendung von finanziellen Mitteln und Mitarbeitern aus den „Geberkirchen" in die „Empfängerkirchen" hat natürlich kirchliche Schlagzeilen produziert. Daß in diesem Bereich die Gefahr von Abhängigkeiten und verkürzten, einseitigen Geberperspektiven weiterhin besteht, bestreitet niemand. Daß echte, gleichberechtigte Partnerschaft zwischen Gebern und Empfängern geschaffen werden kann, beweisen manche Beispiele. Zu leugnen, daß viele Kirchen in der sogenannten Dritten Welt in

ihrer bloßen Existenz auch weiterhin auf materielle und personelle Unterstützung und geistliche Gemeinschaft mit den Kirchen im Westen angewiesen sind, wäre unverantwortlich. Schließlich leben auch jene regionalen ökumenischen Organisationen in Asien und Afrika, aus denen nicht zuletzt solche Vorschläge wie in Bangkok kommen, sehr stark von westlicher finanzieller Unterstützung.

Repräsentativität und Kommunikation

Hinter diesen kritischen Einwänden steht die Frage, in welchem Maße eine ökumenische Konferenz tatsächlich die Situation und das Denken der Mitgliedskirchen repräsentiert. Der Genfer Stab wird dort, wo die Auswahl der Teilnehmer einer Konferenz, Konsultation oder Arbeitsgruppe in seiner Hand liegt, sicher nicht alle Kirchen und Tendenzen berücksichtigen und jedermann glücklich machen können. Zuweilen hat man aber den Eindruck, daß jene Auswahl zu einseitig ein Echo der im Stab eines Arbeitsbereichs vertretenen Vorstellungen und Zielsetzungen darstellt bis hin zu gewissen Hoftheologen, Hofanthropologen usw., die von Konferenz zu Konferenz herumgereicht werden. Eine ökumenische „in-group" hat es immer gegeben, und die Dezentralisierung der ökumenischen Bewegung könnte zu einer Verbreiterung des ökumenischen Engagements und der Mitarbeit führen. Es wäre aber fatal, wenn die auf Weltebene in gewisser Weise unvermeidbare „in-group" in jenen Arbeitsbereichen des ÖRK, in denen es um Dienst, Erneuerung, Rassismus, Weltverantwortung, Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen und um Mission geht, auch noch zu einer „in-group" der gleichen theologischen und operationalen Tendenzen würde. Die mitgliedskirchliche Rezeption und Unterstützung der Arbeit in diesen Bereichen würde dann noch mehr erschwert werden, als es heute schon teilweise der Fall ist. Die Frage der Repräsentativität des ÖRK stellt sich also nicht erst auf der Ebene des beliebten Ringens um die Sitzverteilung bei den Vollversammlungen. Auch sie ist ein Teil der unzureichend reflektierten und strukturierten Personalpolitik des ÖRK.

Von daher stellt sich auch das Problem der mangelhaften *Kommunikation* zwischen ökumenischer Spitze und Basis etwas anders dar, als es gewöhnlich diskutiert wird. Daß die Ergebnisse ökumenischer Konferenzen, Konsultationen und Studien häufig in den Mitgliedskirchen so wenig beachtet werden, hat mehrere Gründe: 1. In den Mitgliedskirchen hat man oft den Eindruck, daß die eigenen Probleme und vor allem auch Handlungsmöglichkeiten in jenen ökumenischen Unternehmungen zuwenig berücksichtigt werden. Entsprechend besteht kein Interesse an der Rezeption der Ergebnisse solcher Unternehmungen. 2. Durch die Dezentralisierung der ökumenischen Bewegung sehen sich die Kirchen einer Vielzahl von ökumenischen, Projekten, Studien, Überlegungen und Aktionen gegenüber und sollen sich an ihnen personell, finanziell, kommunikativ und erzieherisch beteiligen. Für kleinere Kirchen ist das eine Überforderung. Allen Kirchen stehen die neuen konfessionellen, kontinentalen, regionalen, nationalen und lokalen ökumenischen Strukturen näher als die durch den ÖRK vertretene Weltebene. Dadurch ist die Distanz zwischen Genf und den Mitgliedskirchen größer geworden. Der sehr aktive „British Council of Churches" bedeutet z. B. für die Kirchen Großbritanniens wesentlich mehr als der ÖRK. 3. Das Arbeitsprogramm des ÖRK ist in den letzten Jahren sehr erweitert worden. Andererseits wird eine ganze Reihe von Projekten, Studienvorhaben, Arbeitsgruppen und Büros innerhalb des ÖRK nach kurzer Zeit wieder aufgegeben und z. T. durch neue ersetzt. Selbst aufmerksame Beobachter des ÖRK verlieren zuweilen den Überblick. Wie können dann die Mitgliedskirchen und ihre Mitgliedschaften auf dem laufenden, informiert und mitbeteiligt bleiben? 4. Die ökumenischen Instrumente der Information und Kommunikation sind in der Vergangenheit stiefmütterlich behandelt worden. Abgesehen vom Ökumenischen Pressedienst erscheinen die Zeitschriften des ÖRK nur auf Englisch. Auch diese sollen in ihrer Zahl noch eingeschränkt werden.

Man ziehe aus diesen vier Punkten einige Konsequenzen, und die Aufgabe einer besseren Kommunikation wäre sicher nicht gelöst, aber doch angepackt: 1. Angemessenere Repräsentation der Probleme und Tendenzen (und Vertreter) der Mitgliedskirchen in der Arbeit des ÖRK. 2. Delegation gewisser Aufgaben und Arbeiten des ÖRK an andere ökumenische Institutionen bei bleibender koordinierender und zusammenfassender Aufgabe des ÖRK. 3. Von daher stärkere quantitative Begrenzung des Arbeitsprogramms des ÖRK zugunsten bestimmter Schwerpunkte, auf die sich die Arbeit intensiver und langfristiger konzentrieren könnte. 4. Ausbau und effektivere Verwendung der Kommunikationsinstrumente des ÖRK. Einführung z. B. eines Jahresberichts über die Tätigkeit des ÖRK, in dem die Tätigkeit jeder Programmeinheit mit Fakten und Hinweisen auf Dokumente und Veröffentlichungen beschrieben und belegt wird. Der ÖRK sollte in öffentlicher und leicht zugänglicher Weise über seine Arbeit genau Rechenschaft ablegen und dabei einmal im Jahr in einer Veröffentlichung alle Thesen, Daten, Zahlen, Konferenzen, Dokumente und Veröffentlichungen nennen, die für den wichtig sind, der sich und andere über den ÖRK informieren möchte. Es geht also darum, Kommunikation nicht nur als eine Frage von Instrumenten und Methoden zu betrachten, sondern zu erkennen, daß das zu Kommunizierende selbst einer effektiven Kommunikation im Wege stehen kann.

Der ÖRK und die Einheit der Kirche

Der Ökumenische Rat hat die grundlegende Aufgabe, die Kirchen zur sichtbaren Einheit zu „rufen" (neuer Ver-

fassungsartikel, s. o.). Mit dem „rufen" allein wird wohl diese schwierige Aufgabe der Christenheit des 20. Jahrhunderts nicht zu lösen sein. Es müssen auf dem Wege zu dieser größeren Einheit Hindernisse ausgeräumt und neue, gemeinsame Schritte getan werden. Das war und ist die exemplarische Aufgabe der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK. Aber auch die anderen Arbeitszweige sollten auf dieses Ziel hingeordnet sein. Wird dieses übergreifende Ziel als Kriterium nicht mehr beachtet, dann kann es allerdings passieren, daß bestimmte Programme und Tendenzen im ÖRK eher die Trennung als die Einheit der Christenheit fördern. Man hat heute manchmal den Eindruck, daß Faith and Order unter anderem das wieder zusammenleimen soll, an dessen Auseinanderklaffen andere Aktivitäten des ÖRK fleißig mitwirken.

Im Bereich der Studien, die im ÖRK bewußt und mit guten Gründen nicht nur auf Faith and Order begrenzt sind, nimmt jedoch diese Untereinheit der Programmeinheit „Glauben und Zeugnis" eine zentrale Stellung ein. Dies nicht nur wegen der Konzentration auf das Einheitsthema und schon gar nicht aufgrund einer besonders guten finanziellen und personellen Ausstattung, sondern vor allem auch deshalb, weil Faith and Order methodisch und sachlich höchst wirkungsvoll arbeitet. Das kann nicht in derselben Weise von den Studien in „Kirche und Gesellschaft" oder in „Weltmission" gesagt werden. Auch die ursprünglich mit großen Erwartungen verbundene „Humanum"-Studie hat bisher nur kärgliche Ergebnisse erbracht. Das ist ein persönliches Urteil. Es scheint mir aber bestätigt zu werden durch die Tatsache, daß die Empfehlung des „Prioritäten-Ausschusses" des Zentralausschusses, die Humanum-Studie und die beiden Studien von Kirche und Gesellschaft über „Gewalt und Gewaltlosigkeit" und „Die Technik und die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft" nicht über die vorgesehenen Schlußtermine (1973/1974) hinaus weiterzuführen, in Utrecht angenommen wurden. Der ÖRK ist in seinen Dokumenten eine sehr höfliche Organisation! Andererseits hat die Arbeit von Faith and Order sowohl beim Zentralausschuß in Addis Abeba (1971), als es bei der Strukturreform auch um die Gefahr einer strukturellen Abwertung von Faith and Order ging, wie auf der Tagung des Zentralausschusses in Utrecht große Beachtung und Würdigung gefunden.

Auf der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen 1971 (vgl. HK, Oktober 1971, 461 ff.; Löwen 1971, Beiheft 18/19 zur Ökumenischen Rundschau, Stuttgart 1972) wurden wichtige Ergebnisse und Zusammenfassungen der bisherigen Arbeit im Bereich von Taufe, Eucharistie, Amt, Autorität der Bibel vorgelegt. Zugleich wurde das bislang beste Dokument über die Frage der Konziliarität diskutiert, das Verhältnis von Unionsverhandlungen und bilateralen Gesprächen zur Arbeit von Faith and Order besprochen und, neben der Weiterführung der Arbeit an der Amtsproblematik, wichtige neue Studienarbeiten vorbereitet. Die größte Beachtung hat dabei das neue Thema „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit" gefunden, das eine bedeutsame und heftig diskutierte Ausweitung der Faith-and-Order-Thematik darstellt. Aber auch das Projekt, an der Klärung, Identifizierung und Formulierung des gemeinsamen Glaubens heute — „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist" — zu arbeiten, ist in seiner Dringlichkeit und Schwierigkeit herausfordernd und interessant genug, um sicher genügend Beteiligung in den Kirchen zu finden.

Direkt auf das Ziel der erstrebten sichtbaren Einheit ist die Studie über „Konzepte der Kircheneinheit und Modelle der Kirchenunion" ausgerichtet. Mit seinem „Dranbleiben" an den überkommenen Kontroversfragen zwischen den Konfessionen und seiner Offenheit für neue Probleme und Aufgaben dürfte Faith and Order tatsächlich die breiteste Basis von allen Studienbereichen des ÖRK im Blick auf die Erwartungen und Probleme der Mitgliedskirchen, soweit es um die theologische ökumenische Problematik geht, besitzen. Es ist zu wünschen, daß Faith and Order auch in Zukunft, wenn die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aufgrund der Strukturreform vielleicht nur noch eine beratende Funktion besitzt, die Aufgabe und Rolle behält und durch seine Arbeitsergebnisse bestätigt, den ÖRK und seine Mitgliedskirchen immer wieder zum Grundanliegen der ökumenischen Bewegung zurückzurufen. Die Kommission könnte dann gleichzeitig dazu beitragen, daß der ÖRK auch weiterhin, trotz aller Dezentralisation der ökumenischen Bewegung und kritischen Infragestellung der Politik und Arbeit des ÖRK, das Zentrum der ökumenischen Bewegung bleibt.

Daß dieses Zentrum durch einen Beitritt der römisch-katholischen Kirche unendlich an Gewicht gewinnen würde, ist keine Frage. Daß mit einem Beitritt in nächster Zeit nicht zu rechnen ist, hat der letzte Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen ÖRK und römisch-katholischer Kirche deutlich gemacht (Text in ÖR, Oktober 1972, 528 ff.; Kommentar in HK, September 1972, 435 ff.). Strukturen der Zusammenarbeit bestehen und können ausgebaut werden. Der theologische Dialog wird innerhalb von Faith and Order und auf anderen Ebenen geführt. Bis zu einer organisatorischen Verbindung des Ökumenismus des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche wird es darauf ankommen, an dem Bekenntnis zur einen ökumenischen Bewegung festzuhalten und dies auch konkret zum Ausdruck zu bringen. Dazu gehört aber auch die Bereitschaft, einander neue ökumenische Impulse zu geben und aufzunehmen und kritische Anfragen an die beiderseitigen ökumenischen Bemühungen zu richten, wo diese ohne genügende theologische Reflexion progressive Mode werden oder sich ängstlich an das Überkommene klammern.

Günther Gaßmann

Vom Getto in die Unsicherheit

Zur Gegenwartssituation der Katholiken in England

Das Zweite Vatikanische Konzil und die von ihm weltweit ausgelösten Stürme der Veränderung trafen die römisch-katholische Kirche auf der britischen Insel völlig unvorbereitet. Die englischen Katholiken waren in den fünfziger Jahren gerade daran gewesen, sich aus ihrer Vergangenheit des Verfolgt- und Verachtetseins zu erheben und die Früchte des „zweiten Frühlings", eines erneuten englischen katholischen Christentums, zu genießen, das ihnen John Henry Newman verheißen hatte. Innerhalb eines Jahrhunderts war das verwelkte Pflänzchen, das die englische Kirche des Mittelalters, des Engeland-Apostels Augustinus, des Beda und des Bonifazius, des Thomas Becket, Thomas Morus und Edmund Campion in der Reformationszeit und in den Jahrhunderten der Verfolgung geworden war, zu neuem Leben erwacht. — 1840 wurde die katholische Bevölkerung von England und Wales auf 452 000 geschätzt, von denen wahrscheinlich nur 150 000 englischer Abstammung waren. Bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts hatten die Katholiken sich durch irische Zuwanderung um ein Drittel vermehrt und waren um 1900 auf 1 300 000 angewachsen. Die gegenwärtige offizielle kirchliche Schätzung von 4 125 780 muß als viel zu niedrig angesehen werden. Die sehr primitive amtliche Ermittlung beruht auf den von den Pfarrern den Bischöfen aufgrund der Gottesdienstbeteiligung angegebenen Zahlen, die in Anbetracht der finanziellen Abgaben, die die Pfarrer zu entrichten haben, naturgemäß niedrig gehalten werden. Wahrscheinlich gibt es heute nahezu sechs Millionen Katholiken. Sie bilden etwa ein Achtel der britischen Bevölkerung. Von ihnen sind etwa eine Million in Irland geboren und ein Großteil des Restes entstammt in zweiter, dritter oder vierter Generation der irischen Einwanderung. Im „Catholic Directory" (1973) werden von insgesamt 4955 Welt- und 2580 Ordenspriestern allein 500 mit der irischen Namensvorsilbe O' und nicht weniger als 80 Murphy geführt.

Der irische Faktor

Der *irische Faktor* ist somit von anhaltender Bedeutung für die soziale Zusammensetzung und den geistigen Stand des britischen Katholizismus und verleiht diesem als Merkmal einer von Arbeitern und dem niederen Mittelstand dominierten Religion, charakterisiert von irischen Akzenten in der Aussprache des Englischen wie des Lateinischen, von der trotzenden Papsthymne „God bless our Pope", von kitschigen Heiligenbildchen auf dem Kaminsims, Tanzveranstaltungen in der Kirchenhalle, Pfarreifußball- und Pferderenntotos und anhängliche Treue zu Priestern und Bischöfen. Der ästhetische und intellektuelle Gehalt dieses irischen Katholizismus ist gering. Liturgische Erneuerer fühlen sich von den Iren zur Verzweiflung getrieben. Die liturgische und geistige Erneuerung, die heute in Irland selbst, z. B. in dem führenden irischen Priesterseminar Maynooth, zu verspüren ist, bleibt, wie in anderen Ländern der beste Wein, noch dem einheimischen Konsum vorbehalten.

Außer in einigen Pfarreien mit großer irischer Einwandererzahl — z. B. im Nordlondoner Kilburn, wo es sonntags nicht weniger als 15 Messen gibt, von 7 Uhr morgens bis 20 Uhr, und die Meßteilnahme sich auf 10 000 beläuft — ist der englische Katholizismus nicht mehr die bloße „irische Mission", die „Dienstbotenreligion", als die sie früher von der englischen Umgebung verächtlich angesehen wurde. Die englische Kirche hat den irischen Einfluß, wenn nicht absorbiert, so doch zu einem Kompromiß verarbeitet. So kann nur eine unbedeutende Minderheit dieser Iren als potentielle „fünfte Kolonne" des IRA-Terrorismus in Nordirland angesehen werden. „An Poblacht", das Organ der IRA-Provos, wird, mit anscheinender Duldung des Pfarrers, am Portal mindestens einer Londoner Kirche verkauft (vgl. The Tablet, 3. 3. 73). In den Briefspalten der katholischen Massenblätter wird gelegentlich IRA-Terroristen noch eine falsch verstandene Sympathie als Freiheitskämpfer gegen das englische Kolonialjoch bekundet. Die überwiegende Mehrheit der in England lebenden Iren will jedoch nichts mit dem nordirischen Sektiererkampf zu tun haben und ist zutiefst besorgt, daß die den Staatsbürgern der Irischen Republik in Großbritannien zugestandenen Arbeits- und Bürgerrechte unter dem Druck *Enoch Powells* und bei einer eventuellen Ausdehnung des Bombenterrors auf britischen Boden aberkannt werden könnten. — Die irischen Katholiken in England haben es nicht zu, etwa den amerikanischen Kennedys vergleichbaren, sozialen Höhen gebracht, was allerdings weniger ihrem Katholizismus als den Mysterien des englischen Kastensystems zuzuschreiben sein dürfte. In den Ortsparteiführungen der Labour Party und in der Gewerkschaftsbewegung bekleiden sie aber Machtpositionen, die denen der irischen Katholiken des Demokratischen Parteiapparats in Boston oder Philadelphia ähnlich sind. Der irisch-katholische Einfluß macht sich auch in

der Form von „Pressure Groups" vor allem in Mittel- und Nordengland in der Opposition zur Errichtung von Familienplanungskliniken und zur Durchführung der legalisierten Abtreibung in staatlichen Krankenhäusern mit katholischen Ärzten und Schwesternpersonal bemerkbar.

Die britischen Katholiken sind in der Mehrheit Labourwähler. Von heute 22 katholischen Labourabgeordneten tragen 18 irische Namen, aber keiner der 13 katholischen konservativen Abgeordneten ist, zumindest dem Namen nach, als irischer Abstammung erkenntlich. Daß nur 31 von den 630 Unterhausabgeordneten Katholiken sind, ist dem politischen Zufall zuzuschreiben und nicht irgendwelchen konfessionellen Präferenzen der Wählerschaft. Es gibt keine katholischen politischen Führer, kein katholisches Votum, was der britischen Politik nur zum Segen gereicht. Die noch bis vor wenigen Jahrzehnten bezeugte stille oder deutliche Diskriminierung im öffentlichen Leben eines auf sein protestantisches Staatschristentum stolzen Landes ist fast völlig verschwunden. Katholiken bleibt theoretisch nur der Thron und das Amt des auch als „Hüter des (anglikanischen) königlichen Gewissens" fungierenden Lordkanzlers verwehrt. Der das höchste zeremonielle Amt Großbritanniens als Adelsmarschall ausübende Herzog von Norfolk ist zugleich der führende Laie der englischen Katholiken. Der erste Kronanwalt der konservativen Regierung, *Sir Peter Rawlinson,* der sozialistische Schatteninnenminister *Shirley Williams,* der Chefeinpeitscher der Labourfraktion, *Robert Mellish,* der sozialistische Kämpfer gegen Pornographie und ehemalige Deutschlandminister, *Lord Longford,* prominente Oberrichter wie *Lord Devlin,* der Chefredakteur der Times, *Rees-Mogg,* der frühere Chefredakteur des sozialistischen Wochenblattes „New Statesman", *Paul Johnson,* der Generaldirektor der BBC, *Curran,* sind Katholiken. Der Anteil von Katholiken ist besonders stark unter Ärzten und Rechtsanwälten, im Außenministerium, in den Universitäten, in den Wehrverbänden, in Presse, Fernsehen, Film und Theater (vgl. *George Scott:* The RC's, a Report on Roman Catholics in Britain today, London 1967). Daß das alte Organ des englischen und anglikanischen Establishment, „The Times", von einem Katholiken geleitet wird, ist im britischen Zusammenhang bemerkenswert. Von prominenter anglikanischer Seite konnte dem Blatt kürzlich vorgeworfen werden, daß, wenn es heutzutage die „Kirche" erwähne, nicht mehr wie einst die Church of England meine, sondern die römisch-katholische Kirche.

Aufschwung durch Konvertiten

Die 1950 begangene Jahrhundertfeier der Wiedererrichtung der englischen katholischen Hierarchie schien den Auszug aus dem Getto zu beschließen. Katholiken genossen ein neues Ansehen in der englischen Gesellschaft (vgl. The English Catholics 1850—1950, London 1950). Es war damals modisch, von einem der hochgeistigen Patres der Londoner Farm-Street-Jesuitenkirche oder von den gesellschaftlich wie geistig dem englischen Establishment akzeptablen Universitätsseelsorgern, *Ronald Knox* in Oxford und *Alfred Gilbey* in Cambridge, in die Kirche aufgenommen zu werden oder zu ihrem Kreis zu gehören. Die englische *Konversionsbewegung* wurde vor allem durch katholische Heiraten, aber auch durch die Konversion bekannter Persönlichkeiten des englischen Lebens zu einem anschwellenden Strom (etwa 20 000 im Jahr). Diese Konvertiten sind rein zahlenmäßig nach den Iren der zweite Bestandteil des englischen Katholizismus. Zu ihren Spitzen gehörten der große Meister der witzig-kämpferischen Apologetik *G. K. Chesterton* (gest. 1936), die Romanschriftsteller *Evelyn Waugh* (gest. 1966), *Graham Greene* und *Muriel Spark,* die verstorbenen Dichter *Edith Sitwell* und *Siegfried Sassoon,* die dem englischen Katholizismus in der Welt zu hohem Ansehen verhalfen. Dies hatte aber weniger mit der englischen katholischen Kirche zu tun als mit dem sehr englischen Wesen der Konvertiten und ihrer religiösen Suche. Die anglikanische Kirche war in der Auflösung, die geistigen Wellen der Humanisierung und Liberalisierung, des Fortschrittsglaubens des englischen 19. Jahrhunderts waren in den Weltkriegen zusammengebrochen. In dem Wandel der technischen Zivilisation, in der Materialisierung des modernen Lebens in einer wachsenden geistigen Entwurzelung erschien manchem englischen Intellektuellen die katholische Kirche wie ein rettender Hafen im Sturm. Sie brachten in den katholischen Glauben etwas von der vom irischen wie vom kontinentalen Katholizismus sehr verschiedenen unauffälligen und ausgeglichenen humanen englischen Frömmigkeit mit. Man akzeptierte die Kirche und ihre Repräsentanten absolut, und doch in sehr englischer Weise: Ein snobistisches Element war dabei, als ob man einem exklusiven Klub von Wahrheitsbesitzern angehörte, die religiöse Praxis wurde äußerst ernst und einfach genommen. Romtreue und unkomplizierte Nächstenliebe schienen in den kultivierten besten Repräsentanten dieses englischen Katholizismus den christlichen Geist des englischen Mittelalters nach dreihundertjähriger Unterbrechung fortzusetzen, und sie verdienten sich sogar den Respekt ihrer Umgebung. Der verstorbene Schriftsteller *E. M. Forster,* ein Agnostiker und überzeugter Liberaler, zollte den englischen Katholiken das Lob, in der erzwungenen Bescheidung ihrer Minderheitenposition, die einen in katholischen Ländern gegebenen Mißbrauch der Macht ausschloß, „die Blüte einer Zivilisation" geworden zu sein.

Da für viele aus dem Anglikanertum kommenden Konvertiten die katholische Kirche wegen ihrer universalen Sprache, ihrer Autorität, ihres Dogmas und ihrer festen Moralwertungen besonders anziehend gewirkt hatte, ist die jetzige Beseitigung des Lateins wie auch die wachsende innere Infragestellung des katholischen Glaubens und der Moralauffassungen gerade für sie ein schwerer Schlag.

Daß die katholische Kirche des Zweiten Vatikanums in Sprache und innerer Glaubenszerrissenheit den anglikanischen und nonkonformistischen Kirchen, aus denen diese Konvertiten zum Katholizismus geflohen waren, immer ähnlicher wird, muß vielen einen vielleicht zu sehr von Äußerlichkeiten bedingten Glaubenswechsel fragwürdig werden lassen.

Als die dritte und kleinste den englischen Katholizismus formende Schicht haben die *„alten Katholiken"*, d. h. vor allem die katholischen Adelsfamilien, heute nur noch Museumsbedeutung. Die Towneleys von Vurnley, die Howards von Arundel, die Welds von Lulworth und die Stonors leben zurückgezogen auf ihren Landschlössern. Ihre Vorfahren bewahrten den katholischen Glauben durch die Verfolgungszeiten, boten den vom elisabethischen Staat verfolgten Priestern gastliche Aufnahme und Versteck, zahlten die hohen Geldstrafen, die der Staat für die gesetzwidrige Feier der Messe erhob. Diese „alten Katholiken" ließen ihre Söhne in den (emigrierten) englischen Seminaren in Frankreich, Spanien und Portugal ausbilden; einige wurden Priester und kehrten im geheimen nach England zurück, wie der Jesuitenpater Edmund Campion, um mutig eine lebensgefährliche seelsorgerische Mission auszuüben, an deren Ende Folter und Martyrium winkten. Zwischen den alten konservativen englischen Katholiken und den neueren enthusiastischen Konvertiten kam es im 19. Jahrhundert zu schweren Streitereien. Inzwischen sind zumindest die beiden großen Gruppen der Iren und der Konvertiten zu einem breiten katholischen Mittelstand verschmolzen. Das soziale Bild des britischen Katholizismus wird jedoch zusätzlich auch von den neuen Zuwanderern geprägt, von Italienern, Polen — den in England gebliebenen Angehörigen der Armee des General Anders und ihrer Nachkommen in bereits zweiter Generation —, von Ukrainern, Spaniern, Afrikanern und Asiaten.

Mangel an innerer Verselbständigung

Ein dermaßen verschiedenartiges Gemisch ist zumal in einer Zeit, in der sich alle Abgrenzungen verwischen, kaum mehr unter dem gemeinsamen Nenner des „englischen Katholizismus" verständlich. Was die Wahrung der äußeren Grenzen anbelangt, scheinen sich die Katholiken zahlenmäßig zu halten, soweit die Entwicklung überhaupt statistisch zu belegen ist (vgl. Kardinal Heenan, The Roman Catholic Church today and tomorrow, in: The Tablet, 16. 9. 72). Neue *Kirchen und Schulen* werden in jeder der 19 Diözesen von England und Wales (8 in Schottland) gebaut. Die Kirchen sind bei den Sonntagsmessen gut besucht. Die katholische Kirche in Großbritannien erhält sich allein aus den Beiträgen der Gläubigen. Die Kosten katholischer Schulen werden zu 80% aus öffentlichen Mitteln, zu 20% aus eigenen Beiträgen bestritten; in Schottland werden die katholischen Schulen ähnlich wie in den Niederlanden ganz vom Staat finanziert. Die katholischen Behörden akzeptieren jedoch, daß nicht für jedes katholische Kind ein Platz in einer katholischen Schule ermöglicht werden kann und daß 20% der Kinder in den bestehenden 3043 Elementar-, Mittel- und Gesamtschulen mit 888 000 Schülern nicht unterzubringen sind. Die hervorragenden von den Benediktinern und Jesuiten geführten Internatsschulen (Downside, Ampleforth, Stonyhurst) dienen, dem Elitevorbild von Eton folgend, einer bemittelten oberen Schicht, die sich das hohe Schulgeld von 8000 DM pro Kind im Jahr leisten kann. Wie weit „die katholische Schule" heute überhaupt noch den Erfordernissen eines katholischen Glaubens, der sich in einer pluralistischen Welt zu behaupten hat, gerecht wird, ist eine offene Frage, vor deren Beantwortung man sich drückt. Die katholischen Schulen werden bestehenbleiben, trotz ihrer, verglichen mit den 20%, die andere Schulen besuchen, im religiösen Rahmen „lauwarmen" Resultate. Die englischen Katholiken haben heute den Minderheitenkomplex weitgehend überwunden. Er kam einst aus der psychologischen Spannung zwischen der gleichzeitigen Zugehörigkeit zur Weltkirche und zu einer im eigenen Land verachteten Sekte. Die *innere Verselbständigung* hat mit der äußeren jedoch nicht Schritt gehalten. Der unenglische, autokratische, intolerante, engstirnige Verfolgungsgeist, der den angesehenen Theologieprofessor *Charles Davis* 1967 aus der Kirche jagte und kurz darauf den Dominikanerpater *Herbert McCabe* von der Chefredaktion der Monatszeitschrift „New Blackfriars" vertrieb, der einem vielversprechenden Experiment in zeitgemäßer Katechetik im Londoner Corpus Christi College ein Ende setzte, ist ein bleibendes Phänomen des englischen Katholizismus. Die ironische Bemerkung, es handle sich „nicht um eine verfolgte, sondern eine verfolgende Minderheit", ist berechtigt. Diese Skandale hätten in anderen Ländern wahrscheinlich zu größeren Explosionen geführt; in England haben sie tiefe Wunden geschlagen, aber die Hauptbetroffenen selbst, der inzwischen wieder von seinem Orden rehabilitierte P. McCabe, die beiden führenden Männer des Corpus-Christi-Kollegs, *Hubert Richards* und der inzwischen laisierte *R. de Rosa*, haben durch die ruhige und sachliche Art ihrer Verteidigung gegen autoritäre Maßregelungen verhindert, daß es zu schweren Zusammenstößen kam.

Diese und viele andere, vor allem junge Priester, die in dem Streit um die Enzyklika „Humanae vitae" aus der Kirche ausgetreten sind, haben es vorgezogen, in glaubensstarkem Vertrauen auf einen ihrer Meinung nach unaufhaltsamen Wandlungsprozeß lieber ruhig und ohne mit gleicher Münze zurückzuzahlen und sich auf ihre Positionen zu versteifen, sich zurückzuziehen. Der Exodus von Priestern belief sich seit „Humanae vitae" auf die im englischen Zusammenhang hohe Zahl von 80 oder 2% im Jahr. Er scheint aber jetzt wieder abzunehmen. Wenig wird für diese Männer getan, in denen die Amtskirche nur Verräter zu sehen vermag. Daß die englische Kon-

versionsbewegung selbst auf ein Viertel der früheren jährlichen Zahlen, auf 5747 nach der letzten Erhebung von 1971 zurückgefallen ist, ist eine Begleiterscheinung der allgemeinen *Autoritätskrise* (vgl. Catholic Directory, 1973). Diese Krise hat auch bewirkt, daß viele katholische Laien sich enttäuscht zurückgezogen und das Feld der Führung der Hierarchie überlassen haben, in der der frühere Benediktinerabt und Konzilstheologe *Christopher Butler*, der heute 71jährige Weihbischof von Westminster, eine einsame, geistig überragende Persönlichkeit ist.

In der obersten amtlichen Lenkung einer aus so vielen verschiedenen und einander feindlichen Elementen bestehenden Kirche hat der englische katholische Primas und Erzbischof von Westminster, Kardinal *John Carmel Heenan*, eine schwere Aufgabe, die sich äußerlich in etwa mit der Leitung der sich aus ähnlichen disparaten Elementen zusammensetzenden Labour Party vergleichen ließe. Kardinal und Labourführer Wilson verbindet ein Geschick als politische Taktiker. Ob ein solches pragmatisches Talent ausreicht, um der Krise, von der die britische Labour Party und die katholische Kirche, selbstverständlich auf verschiedene Weise, betroffen sind, zu begegnen, ist eine andere Frage. Man möchte die Parallelen natürlich nicht übertreiben. Der 69jährige Kardinal hat kein Hehl daraus gemacht, wie wenig er mit den neueren, vom Konzil freigelegten Strömungen sympathisiert. In seiner Sicht geht es vornehmlich um eine allseitige Auflehnung gegen die rechtmäßige Autorität. Ein neuer Modernismus scheint sich ihm in den Angriffen auf bisher unbezweifelte katholische Glaubenswahrheiten anzubahnen. Es war bezeichnend, daß er, als vor vielen Jahren eines der ersten ins Englische übersetzten Bücher *Hans Küngs* erschien, die Exemplare aus dem Schaufenster der führenden katholischen Buchhandlung in London entfernen ließ, weniger wegen der theologischen Ansichten des Autors, sondern weil dieser mit Krawatte auf dem Umschlag abgebildet war.

Zögernde Kirchenleitung

Auf einer großen Konferenz britischer Kirchenführer im vergangenen Herbst beklagte der Kardinal, daß heutzutage in der Kirche viel zu viel diskutiert und viel zu wenig gebetet werde. Christen dürften weniger die Wahrheit dieser Erkenntnis bestreiten als die damit verbundene Erwartung blinden Gehorsams Papst und Kirche gegenüber, die zweifellos das priesterliche Leben des Kardinals selbst charakterisiert. Man erinnert sich noch seiner freimütigen Erklärung vor der Veröffentlichung von „Humanae vitae", daß, wie immer die Entscheidung Papst Pauls zur Geburtenregelung ausfallen werde, sich dieser fügen wolle. Sein äußerlich konziliantes, human wirkendes Wesen hat den Kardinal als britische Fernsehpersönlichkeit beliebt werden lassen. Er bekundet eine „ökumenische" Haltung der jüdischen Gemeinschaft und den anderen christlichen Kirchen gegenüber, die allerdings nicht weit über das gegenseitige kirchliche Einladen zu Gastpredigten hinausreicht. Die theologischen Gespräche mit den Anglikanern sind ihm, wie alle nicht unmittelbar mit seelsorgerischer Praxis verbundenen Theologie und vor allem die deutsche Theologie, verdächtig. Die Beteiligung von Nicht-Engländern an den Arbeiten der anglikanisch-katholischen Kommission erscheint ihm problematisch, weil seiner Meinung nach damit die Erfahrung der Mechelner Gespräche (1921—25) bestätigt werde, daß die Anglikaner versuchen würden, im Vertrauen auf die ausländische Unwissenheit über anglikanische Sachverhalte lieber mit Rom direkt zu verhandeln als mit den sie besser kennenden Vorstehern der katholischen Kirche in Großbritannien.

Den Gärungsprozeß im kontinentaleuropäischen, vor allem im holländischen Katholizismus führte der englische Kardinal einmal mit geradezu entwaffnender Naivität auf den Widerstandskampf im Zweiten Weltkrieg zurück. Damals, so meint er, hätten die holländischen Katholiken, um den Feind irrezuführen, bewußt zu lügen gelernt, und diese Verdrehung der Worte zeitige jetzt die allerseits bekannten Folgen. Mit wenig Enthusiasmus, aber mit Romtreue und taktischem Gespür für kommende Windveränderungen, hat der Kardinal jedenfalls den vom Papst verfügten strukturellen Reformen der katholischen Kirche seine Unterstützung gegeben. Die meisten Bischöfe, deren Ausbildung wie die Heenans auf Gymnasien und römisches Seminar beschränkt war, befleißigen sich, mit Ausnahme der beiden „extremen" Gegner jeder Neuerung, Erzbischof *Cowderey* von Southwark und Bischof *Ellis* von Nottingham, einer ähnlichen Haltung. Englische Religiosität und englische Politik bewegen sich somit auf parallelen Geleisen. Man ist bemüht, die Mitte zu wahren, ohne sich dabei aber die Optionen des Vorangehens oder Zurückweichens zu verbauen.

Die letzte gesamtenglische Priesterkonferenz in Birmingham (September 1972), (jetzt eine ständige britische Einrichtung) konnte bestätigen, daß auch hier, einer englischen Tradition entsprechend, die positiven Seiten des britischen Katholizismus *weniger auf theologischem als auf seelsorglichem Gebiet* zu suchen sind (vgl. *Paul Hypher:* A Mirror of English Catholicism, The Month, November 1972). Bischöfe und Klerus haben sich jetzt zu echten Konsultationen über pastorale Strategien zusammengefunden, wenn auch noch eine große Mehrheit der Priester mißtrauisch am Rande steht und die Laien dieser Partnerschaft fast ganz fehlen. Die mit der Wirklichkeit der religiösen Situation in der modernen britischen Gesellschaft Vertrauten verkennen jedoch nicht, daß die Kirche heute sich vor allem denen zu öffnen habe, die Christus überhaupt nicht kennen, daß es heute weniger darum gehen könne, daß ein christliches Bekenntnis sich nicht

mehr im Kirchgang erschöpfen dürfe, sondern im lebendigen Gottesdienst einer Gemeinde, die mehr ist als ein kirchlicher Amtsbereich, Ausdruck finden müsse. Die Ansätze zur liturgischen Erneuerung sind in der englischen Übersetzung der Meßtexte vorerst nur sehr unbefriedigend gegeben. Eine innerkirchliche Pressure group zur Bewahrung der lateinischen Kirchensprache sowie die sehr aktive, aber zahlenmäßig unbedeutende sog. „Catholic Priests Association" (katholische Priestervereinigung) fühlen sich dazu berufen, die aufgegebenen Bastionen der alten Rechtgläubigkeit zu verteidigen. So wurde von letzterer Organisation der Weihbischof von Liverpool kürzlich der Häresie bezichtigt und zum Rücktritt aufgefordert, weil er in einem Fernsehinterview auf die Frage, was er einer Frau raten würde, die eine große Familie zu versorgen habe und keine Kinder mehr wolle, dabei aber nicht auf das Verständnis ihres Mannes rechnen könne, geantwortet hatte: Sie möge nach ihrem Gewissen entscheiden, die Pille nehmen und weiterhin zu den Sakramenten gehen (vgl. The Tablet, 10. 2. 73).

Auf der Birmingham-Konferenz wurde Unzufriedenheit der Priester mit der gegenwärtigen Handhabung des *Bußsakraments* erkennbar. Die Geistlichen forderten Bußandachten und die Beichte für Erwachsene von Angesicht zu Angesicht. Bemerkenswert war, daß ein durch den Priestermangel bedingtes Ansuchen an die Bischöfe, neue Wege bei der Rekrutierung des Priesternachwuchses zu gehen, mit 49 zu 25 Stimmen verabschiedet wurde. Die Weihe verheirateter Laien zu Diakonen ist erst in ganz wenigen Fällen, die sich jedoch bewährt haben, gestattet worden. Man schreckt von allen extrem erscheinenden Lösungen zurück. Überdies wäre ein verheiratetes Priestertum gerade im britischen Raum, weil dann die anglikanischen verheirateten Priestern gegenüber bewahrte Distanz ganz verschwinden würde, vorläufig noch nicht recht denkbar.

Katholizismus und Anglikanismus

Katholizismus und Anglikanismus sind sich seit dem Zweiten Vatikanum erheblich näher gekommen, vor allem durch die katholische Anerkennung der nicht-römischen Kirchen als Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften durch die Kollegialität der Bischöfe, die Anerkennung der Unverletzlichkeit des individuellen Gewissens, der Messe und anderer Gottesdienste in der Landessprache, der neuen Betonung des Kommunionempfanges in der Messe, der Anerkennung eines engen Bandes zwischen Tradition und Schrift, der wachsenden aktiven Teilnahme der Laien in Gottesdiensten und auch an der Regierung der Kirche, der Abschwächung der Bestimmungen über die Mischehen. Der kürzlich Dritte Bericht der Anglikanisch-Katholischen Kommission über die Theologie der Ehe und ihre Anwendung auf *Mischehen* hat jedoch die verbleibenden Schwierigkeiten aufgezeigt: Die britische und die irische katholische Praxis weicht insofern von der kontinentaleuropäischen ab, indem dem Versprechen des katholischen Partners gemäß, dieser „pro viribus", in der schärferen englischen Übersetzung, „alles in seiner Macht stehende" zu tun habe, um die katholische Erziehung der Kinder zu gewährleisten. Der nichtkatholische Ehepartner wird von diesem Versprechen nur informiert. Im Ausland steht diese Verpflichtung viel stärker im Rahmen der beiderseitigen Rechte und Pflichten des Ehepaares, zumal ihres vom Zweiten Vatikanum bestärkten Rechtes, ihre Kinder dem Gewissen beider Partner gemäß zu erziehen. Von anglikanischer Seite wird heute zwar die „pastorale Intention" dieser Bestimmung anerkannt. Aber die Anglikaner sehen dahinter ein Kirchenverständnis, das sie nicht zu teilen vermögen. Von dem Kommissionsbericht wurde die Notwendigkeit weiterer gemeinsamer Studien betont, die sich vor allem mit zwei Kernfragen befassen sollen: Kann die römisch-katholische Kirche die anglikanische Gemeinschaft formell als eine „Schwesterkirche" anerkennen, in deren Händen katholische Kinder im Hinblick auf eine christliche Erziehung „sicher" sind? Können die beiden Kirchen ihre Ehetheologie aufeinander abstimmen, und damit auch ihre Auffassungen von der Scheidung, von der Ungültigkeitserklärung und vom Wesen des unauflösbaren Ehebandes? Es wird in dem Bericht darauf verwiesen, daß heutzutage in der anglikanischen Kirche Ehen aufgrund von „psychologischer Unreife" bei der Hochzeit für ungültig erklärt werden können, wobei das Scheitern der Ehe schon als eines der Zeichen dieser Unreife gelten kann. Selbst eine unter dem psychologischen Druck einer vorehelichen Schwangerschaft geschlossenen Ehe, die später auseinanderbricht, kann daher für ungültig erklärt werden, was sich mit der katholischen Auffassung von der Unauflöslichkeit der Ehe kaum vereinbaren läßt. Wie in den beiden früheren Studien der Kommission zur Eucharistie und zum kirchlichen Amt läßt sich nicht übersehen, daß bei aller Annäherung der beiden Kirchen, und diese war allein in den letzten Jahrzehnten erheblich, die Hauptschwierigkeiten noch im Glauben und auch in ethischen Fragen liegen.

Hier ist auch der Hauptgrund zu suchen, warum die Hierarchie von England und Wales sowie die schottischen Bischöfe eine endgültige Stellungnahme zur Frage des Beitritts zum „British Council of Churches" (BCC) noch offenläßt (vgl. The Tablet, 12. 5. 73). Anstatt des Beitritts wurde eine Bischofskommission beauftragt, mit den Vertretern des Rates der Kirchen die römisch-katholische Position zu „gewissen ethischen Fragen" (Abtreibung) zu besprechen. Als zweiter Grund, dem BCC vorläufig nicht beizutreten, wurde angeführt, es seien zunächst noch die genauen finanziellen Verpflichtungen, die sich aus dem Beitritt ergeben würden, zu klären. Die schottischen Bischöfe vertraten überdies die Meinung, daß die Stärke der ökumenischen Bewegung auf ihren örtlichen Stütz-

punkten beruhe, und es in Schottland daher dringlicher sei, vorerst das katholische Volk in der Theorie und Praxis der christlichen Einheitsbewegung zu unterweisen. Diese Einwände spiegeln auch die vorsichtig zurückhaltende Einstellung der britischen Amtskirche zum Ökumenismus wieder, wobei der Nichtbeitritt aber nicht ausschließt, daß Katholiken als Beobachter oder in bestimmten Arbeitsgruppen im BCC aktiv sein können und es auch sind. Das Zögern der Bischöfe ist zweifellos auch von der Tendenz des BCC bedingt, sehr häufig mit politischen Erklärungen, z. B. zu Südafrika, hervorzutreten, die man nicht gern immer mitunterzeichnen möchte, wenn auch nur aus alter katholischer Abneigung gegen solche Formen des politischen Protestes heraus.

Die Frage der *anglikanischen Weihen*, die Papst Leo XIII. in „Apostolicae curae" für ungültig erklärt hatte, wird heute in einem ganz anderen Licht gesehen. Die historische Forschung zeigt, daß bereits damals nur vier der acht vom Papst ernannten Kommissionsmitglieder gegen die Gültigkeit gestimmt hatten und die eigentliche Ablehnung später, von den Kardinälen, denen der Kommissionsbericht vorgelegt worden war, beschlossen wurde. Kein Zweifel besteht, daß die unter Teilnahme altkatholischer Bischöfe geweihten anglikanischen Bischöfe „gültig" geweiht sind. Die Diskussion darüber, wieweit die englischen Reformatoren des 16. Jahrhunderts die „richtige Intention" hatten, muß als genauso steril und unbeweisbar angesehen werden wie etwa die Frage, ob die französischen Priester, denen ein fragwürdiger Kirchenmann wie *Talleyrand* Bescheinigungen ausstellte, „gültig" geweiht seien. Ein von Bischof Butler vorgeschlagener Ausweg würde dem Beispiel der anglikanisch-methodistischen Union mit dem Gegenstück eines „Gottesdienstes der Versöhnung" folgen, dessen Zweck es wäre, den Gläubigen beider Kirchen die Gültigkeit von Amtshandlungen, vor allem der Apostolischen Sukzession einverständlich zu demonstrieren.

Reformzentren an den Universitäten

Diese offiziellen anglikanisch-katholischen Kontakte sind natürlich noch weit davon entfernt, die römisch-katholische Religiosität in Großbritannien in irgendeiner Weise zu verändern. Man spürt jedoch allgemein und nicht nur auf ökumenischem Gebiet, daß sich hinter dem dominierenden Gefühl der Unsicherheit und Furcht vor Veränderungen neue Lebensformen vor allem unter den Laien zu regen beginnen. Alte Grenzen werden gesprengt und neue Verbündete gewonnen. Eine der wichtigsten Zellen solcher Erneuerung sind die (die eigentliche Zahl der Universitäten übersteigenden) 64 britischen *Universitätsseelsorgestellen*, die dem katholischen Leben in den Universitäten einen neuen Auftrieb gegeben und sehr verspätet erfüllt haben, was Newman zu seiner Zeit in Oxford vergeblich versucht hatte, nämlich die Katholiken aus ihrem geistigen, mehr noch als aus ihrem physischen Getto herauszureißen und auf allen Wissensgebieten in die Auseinandersetzung mit der Umwelt zu bringen. Die Angst der damaligen kirchlichen Führung von der „Ansteckungsgefahr einer ungläubigen oder glaubensfeindlichen geistigen Umwelt" vereitelte die Bemühungen Newmans. Die heutigen Bischöfe sind etwas verständnisvoller für solche religiöse und intellektuelle Pionierarbeit, oder sie lassen mindestens, wenn sie klug sind, die Studentenseelsorger nach ihrem Ermessen gewähren. Als der Bischof von Glasgow 1972 ohne jede vorherige Verständigung die Entlassung seines Universitätsseelsorgers *Fr. Hughes* ankündigte, und zwar aufgrund von vagen Häresie-Anschuldigungen — Hughes hatte im Studentenwohnheim Messe gelesen und in seiner Kapelle Mischehen geschlossen, die den studentischen Partnern von anderen katholischen Pfarrern verweigert worden waren —, erhob sich ein Proteststurm, der die Zurückziehung der Entlassung zur Folge hatte mit dem Ausdruck des bischöflichen Bedauerns, daß Hughes an die Öffentlichkeit appelliert, mit anderen Worten, sich gegen ein solches autokratisches Vorgehen zur Wehr gesetzt habe.

Die „Chaplaincies" sind heute fast die einzigen Stätten *liturgischer Erneuerung* und der gemeinschaftlichen und sozialen Betätigung; sie halten enge Verbindung mit den Studenten, weit enger als dies im allgemeinen zwischen Pfarrern und Gläubigen der Fall ist. Die Gefahr ist daher gegeben, daß, wenn solche katholischen Universitätsabsolventen in ihre heimischen Pfarreien zurückkehren, sie, von deren weit niederem Niveau gelangweilt oder abgestoßen, ihre aktive Teilnahme aufgeben, wenn einige sich auch für die liturgische Belebung ihrer Pfarreien einsetzen. Der Erfolg der Universitätsseelsorgestellen läßt sich indessen z. B. daran ermessen, daß die Beteiligung in der Universität von Bristol von 70 auf 400 gestiegen ist. Besonders aktive Zentren sind Oxford (wo heute ein Sohn des bekannten katholischen Konvertiten und Publizisten Christopher Hollis Seelsorger ist), Cambridge, Sussex (betreut vom Sohn des französischen Politikers Couve de Murville) und Liverpool. Der Aufstieg einer gebildeten, aus der Arbeiterschaft stammenden katholischen Schicht, der „neuen katholischen Linken", geht weitgehend auf den Liverpooler oder nordenglischen Universitätseinfluß zurück. Die neomarxistische Gefolgschaft des „Slant Manifests" (1966) (*Adrian Cunnigham, Terry Eagleton, Brian Wicker* und *Lawrence Bright* OP.) hat ihren damals mit viel Publizität umgebenen Aufschwung nicht aufrechtzuerhalten vermocht. Ihr Organ „Slant" ist eingestellt worden. Die „New Left" hat auch innerhalb des katholischen Akademikerverbandes, der Newman Association, ihre dominierende Stelle verloren. *Ordensgeistliche* stellen in Großbritannien noch immer mehr als die in den von den Universitäten völlig getrennten Prieterseminarien ausgebildeten Weltpriester die intellektuelle

Elite der Kirche. Das *soziale Engagement* ist traditionell besonders stark unter den Dominikanern. Die Jesuiten haben mit der Verlegung ihres früheren Seminars Heythrop College nach London und seiner Verbindung als Theologische Fakultät mit der Londoner Universität eine Lehrstätte geschaffen, die katholischen und anderen Studenten das gemeinsame Studium alter und neuer theologischer Ideen ermöglicht, und zwar in einer Atmosphäre, die in bemerkenswerter Weise frei ist von erhitzten Auseinandersetzungen und ideologisch extremen Stellungnahmen. Daß die einstigen englischen dominikanischen Streiter für scholastische Rechtgläubigkeit zu prominenten Vorkämpfern des Linkskatholizismus, die Jesuiten ihrerseits zu Vorkämpfern für geistige Offenheit und Freiheit geworden sind, mit einem ganz hervorragenden Vertreter in dem früheren Erzbischof von Bombay, *Thomas Roberts* SJ., mag einem gewissen Prozeß der historischen Kompensation dienen.

Freiheitliche Grundströmung

Der freiheitliche Geist, soweit dieser nicht von römisch gelernten wie irisch autoritären Tendenzen gefährdet wird, gehört zum Wesen des englischen Katholizismus und findet auch gelegentlichen Ausdruck in der von der Amtskirche unabhängigen, von Laien geführten Presse, vor allem in der Wochenzeitschrift „Tablet" (14 000), die sich an eine gebildete Leserschaft wendet. Mehr dem Geschmack eines katholischen Massenpublikums entsprechen die Wochenblätter „Catholic Herald" (41 000) und „Universe" (186 000), das die alten katholischen, einer römischen und bischöflichen „Hofchronik" ähnlichen Perspektiven noch in ungetrübter Form bewahrt. Daß aber Unabhängigkeit und freiheitliche Ausdrucksform keineswegs mit der in Großbritannien seit ihren Anfängen von Laien geführten Kirchenpresse gleichzusetzen sind, können auch die beiden Monatszeitschriften der Jesuiten („The Month") und der Dominikaner („New Blackfriars") beweisen.

Wie in anderen Ländern bekunden im britischen Katholizismus die zahllosen kleinen Gruppen, die der „Renewal" oder Erneuerungsbewegung, zum Teil mit pentekostalischer Tendenz, zuzurechnen sind und sich erheblicher Unterstützung besonders unter den weiblichen Ordens- und Religionsvereinigungen erfreuen, daß ein in traditioneller Unbeweglichkeit verankerter Katholizismus nur die Flucht in eine stark verinnerlichte Religiosität offenläßt oder den radikalen Ausbruch aus nicht mehr überzeugenden traditionellen Grenzziehungen in Kirche und Glauben.

Zeitbericht

Religiosität an der Ruhr

Zum Ergebnis von zwei religionssoziologischen Felduntersuchungen

Im Ruhrgebiet wurden in den letzten Jahren zwei religionssoziologische Erhebungen durchgeführt, deren Ergebnisse erst jetzt veröffentlicht wurden bzw. im Falle der ersten Untersuchung demnächst veröffentlicht werden sollen. Die erste Erhebung stammt aus dem Jahre 1964, die zweite, die auf die Stadt Bochum begrenzt ist, aus dem Jahre 1970. Da die Ergebnisse nicht zuletzt aufgrund des hohen Verstädterungsgrades des untersuchten Gebiets als typisch für die Reichweite des Wirkens der Kirche und für das persönliche religiöse Verhalten angesehen werden können, haben wir Ursula Boos-Nünning, Akademische Oberrätin an der Pädagogischen Hochschule in Neuß, die an beiden Untersuchungen mitgewirkt hat, um einen zusammenfassenden Bericht gebeten.

Als wichtigstes Merkmal der „Säkularisierung", „Entkirchlichung" oder „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft" wird häufig der Abfall weiter Bevölkerungskreise von der Kirchenpraxis angesehen. Der *Bedeutungsverlust der sozial ausgeübten und sozial gestützten Religiosität*, der sich in den sinkenden Zahlen der Gottesdienstbesucher und der geringer werdenden Teilnahme an anderen Formen der öffentlichen Praxis ablesen läßt, wird von manchen Religionssoziologen als Nachlassen der Religiosität allgemein interpretiert. Man muß von der Tatsache ausgehen, daß Religion und Kirche zur Privatsache geworden sind und damit an gesellschaftlicher Relevanz verloren haben; die institutionellen Erwartungen einer kirchengebundenen Religiosität werden nicht mehr von der Gesell-

schaftsstruktur getragen oder begünstigt, wodurch sie sich in eine Reihe von Normerfüllungen auflösen und ihr subjektiver Sinnzusammenhang gelockert werden kann[1]. Die Frage bleibt, ob von dem sozialen Bedeutungsverlust der Kirche auf einen Bedeutungsverlust einer nicht oder weniger kirchengebundenen Religiosität geschlossen werden kann. Die einzelnen Menschen weisen nicht nur Unterschiede in bezug auf die Intensität der Religiosität auf, sondern auch in bezug auf die Auswahl, die zwischen einzelnen Aspekten des Glaubens getroffen wird[2]. Dabei können diese Aspekte oder Dimensionen mehr oder weniger kirchlich formuliert oder verstanden sein. Neben dem Gottesdienstbesuch als Zeichen einer stark kirchlich orientierten Religiosität gibt es nicht nur andere Formen der religiösen Praxis, wie das Beten, sondern auch Merkmale einer weitaus weniger kirchengebundenen Religiosität, die sich z. B. im Glauben an Gott oder an ein höheres Wesen äußern kann. Es ist möglich, daß in anderen Bereichen von Religiosität und Kirchlichkeit die Bindung der Menschen gar nicht oder weniger stark zurückgegangen ist, als es die sinkende Zahl der Kirchenbesucher vermuten läßt.

Denn man muß bei einer Analyse der Religiosität der Menschen in der industriellen Gesellschaft von der Tatsache ausgehen, daß diese zu 90 % eine näher zu bestimmende Kirchenbindung haben — sie sind getauft, haben Religionsunterricht erhalten und sind konfirmiert oder haben die Erstkommunion empfangen. Diese äußeren Zeichen einer Bindung sind bei den meisten vorhanden. Es muß aber gefragt werden, ob sie Auskunft über Stellung und Bedeutung der Religion geben können. Verschiedene religiöse und kirchliche Ausdrucksformen und Verhaltensweisen müssen nach dem Grad ihrer Verbindlichkeit für den Glauben der Menschen eingestuft werden.

Die empirische Überprüfung dieser Überlegungen erfolgte u. a. durch zwei Erhebungen im Ruhrgebiet. Die erste wurde 1964 in den Städten Essen, Oberhausen, Herne und Marl bei einer Stichprobe von ca. 2000 Bewohnern durchgeführt, die zweite 1970 bei 300 Katholiken der Stadt Bochum[3].

Das Ruhrgebiet ist als Untersuchungsgebiet vor allem deshalb besonders günstig, weil hier in der Konzentration von Großstädten die urbane und industrielle Entwicklung der Bundesrepublik sehr viel weiter als in den meisten anderen Bereichen fortgeschritten ist. Die Ergebnisse der Untersuchungen sind, da es sich um Zufallsstichproben handelt, repräsentativ für die untersuchten Städte, haben aber außerdem wegen des allgemeinen Trends zur Industrialisierung Hinweischarakter für die religiösen Einstellungen in anderen Gebieten.

Ein Ziel der Untersuchungen war die Ermittlung der religiösen Einstellungen und Verhaltensformen. Dabei sollte die *geltende Sozialform* der Religiosität ermittelt werden. Die weiteren Ergebnisse der Erhebungen, die sich darauf richten, von welchen sozialen Faktoren, wie Alter, Geschlecht, Gruppenbildung, Elternhaus, soziale Schicht usw., die Stabilität oder Stabilisierung religiöser Orientierungen abhängt und welchen Einfluß umgekehrt religiöse Einstellungen auf säkulare Wertvorstellungen und Verhaltensweisen haben, können hier nicht weiter erörtert werden.

Ein Vergleich der Ergebnisse beider Untersuchungen ist, da in der Untersuchung 1970 nur Katholiken befragt wurden, nur für diese Konfession möglich. Deshalb können auch an der ersten Untersuchung, die sich auf eine Stichprobe aller Konfessionen bezieht, nur die Ergebnisse für die katholischen Befragten herausgegriffen werden.

Ein Vergleich nach Konfessionen weist stets auf eine stärkere religiöse Bindung der Katholiken hin, wobei hier die Frage offenbleibt, inwieweit die verwandten Maßinstrumente stärker die der katholischen religiösen Tradition eigenen Formen berücksichtigen. In der Untersuchung von 1964 wurden 4 % der Katholiken und 11 % der Protestanten als nicht religiös, 49 % der Katholiken und 67 % der Protestanten als religiös heterodox, aber 47 % der Katholiken und 22 % der Protestanten als religiös eingestuft. Diese Unterschiede in dem Grad der religiösen Bindung und Orthodoxie lassen sich — in unterschiedlichem Maße — in nahezu allen Bereichen der Religiosität aufweisen, allerdings im Bereich der persönlichen Glaubensüberzeugung sind sie geringer als in dem der öffentlichen kirchlichen Praxis.

Eine notwendige theoretische Vorklärung

Das Hauptproblem, das sich einer empirischen Untersuchung der Religiosität stellt, ist das der *Operationalisierung* dieses Phänomens. Denn Religiosität muß „meßbar" gemacht werden, d. h. in empirisch beobachtbare oder erfragbare Sachverhalte übersetzt werden, will man Aussagen darüber gewinnen, ob und in welchem Ausmaß einzelne Personen oder Personengruppen religiös gebunden sind. Die Messung muß auf jeden Fall den wissenschaftlichen Kriterien der Zuverlässigkeit und Gültigkeit entsprechen.

Dabei müssen zwei Vorentscheidungen getroffen werden: die *Wahl des Referenzrahmens* und die der Zahl und Art der Dimensionen der Religiosität. In beiden Untersuchungen wurde davon ausgegangen, daß sich Religiosität *in mehreren Dimensionen* zeigt, die — zumindest teilweise — voneinander abhängig sind. Eindimensionale Ansätze, die z. B. Religiosität nur durch den Gottesdienstbesuch oder auch die religiöse Praxis zu erfassen suchen, werden als dem Problem nicht angemessen betrachtet. Als Referenzrahmen wurde die Form der induktiven Operationalisierung gewählt. Auf der Basis der Antwortvertei-

lungen der Befragten wurden mit Hilfe statistischer Modelle, in unserem Fall der *Faktorenanalyse*, empirische Sinnkomplexe gebildet, die dann als Religiosität oder Kirchlichkeit bzw. deren Dimensionen interpretiert wurden. Die Anwendbarkeit statistischer Methoden verlangt weitgehend standardisierte Fragebogen. Religiosität wird dann auf der Ebene der Einstellungen erfaßt, d. h., es werden Glaubensaussagen und Stellungnahmen formuliert, zu denen die Befragten ihre Zustimmung oder Ablehnung angeben konnten.

Die Untersuchungen sollten nicht auf eine institutionell begründete und sanktionierte Kirchlichkeit eingeschränkt bleiben, sondern wollten die religiösen Grundeinstellungen der Menschen untersuchen; sie bezogen daher auch solche religiösen Ausdrucksformen ein, die von der Kirche nicht direkt gefordert oder deren Nichteinhaltung von der zuständigen kirchlichen Autorität nicht mit negativen Sanktionen belegt ist.

Dabei taucht das Problem auf, daß — nach Forderung mancher Religionssoziologen — eine Operationalisierung von Religiosität sich auf alle Ebenen und Schichten des Phänomens beziehen und kulturell weitgehend unabhängig sein müsse. Zumindest sollten die institutionsunabhängige, für die untersuchte Gesellschaft relevante Sozialform der Religion und die in den Äußerungen der Individuen enthaltende Religiosität berücksichtigt werden. Bei der Operationalisierung wird jedoch die *Umsetzung des Begriffs Religiosität in konkrete Indikatoren* verlangt, weil bei einer Befragung konkrete Fragen gestellt werden müssen. Auch persönliche Zuneigung oder politische Einstellungen können bei einer entsprechend weiten Definition als religiös interpretiert werden. Die Frage einer solchen Einbeziehung und damit Erweiterung des Begriffs muß nach Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten beantwortet werden. Religiosität als universale, z. B. als integrativ oder sinnspendend bezeichnete Erscheinung verstanden, stößt bei der Operationalisierung an kulturelle Selbstverständlichkeit und ist deshalb forschungstechnisch nicht anwendbar. Nur wenn ein *Bezug zum Transzendenten als Grundlage des Religiösen* postuliert wird, ist eine Operationalisierung und Messung dieses Phänomens möglich. Es soll dabei nicht bestritten werden, daß säkulare Ideologien und Weltanschauungen wesentliche religiöse Funktionen (wie Integration oder Kompensation) erfüllen und daß sie Bestandteil der gesellschaftlich objektivierten Wirklichkeit sein können. Wenn aber eine Definition der Religiosität über die Grenzen der eigenen Kultur, vor allem der kulturell geprägten Gottesbegriffe hinausgeht, kann sie nicht mehr operationalisiert werden. Damit soll *die Möglichkeit einer außerkirchlichen Religiosität* nicht bestritten werden. In unserer Gesellschaft spielt sich nicht mehr alle Religiosität im Raum der Kirche ab; sie ist nicht nur das, was die Kirchen offiziell lehren. Doch ist auch eine außerhalb der kirchlichen Dogmatik und der kirchlichen Anschauungen stehende Religiosität durch die gegenwärtige und historische Existenz der Kirche beeinflußt. Auch das Suchen nach einer neuen Sozialform muß zunächst von dem ausgehen, was die Menschen unter religiös verstehen. Und in unserer Gesellschaft besteht zwischen Religion und Kirche, zwischen der relativ institutionsunabhängigen Religiosität und der institutionsabhängigen, der kirchengebundenen Religiosität durchaus ein enger Zusammenhang.

Es ist möglich, Meßinstrumente zu entwickeln, die eine mehr oder weniger kirchliche Religiosität messen, eine völlige Trennung ist bis heute nicht geschehen und wohl auch kaum möglich. Im Sozialisationsprozeß werden religiöse Muster tradiert und gesellschafts- oder gruppenspezifische Weltdeutungen übertragen. Eine unbestimmte allgemeine Religiosität kann nicht erfaßt werden. Der Ansatz der Untersuchungen beschränkt sich deshalb notwendigerweise auf eine Form, die zwar kirchlich beeinflußt ist, aber nicht in einer rein kirchlich gebundenen Form haftenbleibt, sondern vielmehr Raum für eine von der Kirche losgelöste und heute außerkirchliche Religiosität läßt.

Religion noch soziale Selbstverständlichkeit

In der Untersuchung 1964 wurde von den Aspekten ‚religiöser Glaube', ‚religiöse Praxis' und ‚Einstellung zur Kirche' ausgegangen. In der späteren Erhebung wurde die Einstellung zur Kirche nicht berücksichtigt, dafür zusätzlich die Bereiche des religiösen Wissens, der religiösen Erfahrung, der säkularen Konsequenzen aus religiösen Überzeugungen und Erfahrungen und die Bindung an die Pfarrgemeinde[4]. Der religiöse Glaube richtet sich auf die Zustimmung zu religiös-kirchlichen Aussagen, wie sie von der Kirche gelehrt werden und im Katechismus niedergeschrieben sind. Während die Ruhrgebiets-Untersuchung auch den Glauben an Christus einbezieht, beschränkt sich die spätere auf die Gottesvorstellungen. Der zweite Bereich stellt die öffentlichen und privaten Praktiken, die die Kirche von ihren Mitgliedern erwartet, in den Mittelpunkt. Kirchengebundenheit kann als Einstellung zur Kirche — wie in der ersten Untersuchung — oder als Bindung an die Pfarrgemeinde — wie in der späteren — einen eigenen Aspekt bilden. Es ist denkbar, daß Menschen, die nach ihrem Glauben als religiös einzustufen sind, dennoch die Institution Kirche ablehnen oder keinen Kontakt zur Pfarrgemeinde haben. Die Dimension des religiösen Wissens richtet sich auf die Kenntnis der kirchlichen Lehren und Dogmen, die der religiösen Erfahrung auf das subjektive Empfinden, daß Religion und Glaube Bedeutung für das persönliche Leben haben. Die Dimension der Handlungskonsequenzen fragt, inwieweit die kirchliche Ethik von den einzelnen für ihr eigenes Leben akzeptiert

wird. Jede Dimension wurde jeweils durch mehrere Fragen oder Behauptungen operationalisiert.

Die Ergebnisse beider Befragungen zeigen, daß es in einer nach dem Kriterium der religiösen Praxis eher als „areligiös" zu bezeichnenden Gesellschaft religiöse Einstellungen gibt, die den Charakter von sozialen Selbstverständlichkeiten haben. Über 80 % der befragten Katholiken glauben an ein höheres Wesen und, wie die Untersuchung von 1964 zeigt, an die Existenz Gottes und an Christus als Gottes Sohn. Ebenso viele bejahten noch 1970 die Norm, ihre Kinder nach christlichen Grundsätzen zu erziehen. *Stark akzeptierte Normen,* denen 60 % bis 80 % zustimmen, sind nach der Untersuchung 1964 der Glaube an Gott als himmlischen Vater, an die Bibel als Wort Gottes und die Erlösung der Welt durch Christus. Dazu zählten zu diesem Zeitpunkt auch noch — neben der Akzeptierung der Bibel für die heutige Zeit — der Kirchgang, Kommunionempfang und das Beten; nach der Untersuchung 1970 gehören diese Bereiche der öffentlichen Praxis dagegen zu der nächsten Kategorie der labilisierten Normen. — In der Bochumer Erhebung fallen unter die stark akzeptierten Normen: Bejahung einer kirchlichen Beerdigung und des Betens, der Glaube an einen persönlichen Gott, der das All erschaffen hat und lenkt und der die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Menschen bestimmt. Es sind weiter das Vertrauen, das man in ein religiöses Leben und in die Hilfe Gottes setzt, und die Vorstellung, daß christliche Politiker nach christlichen Grundsätzen leben müßten.

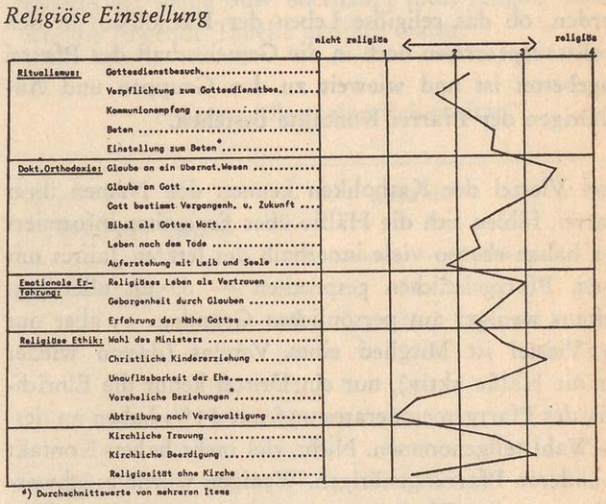
Als *labilisierte Normen* werden die bezeichnet, die von 40 % bis 60 % akzeptiert oder eingehalten werden. Dazu gehören 1964 der Glaube an ein Leben nach dem Tode, an die Existenz der Sünde und das Lesen eines konfessionellen Blattes; 1970 auch, wie schon erwähnt, die meisten Formen der öffentlichen und privaten Praxis, wie Gottesdienstbesuch, Kommunionempfang und Beten; außerdem die Einstellung zur kirchlichen Trauung, die Achtung der Bibel als Wort Gottes und ebenfalls der Glaube an ein Leben nach dem Tode. Auch das Gefühl der Geborgenheit durch den Glauben, die Anerkennung der Religion als einzigen Sinn des Lebens und als Erfahrung der Nähe Gottes, der Wunsch nach christlichen Politikern, christlichen Lehrern und die Achtung der Unauflösbarkeit der Ehe gehören zu diesen labilisierten religiösen Vorstellungen.

Kaum akzeptierte Normen, die 20 % bis 40 % für richtig erachten oder einhalten, waren 1964 die Auffassung, daß das Christentum die wichtigste Lebensanschauung sei, daß man nach der Billigung Gottes für wichtige Entscheidungen frage, und die Einräumung eines Mitspracherechts der Kirche in politischen Fragen; 1970 zählen dazu neben der Beichte, der Anerkennung der Verpflichtung zum Sonntagsgottesdienst und Ablehnung einer Religiosität ohne Kirche auch der Glaube an den Untergang der Welt und die Auferstehung mit Leib und Seele. Neben dem Gebot der Sonntagsheiligung fallen nahezu alle aufgeführten Bereiche der christlichen Ehe- und Sexualmoral unter diese für den größten Teil der Katholiken nicht mehr verbindlichen Normen: die Ablehnung der gemischtkonfessionellen Ehe, der Beschränkung der Kinderzahl und die Zustimmung zu einer kirchlichen Moral, die vorehelichen Geschlechtsverkehr nicht gestattet.

Nicht akzeptierte Normen, die als negative Selbstverständlichkeiten in dem Sinne bezeichnet werden können, daß ihre Nicht-Einhaltung bzw. Nicht-Zustimmung zu einer Selbstverständlichkeit für die untersuchte Gruppe geworden ist, sind in Bochum 1970 das Lesen religiöser Schriften, die Vorstellung, daß Sünder in der Hölle büßen müssen und daß eine Abtreibung nach einer Vergewaltigung nicht erlaubt sei.

Eine Graphik, die auf den Mittelwerten der Antwortverteilungen auf die einzelnen Behauptungen beruht, soll das Gesagte weiter verdeutlichen. Sie ergibt eine allgemeine Übersicht über die vier Aspekte der Religiosität anhand der Daten der späteren Untersuchungen:

Religiöse Einstellung



*) Durchschnittswerte von mehreren Items

Diese Form der Darstellung zeigt noch klarer, daß der Glaube an ein höheres Wesen, das von den meisten Gott gleichgesetzt wird, die Notwendigkeit einer kirchlichen Beerdigung und einer christlichen Kindererziehung die Grundlage des Glaubens beinahe aller Befragten bilden. Nicht im Sinne kirchlicher Auffassung werden dagegen die Behauptungen beantwortet, die sich auf den vorehelichen Geschlechtsverkehr, die Abtreibung nach einer Vergewaltigung und eine Religiosität ohne Kirche richten.

Die letztere Untersuchung enthält, wie gesagt, einige weitere Aspekte. Bei den *Fragen nach dem religiösen Wissen* zeigt sich, daß zwar bei vielen Katholiken noch vage Kenntnisse, wahrscheinlich aus dem Religionsunterricht, vorhanden sind, aber ein exaktes und vielfältiges religiöses Wissen fehlt. Die richtigen Antworten reichen von

einem Drittel bei der Frage nach der Bedeutung des Festes der unbefleckten Empfängnis Mariens bis zu zwei Dritteln bei der Frage nach der Zahl der Sakramente. Die für diese Befragung sehr große Zahl von Antwortverweigerungen — bis zu einem Viertel — zeigt, daß solche Fragen als unangenehm empfunden werden.

Geringe Bindung an die Ortsgemeinden?

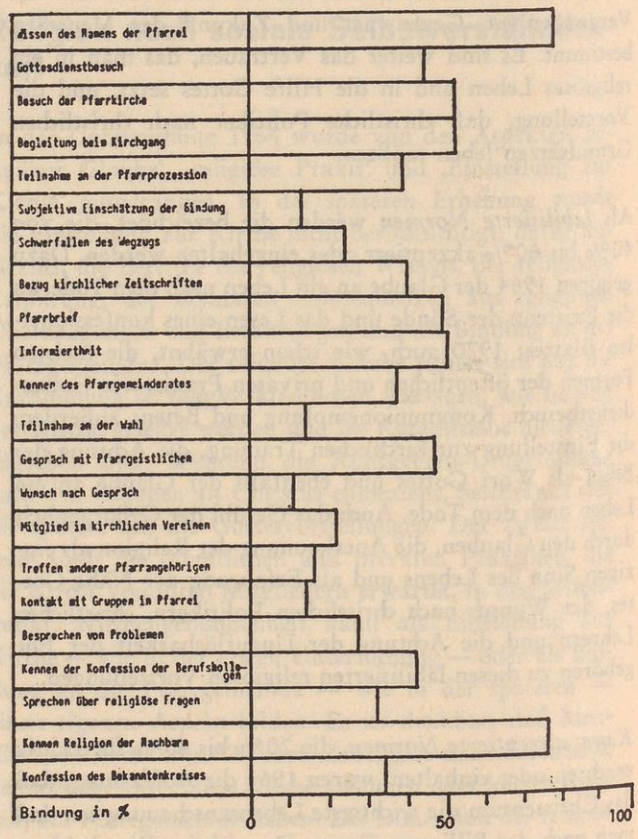
Neben der Feststellung der Religiosität, die unabhängig von der Pfarrgemeinde und — soweit wie möglich — von der Kirche erfaßt werden sollte, ist *die Bindung an die Pfarrgemeinde* vor allem deshalb von Interesse, weil die katholischen Nachbarn, der Geistliche der Pfarrei und die pfarrlichen Organisationen und Vereine die primären Kontakte zwischen dem einzelnen Katholiken und der Kirche herstellen. Kirche kann in persönlichen Kontakten und Gesprächen erfahren werden, weshalb die Religiosität oder Kirchlichkeit durch den Grad der Integration in eine Pfarrgemeinde, durch die Vielzahl und Intensität der persönlichen Kontakte, beeinflußt werden kann. Dieser Aspekt der Untersuchung interessiert aber noch aus einem anderen Grunde. Es soll die Frage gestellt und beantwortet werden, ob das religiöse Leben der Katholiken in den Großstadtpfarreien noch in die Gemeinschaft der Pfarrei eingebettet ist und wieweit zu den Gruppen und Angehörigen der Pfarrei Kontakte bestehen.

Drei Viertel der Katholiken kennen den Namen ihrer Pfarrei, fühlen sich die Hälfte über Ereignisse informiert und haben ebenso viele innerhalb des letzten Jahres mit einem Pfarrgeistlichen gesprochen — davon allerdings weitaus weniger aus persönlichen Gründen —, aber nur ein Viertel ist Mitglied eines Vereins (davon wieder nur die Hälfte aktiv), nur ein Drittel kennt die Einrichtung des Pfarrgemeinderates und nur 14 % haben an dessen Wahl teilgenommen. Nicht viel mehr haben Kontakt zu anderen Pfarrangehörigen. Wenigen würde es schwerfallen, aus der Pfarrei wegzuziehen, und noch weniger schätzen ihre Bindung an die Pfarrei selbst als sehr eng oder eng ein. Die Stabilisierung kirchlich-religiöser Auffassungen läßt sich daher durch direkte soziale Kontakte (außerhalb des gottesdienstlichen Raumes) in der Pfarrei nicht erwarten. Die Pfarrei, welche die Kirche — nach den Worten *Oskar Schreuders* — als Glaubens-, Kult- und Liebesgemeinschaft an einem konkreten Ort Ereignis werden läßt, hat für das Bewußtsein der meisten Katholiken der untersuchten Stadt offenbar wenig Bedeutung.
Die Ausgangsfrage war, ob und inwieweit religiöse Vorstellungen — unabhängig von der institutionellen Verankerung in der Kirche — noch als umfassendes Element der gesellschaftlichen Wirklichkeit und entscheidende persönliche Werthaltung des einzelnen Katholiken angesehen werden können, was eine Klärung des Ranges und der Wertschätzung religiöser Orientierungen und Gläubigkeit bei den Menschen in den industrialisierten Gebieten beinhaltet. In den religiösen Einstellungen der Katholiken gibt es Abweichungen von den Erwartungen der Kirche. Wird der Glaube daran gemessen, wie die Kirche ihn erwartet und wie er im Katechismus dargestellt wird, dann ist ein großer Teil der Katholiken nicht gläubig.

Denn für etwa zwei Drittel hat der Gottesdienst seinen verpflichtenden Charakter verloren, grundlegende Sätze der christlichen Lehre, wie die Auferstehung vom Tode mit Leib und Seele, werden von etwa ebenso vielen nicht geglaubt. Ein großer Teil der Katholiken nimmt weder an der öffentlichen Praxis in der von der Kirche geforderten Form teil, noch identifiziert er sich ohne weiteres mit dem christlichen Glauben in der bisher tradierten Form. Außerdem werden ethische Vorstellungen, wie die Kirche sie vertritt, vor allem in der Ehe- und Sexualmoral, nicht akzeptiert.

Die Ergebnisse der Untersuchung von 1970 sprechen nicht für eine enge Bindung der Katholiken an die Ortsgemeinde, wie die folgende Übersicht beweist:

Bindung an die Pfarrgemeinde



Verschiebungen in den letzten Jahren

Der christliche Glaube, die Bejahung der kirchlichen Ethik und die Einhaltung der kirchlichen Praxis werden in Frage

gestellt. Außerdem besteht, wie gezeigt wurde, ein *unterschiedlicher Grad der Partizipation*, je nach dem Bereich, zu dem eine glaubensmäßige Zustimmung gegeben werden soll. Die Möglichkeit eines unterschiedlichen Grades der Teilnahme ist zwar in jedem komplexen sozialen System gegeben, jedoch muß die soziale Relevanz dieses Systems überprüft werden, wenn zentrale Sätze von einem so großen Teil der Mitglieder in Frage gestellt oder abgelehnt werden. Im Bereich des Glaubens und der emotionalen Bindung an die Religion ist die Zustimmung am größten, der Glaube an Gott und Christus ist selbst dann vorhanden, wenn andere zentrale Glaubensvorstellungen wie z.B. der Glaube an ein Leben nach dem Tode keine Bedeutung für den einzelnen haben. *Religion wird nicht mehr als Gesamterlebnis, sondern nur in begrenzten Ausschnitten und selektierten Einzelaspekten erlebt.* Die kirchlich-gebundene Religiosität findet dabei weniger Zustimmung als eine Religiosität außerhalb der Kirche, die sich zwar noch an kirchliche Formulierungen hält, aber zumindest ein direktes Engagement, wie es im Kirchgang zu finden ist, nicht verlangt. Eine Religiosität ohne Kirche wird von vielen als möglich angesehen. Man kann sagen, daß mehr Katholiken in der Stadt als religiös denn als kirchlich bezeichnet werden können, wobei unter einem religiösen Menschen jemand verstanden wird, der an Gott glaubt und die Religion als Sinngebung seines Lebens betrachtet. In einem so verstandenen Sinne religiös sind etwa zwei Drittel der Katholiken, einen hohen Grad von Orthodoxie in Hinsicht auf die Lehre der Kirche zeigen weitaus weniger. Kirchenbindung äußert sich bei vielen nur in dem Wunsch nach einer kirchlichen Trauung und Beerdigung.

Die einzigen entscheidenden Unterschiede bei einem Vergleich der Befragungen von 1964 und 1970 sind im Bereich des Gottesdienstbesuches und des Betens zu finden, wobei erwähnt werden muß, daß eine exaktere und umfassendere Darstellung der Änderung religiöser Einstellungen innerhalb dieses Zeitraumes wegen der unterschiedlichen Aspekte in den Fragebogen und unterschiedlicher Formulierungen der einzelnen Fragen sehr erschwert ist. Während 1964 die Hälfte der befragten Katholiken angab, jeden Sonntag den Gottesdienst zu besuchen, machten 1970 nur noch ein Drittel diese Aussage. Allerdings gaben 10 % an, meistens und 23 % alle paar Wochen einmal zur Kirche zu gehen. Dabei muß beachtet werden, daß die Selbstangaben stets stark überhöht sind. In der öffentlichen Praxis hat sich das Verhalten am stärksten verändert, aber auch die private Praxis, das Beten, hat an Bedeutung verloren; 1964 gab ebenfalls die Hälfte der Katholiken an, täglich zu beten, dagegen waren es 1970 unter 40 %. Die Zahl derer, die nie beten, bleibt allerdings mit etwa 15 % konstant. Ferner wird die Bedeutung der Bibel für die heutige Zeit geringer eingeschätzt. Nur etwa ein Drittel verneinte 1970 die Behauptung, daß die Aussagen der Bibel so veraltet seien, daß sie den modernen Menschen nichts mehr sagen, dagegen hatten sich sechs Jahre früher noch beinahe zwei Drittel für die Bedeutung der Bibel eingesetzt.

Bestätigung durch Faktorenanalyse

Um die bei den Befragten gültige *Sozialform* der Religiosität zu ermitteln, reicht eine Darstellung der Einzelergebnisse nicht aus. Hier ist es notwendig, zu aufwendigen statistischen Verfahren, in unserem Fall der *Faktorenanalyse*, zu greifen, die den Zusammenhang aller Behauptungen untereinander in die Analyse einbeziehen. Im folgenden sollen nur die Ergebnisse der letzten Untersuchung weiter verfolgt werden, da sich diese ausdrücklich der Frage nach der gültigen Sozialform der Religiosität widmet. Aus den 78 Behauptungen des Fragebogens ließen sich sechs Faktoren der Religiosität ermitteln. Der erste Faktor „Allgemeine Religiosität" enthält die Elemente, die der momentanen Form der Religiosität entsprechen; er umfaßt hauptsächlich kirchlich beeinflußte, aber nicht von der Kirche abhängige Glaubensformen. Man kann anhand der Ergebnisse weitaus mehr als äußerst oder sehr religiös als wenig oder überhaupt nicht religiös ansehen, wie die folgende Tabelle deutlich macht:

Faktor „Allgemeine Religiosität"

Wert (Summe der Items)		absolut	in %
nicht religiös	0— 20	14	5
	21— 40	26	9
	41— 60	35	12
	61— 80	38	13
	81—100	51	17
	101—120	64	21
religiös	121—145	72	24
insgesamt		300	100

Als bestimmend sind Behauptungen, die Glaube als Hilfe gegen Verzweiflung, als Geborgenheit und als Sicherheit in den letzten Lebensstunden ansehen, weshalb man sagen kann, daß das Vertrauen auf Gott, die Hoffnung auf Hilfe durch den Glauben den Schwerpunkt dieser Religiosität bilden, dazu zählt aber auch der Glaube an einen persönlichen Gott, an das Ende der Welt und die Auferstehung mit Leib und Seele. Das Beten nimmt eine wichtige Stelle ein, während die Formen der öffentlichen Praxis, nämlich Gottesdienstbesuch, Kommunionempfang und Beichte, von weitaus geringerer Bedeutung sind. — Der zweite Faktor, „Kirchliche Kommunikation und Information", hat den Kontakt mit Gruppen in der Pfarrei, die Mitgliedschaft in kirchlichen Vereinen, das Treffen von

Pfarrangehörigen und das Besprechen von Problemen mit ihnen zum Mittelpunkt. — Der dritte Faktor, „Ehe- und Sexualmoral", richtet sich hauptsächlich auf Behauptungen, die die Zustimmung oder Ablehnung kirchlich gewünschter Normen in diesem Bereich erfragen. Dieser Aspekt wird als eigener, von den sonstigen religiösen Vorstellungen unabhängiger Bereich ermittelt. — Der vierte Faktor, der „Glaube an Gott", enthält die Aussagen, die nur den Gottesglauben zum Inhalt haben, ohne spezifischere Sätze der kirchlichen Dogmatik zu enthalten. — Die Formen der öffentlichen Praxis: Gottesdienstbesuch, Kommunionempfang, Beichte, die Teilnahme an der Pfarrprozession u. a., bilden einen eigenen, fünften Faktor. — Im sechsten Faktor, „Religiöses Wissen", sind ausschließlich die Fragen über das Wissen um die Dogmen und Lehren der Kirche enthalten.

Auf der Grundlage der Antwortverteilungen der Summen der Behauptungen innerhalb dieser Faktoren sollte die Frage der religiösen Bindung der Katholiken neu diskutiert werden. Es zeigte sich, daß sie nach den Faktoren „Allgemeine Religiosität" und „Glaube an Gott" in starkem Maße religiös gebunden sind; man kann anhand der Ergebnisse 24 % als äußerst und 21 % als sehr religiös, dagegen nur 5 % als überhaupt nicht und 9 % als nicht religiös ansehen, während die restlichen eine mittlere Bindung innehaben.

Dagegen ist bei dem Faktor „Kirchliche Kommunikation und Information" eine Bindung gering, den meisten Katholiken fehlt jede Kommunikation mit der Kirche, wie die Verteilung zeigt:

Faktor „Kirchliche Kommunikation und Information"

Wert (Summe der Items)		absolut	in %
nicht gebunden	0— 4	169	56
	5— 8	73	24
	9—12	33	11
gebunden	13—16	25	8
insgesamt		300	99

Ebenso gering ist die Teilnahme an der öffentlichen Praxis und die Akzeptierung der Ehe- und Sexualmoral der Kirche in den Gebieten, die in der Befragung angesprochen wurden. Die Ergebnisse machen nochmals deutlich, daß die Religiosität in den einzelnen Bereichen sehr unterschiedlich ist.

Subjektivierung des Glaubens?

Zwei Ergebnisse der Untersuchungen müssen festgehalten werden: Die im Faktor 1 erfaßte *kirchlich beeinflußte und formulierte Religiosität nimmt in der modernen Gesellschaft keine Randstellung ein,* vielmehr zählt Nicht-Religiosität zu den Ausnahmehaltungen. Wenn man den Faktor 4, den Glauben an Gott, betrachtet, so können nur 6 % als nicht gebunden angesehen werden. Nur so wenige haben sich weitgehendst von kirchlichen Lehren und Vorstellungen, von einer kirchlich beeinflußten Religiosität, gelöst. Für die „Unchristlichkeit" der modernen Gesellschaft lassen sich keine Belege anführen. Wenn eine neue, ihrem Wesen nach unchristliche Religion im Entstehen sein sollte, dann wird sie bei den Katholiken von stark christlich geprägten Elementen überlagert. Dabei kann allerdings eine neue, außerchristliche Sozialform der Religiosität, wenn sie in Koexistenz mit der hier erfaßten Form besteht, nicht ausgeschlossen werden, da die Untersuchungen auf eine kirchlich formulierte Religiosität eingeschränkt waren. Hier kann nur gezeigt werden, daß eine christlich geprägte und in der christlich-kirchlichen Sprache sich ausdrückende Religiosität Relevanz hat. Allerdings müßte, um die zutreffende Form zu berücksichtigen, eine Umformulierung religiöser Minimalforderungen vorgenommen werden. Der „religiöse Mensch" kann nicht mehr durch die Teilnahme an der kirchlichen Praxis, die Zustimmung zur Glaubenslehre und den Kontakt zu kirchlichen Organisationen bestimmt werden. Die „neue" Minimalforderung richtet sich vielmehr vor allem auf eine emotionale Bindung an den Glauben, darauf, daß dieser Hilfe in schwierigen Lebenssituationen verleiht, und auf den Glauben an einen persönlichen Gott. Diese Umformulierung bedeutet eine *Subjektivierung des Glaubens.* Die Katholiken weichen auf allgemeine Normen und Glaubenssätze aus, die kein direktes, persönliches Engagement und keine Erfüllung formaler Verpflichtungen erfordern.

Deshalb muß als wichtiges zweites Ergebnis nochmals hervorgehoben werden, daß die Mitgliedschaft in der sozio-kulturellen Gruppe der Pfarrei, die pfarrliche Kommunikation und Interaktion für den einzelnen Katholiken wenig Bedeutung haben. Das Interesse nach Information und der Wunsch nach einer Bindung fehlen. Die Stabilisierung religiös-kirchlicher Auffassungen durch die Pfarrei ist unter diesen Gegebenheiten nicht mehr zu erreichen. Hier in diesem Bereich zeigt sich ein entscheidender Umbruch traditionell religiöser Formen. Religiosität, wie sie im ersten Faktor dargestellt wird, hat ein Eigenleben bekommen. Die neue Sozialform der Religiosität wächst abseits der Institution und hat die Beziehung zur Kirche, wie sie sich im konkreten Kontakt mit der Pfarrei äußert, verloren. Aber die Religion braucht religiöse Gemeinschaft, und Leben in der religiösen Welt braucht Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinde, weshalb hier die Frage aufgegriffen werden muß, wie eine weitgehend nur durch indirekte kirchlich-soziale Kontakte gestützte Religiosität stabilisiert und tradiert werden kann.

Ursula Boss-Nünning

[1] Vgl. *Th. Luckmann*, Das Problem der Religion in der industriellen Gesellschaft, Freiburg 1963. [2] Vgl. *E. Golomb*, Wie kirchlich ist der Glaube, in: W. Harenberg (Hrsg.), Was glauben die Deutschen, München/Mainz 1968. [3] Die Untersuchung 1964 hat hauptsächlich die Analyse der sozialen Beeinflussungsgrößen der Religiosität zum Inhalt, die Ergebnisse werden im Sommer dieses Jahres im Ludgerusverlag, Essen, veröffentlicht. Die von 1970 war dagegen stärker auf methodologische Fragestellungen ausgerichtet (vgl. U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität, Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München/Mainz 1972). [4] Vgl. *Ch. Y. Glock*, Dimensionen der Religiosität, in: J. Matthes (Hrsg.), Kirche und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek 1969.

Tagungsbericht

Ausländische Privatinvestitionen in Entwicklungsländern

Ergebnisse einer Studientagung bei der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg

Am 29./30. Mai veranstaltete die Katholische Akademie der Erzdiözese Köln in Bensberg zusammen mit dem „Katholischen Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden" eine Studientagung zum Thema „Ausländische Privatinvestitionen in den Entwicklungsländern — kritische Reflexionen aus der Sicht unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung". Fachleute der Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik referierten und diskutierten zusammen mit Unternehmensvertretern und Journalisten über Möglichkeiten und entwicklungspolitische Grenzen privater Investitionen und ihre Folgen für das eigene Wirtschaftssystem. Professor Theodor Dams, Direktor des Instituts für Entwicklungspolitik der Universität Freiburg (Thema „Privatinvestitionen in Entwicklungsländern: Im Widerstreit der Meinungen"), gibt einen Aufriß der Sachprobleme, mit denen die Tagung sich zu befassen hatte.

Im Jahre 1971 betrug der Netto-Kapitalfluß von den westlichen Industrieländern[1] zu den Entwicklungsländern insgesamt 18,3 Mrd. US-Dollar. Fast die Hälfte dieses Betrages entfällt auf private Kapitalströme verschiedener Art: Exportkredite, Anleihen nationaler und internationaler Banken sowie Direktinvestitionen; letztere nehmen wiederum knapp die Hälfte der privaten Finanzströme ein. — Insbesondere die ausländischen direkten Privatinvestitionen stehen im Mittelpunkt der allgemeinen Kritik innerhalb der westlichen Entwicklungspolitik: Durch die Errichtung von Produktionsstätten, die Beteiligung an Unternehmungen, mit Lizenzverträgen u. a. m. nehmen ausländische Investoren in vielfältiger Weise direkten Einfluß auf die Entwicklung der Länder der Dritten Welt. Und hier setzt nun die Kritik an.

Die Problemstellung

Die Vertreter der *Neo-Imperialismus-Thesen* prangern die besonders hohen Profite der Kapitalisten an, die durch Überweisung in das Heimatland die Kapitalbildung in den Entwicklungsländern verringern; sie verweisen u. a. auf die Monopolisierung einzelner Märkte und Sektoren, auf die enge Verbindung der Direktinvestitionen mit den Zentralen in Industriestaaten bei fast völliger Isolierung von der Wirtschaft des Entwicklungslandes und auf die ausgesprochene privatkapitalistische Orientierung. Insgesamt betrachtet, handelt es sich — nach diesen Autoren[2] — bei den ausländischen Privatinvestitionen um ein Instrument des Neokolonialismus mit der Zielsetzung der ökonomischen Ausbeutung und der Schaffung politischer Abhängigkeitsverhältnisse. — Auch die Vertreter einer marktwirtschaftlichen Ordnung sind keineswegs bereit, die Notwendigkeit privater Direktinvestitionen in ihrer Entwicklungskonformität uneingeschränkt anzuerkennen. Zuerst einmal gehören sie nicht zu den Leistungen der Entwicklungshilfe; zum anderen — und das beweist die eigene Wirtschaftspolitik — werden privatwirtschaftliche Entscheidungen nicht notwendigerweise immer im Interesse des Gemeinwohls getroffen. So betrachtet, stellt sich national und international die Aufgabe, jene Rahmenbedingungen zu schaffen, die eine Verbesserung der Funktionsfähigkeit des marktwirtschaftlichen Systems sichern.

Damit war die Themenstellung der Veranstaltung festgelegt: Die Marktwirtschaft wurde als *Datum* vorausgesetzt und die ihr immanenten privaten Direktinvestitionen zum *Problem* erhoben. Es wurde also weder die Marktwirtschaft der Industrieländer als Grundlage der inter-

nationalen Wirtschaftsbeziehungen in Frage gestellt, noch wurden die privaten Direktinvestitionen in Entwicklungsländern zum Anlaß genommen, um die Gesamtkonzeption der Entwicklungspolitik des Westens zu überprüfen. Eine solche Einengung der Aufgabenstellung der Tagung mag für manche Teilnehmer unbefriedigend gewesen sein; aber nur eine Begrenzung der Problematik ließ konkrete Ergebnisse in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um diese Frage der privaten Direktinvestitionen in unserer Gesellschaft erwarten.

Diese Argumente begründen jedoch nicht, warum sich eine katholische Akademie und der Katholische Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden — mit der erstaunlich starken Präsenz von knapp hundert Teilnehmern — in dieser speziellen Fragestellung engagieren. Hier die Antwort: Es stehen sich die „Bekenntnisse" der extremen Positionen sowohl des Neo-Marxismus als auch der Marktwirtschaft gegenüber; in unserer eigenen Gesellschaft wird — so im Jahresbericht 1971/72 des Bundesverbandes der Deutschen Industrie — argumentiert, die „Diffamierung privater Leistungen ... (als Neo-Kolonialismus gegenüber den Entwicklungsländern) liegt darin, daß sie eine gewisse Resonanz gerade in den entwicklungspolitisch interessierten Bevölkerungskreisen findet, bei denen sich moralisches Engagement mit weitgehender Unkenntnis wirtschaftlicher Sachverhalte verbindet". — Bei einer solchen Auffassung ist es daher legitim, daß sich der nichtstaatliche Raum, der sich mit der Aufgabe der Entwicklung in der Dritten Welt befaßt, in den Meinungs- und Willensbildungsprozeß auch dieser speziellen Fragestellung einschaltet.

Anlässe für die Diskussion dieser Frage zum gegenwärtigen Zeitpunkt waren darüber hinaus zur Genüge vorhanden, so unter anderem: 1. Das *Entwicklungshilfe-Steuergesetz*, das 1963 zur Förderung privater Direktinvestitionen deutscher Unternehmer erlassen wurde, steht zur Verlängerung an; die Nichtverlängerung in der *gegenwärtigen* Fassung ist offenkundig. 2. Eine namhafte private Stiftung hat ihren Preis, eine deutsche Direktinvestition mit besonderen positiven Entwicklungswirkungen in einem Land der Dritten Welt zu prämiieren, nicht verliehen und damit den Kritikern neuen Auftrieb gegeben. 3. Der US-Kongreß hat das Verhalten multinationaler Konzerne in Lateinamerika untersucht, und die UN wollen einen entsprechenden Expertenausschuß einsetzen.

Versachlichung der Diskussion

Eine solche Zielsetzung verlangt die Vorabklärung einiger Grundsatzfragen: 1. Nicht jede private Investitionsentscheidung dürfte mit den gesamtwirtschaftlichen Erfordernissen in Entwicklungsländern übereinstimmen. 2. Direktinvestitionen ausländischer Unternehmungen *können*, aber sie *müssen nicht* unbedingt entwicklungspolitisch wichtige Beiträge leisten. 3. Eine Verteufelung des Unternehmergewinns hilft nicht weiter, denn „keine Investition, die nicht auch volkswirtschaftlich rentabel ist, kann einem Entwicklungsland helfen"[3]. 4. Es kommt also darauf an, jene wirtschaftpolitischen Maßnahmen national (in Entwicklungs- und Industrieländern) und international zu treffen, um ihre Entwicklungskonformität zu sichern.

Dazu ist dann allerdings erforderlich, daß einige der Beziehungszusammenhänge zwischen den Direktinvestitionen und möglichen Konflikten aufgedeckt und Grundmuster der Messung ihrer Beiträge zur gesamtwirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zielerreichung entwickelt werden. In letzter Zeit ist die Frage nach der besonderen Problematik der multinationalen Konzerne als Träger solcher Investitionen in den Mittelpunkt des entwicklungspolitischen Interesses getreten. Für die einen sind sie „geradezu das optimale Vehikel zur Förderung der sozialökonomischen Entwicklung der Dritten Welt ... für die Gegenseite die bisher raffinierteste Erfindung des westlichen Monopolkapitalismus zur Ausbeutung"[4]. Nur eine Gegenüberstellung der Interessenlage der Entwicklungsländer mit derjenigen der multinationalen Konzerne kann in dieser Frage weiterhelfen: Erstere wollen mehr Wachstum, Beschäftigung und Technologie bei möglichst weitgehender wirtschaftlicher und politischer Unabhängigkeit, die sich in der Formulierung eigenständiger Zielsetzungen äußert; ein multinationaler Konzern will privatwirtschaftliche Rentabilität, Sicherung und Ausdehnung seiner Märkte, und dafür bietet er eine Palette „international absetzbarer Produkte und technologischen Vorsprung"[4] an. Damit kann er aber auch — nach *W. Zohlnhöfer* — die „staatlich gesetzten Rahmenbedingungen nicht mehr als Datum im Sinne einer unausweichlichen Restriktion seines Handlungs- und Entscheidungsspielraums betrachten". Hier wird deutlich, daß ausländische Privatinvestitionen in Entwicklungsländern nicht unabhängig vom Problem wirtschaftlicher Macht gesehen werden können. Gewinne sind nicht immer das Ergebnis von Leistung, sondern von Ausnutzung der schwächeren Marktstellung von Vertragspartnern.

Wer die ausländischen Privatinvestitionen kritisch — auch über diesen Sachverhalt hinaus — beurteilen will, wird den Referenzrahmen vorlegen müssen, auf dessen Grundlage nachvollziehbar die negativen und positiven Beiträge zu Wirtschaftswachstum und sozialökonomischer Entwicklung ausgewiesen werden. *Die Aufstellung eines solchen Kriterienkatalogs*[5] umfaßt ökonomische Kriterien auf der Ebene des Unternehmens, des Sektors und der Gesamtwirtschaft; er bezieht sich in gleicher Weise auf soziale und politische Bereiche. Die privaten Direktinvestitionen können dabei in ihren einzelnen Aspekten je nach den Zielsetzungen unterschiedlich bewertet wer-

den, wobei zwischen den einzelnen Zielen Konflikte bestehen können; in diesem Zielkonflikt ist die Gewichtung der Kriterien nicht immer einfach[5] und bedarf letztlich der politischen Entscheidung des Entwicklungslandes.

Zur Versachlichung der Diskussion gehört auch, daß die Unternehmer, die in Entwicklungsländern investiert haben, selbst zu Worte kommen. Es war erfreulich, daß in Bensberg diese Chance einer Öffentlichkeitsinformation seitens der Betriebe wahrgenommen wurde. Vertreter von zwei Unternehmungen berichteten über Investitionen in Brasilien und im Iran. Ihre Einsichten in Entscheidungen und Erfahrungen von Großunternehmen waren zwar nicht repräsentativ für die Kennzeichnung der Gesamtproblematik, aber sie trugen doch zu einer realitätsbezogenen Diskussion — ihrer positiven wie negativen Beurteilung — bei.

Folgen für die eigene Wirtschaftsordnung

Die vorgetragenen Beurteilungsgrundlagen können nur die Funktion haben, den politischen Entscheidungsprozeß abzuklären. Er umfaßt insbesondere drei Problemkreise: 1. Können ausländische Privatinvestitionen einen Beitrag zur wirtschaftlichen Entwicklung der Dritten Welt liefern? 2. Wenn das bejaht wird, welche Gestaltungsaufgabe ergibt sich für die Marktwirtschaft auf nationaler und internationaler Ebene? 3. Welche konkreten Maßnahmen sind innerhalb der Wirtschafts- und Entwicklungspolitik der Bundesrepublik erforderlich? Diese Fragen wurden in einem Podiumsgespräch mit sechs Teilnehmern behandelt (*Elmar Bültmann*, Deutsche Gesellschaft für wirtschaftliche Zusammenarbeit, Köln; ORR *Horst Gebauer*, Bundesministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit; *Günter Grosche*, bisher Institut für Entwicklungsforschung und Entwicklungspolitik der Ruhr-Universität Bochum; *Werner Holzer*, Chefredakteur der *„Frankfurter Rundschau"*; *Rajan R. Malavija*, Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen, Starnberg; *Albert Schunk*, IG Metall, Frankfurt; *Andreas Zimmermann*, Siemens AG, München). Folgende Ergebnisse zeichneten sich im Gespräch ab: Ausländische Privatinvestitionen können durchaus entwicklungswichtige Beiträge leisten, wenn sie durch ein entsprechendes Instrumentarium beeinflußt werden. Die Frage der *multinationalen Konzerne* — mit dem besonderen Zielkonflikt zu den Interessen der Entwicklungsländer — bedarf einer speziellen Lösung, weil wirtschaftliche Konzentration zu ökonomischer, gesellschaftlicher und politischer Machtbeeinflussung führen können. Jeglicher gesellschaftspolitische Eifer, mit dem Problem der Privatinvestitionen die Grundsatzfragen der Demokratie aufzuwerfen, ist abzulehnen. In gleicher Weise ist es zweifelhaft, von ausländischen Privatinvestoren *sozial*ökonomische Beiträge zu verlangen, die selbst von den Projekten der staatlichen Entwicklungshilfe nicht erbracht werden. Die *Beurteilung* der Wirkungen nach einem umfassenden Referenzrahmen und die *Forderung*, entwicklungspolitische Beiträge zu erbringen, gehören sachlogisch zusammen; aber beides ist keineswegs deckungsgleich, weil damit der Unternehmerauftrag grob verfälscht würde.

Die Gestaltungsaufgabe der Wirtschaftspolitik ist in der Frage der ausländischen Privatinvestitionen in Entwicklungsländern weltweit zu sehen. Zuerst haben sie einmal der Forderung zu entsprechen, daß sie sich in die jeweilige *Gesamtplanung eines Landes* der Dritten Welt einfügen. Es wäre jedoch zu einfach, die Entscheidung, ob Privatinvestitionen des Auslandes zugelassen sind, dem jeweiligen Entwicklungsland in seiner nationalstaatlichen Souveränität zuzugestehen; hier beginnt die Partnerschaft zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, indem die Verhandlungsmacht der Länder der Dritten Welt gestärkt und die Entscheidungsmöglichkeiten vergrößert werden. — Dringend erforderlich sind weiterhin Maßnahmen der *ökonomischen Machtkontrolle* auf *internationaler* Ebene, die mit der Weltbankschiedskommission erste bescheidene Ansätze erbracht hat. Das Problem: Multinationale Konzerne entziehen sich weitgehend den Wettbewerbsgesetzen der Industrieländer und treffen auf Länder der Dritten Welt mit relativ schwachen Verhandlungspositionen. Eine internationale Vereinbarung setzt jedoch ein Zusammengehen der Industrie- und Entwicklungsländer voraus; und innerhalb beider Ländergruppen liegen divergierende Interessen vor — Ausländische Privatinvestitionen erfüllen nur dann ihre ökonomische Funktion, wenn sie über die Ersetzung der Importe auch die Exportkräfte der Entwicklungsländer stärken; das aber setzt eine Öffnung der Märkte in den Industrieländern und dort eine radikale Strukturpolitik voraus. Wer also „ja" zu ausländischen Privatinvestitionen in Entwicklungsländern sagt, muß in logischer Konsequenz die Wirtschaftsstrukturen in den Industrieländern in Frage stellen. Und hier beginnt dann die Unglaubwürdigkeit der Auffassungen, weil „Marktwirtschaft" nur *einseitig* von unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung verstanden wird!

Hier wird deutlich, daß die Frage der ausländischen privaten Direktinvestitionen unmittelbar unsere eigene Wirtschaftspolitik berührt, und das in mehrfacher Weise. Das gilt einmal für die Ausgestaltung unserer Wettbewerbsregeln. In diesem Zusammenhang wurde darauf verwiesen, daß die Kriterien bereits vor der Dritten Welthandelskonferenz (UNCTAD III in Santiago de Chile, 1972) die Forderung aufgestellt hatte, „Exportkartelle zu verbieten und die Kontrolle solcher ausländischen Unternehmen zu verschärfen, die den Markt der Entwicklungsländer beherrschen"[6]. Eine weitere Aufgabe liegt in der Novellierung des Entwicklungshilfesteuergesetzes aus dem Jahre 1963; die Steuerminderungseinnahmen des Staates werden auf 280 Mill. DM (1972) geschätzt, die positiven

Wirkungen dieser Regelungen stark bezweifelt[7]. — Hier zeigt sich nun die Divergenz der Auffassungen in unserer pluralistischen Gesellschaft. Von der ersatzlosen Streichung bis zur unveränderten Verlängerung dieses Gesetzes! — Das zuständige Bundesministerium hat in seinen Vorschlägen der Novellierung dieses Gesetzes einen Mittelweg eingeschlagen: Je geringer das wirtschaftliche Niveau eines Landes ist, desto größer sind die steuerlichen Vorteile; je größer die Beschäftigungseffekte einer ausländischen Privatinvestition sind, desto länger können sie in Anspruch genommen werden. — Es wäre jedoch ein Irrtum anzunehmen, mit der Entscheidung über dieses Gesetz würde einzig und allein die Frage der ausländischen Privatinvestitionen positiv oder negativ entschieden. Diese zentrale Stellung besitzt das Entwicklungshilfesteuergesetz nicht; der *Förderungskatalog der BRD* umfaßt die Kapitalanlagengarantie der Bundesregierung, die Gewährung von zinsgünstigen ERP-Krediten an mittelständische Unternehmer und das direkte Engagement durch die Deutsche Gesellschaft für Wirtschaftliche Zusammenarbeit. Es kommt darauf an, das verfügbare Instrumentarium in den einzelnen Maßnahmen den Bedürfnissen der Entwicklungsländer anzupassen und aufeinander abzustimmen, um größere Entwicklungsbeiträge in den Staaten der Dritten Welt erwarten zu können.

Vorläufiges Fazit

Aus der Bensberger Tagung können zwei Ergebnisse gefolgert werden: 1. Der Beitrag zur Willensbildung im nichtstaatlichen Raum in dieser speziellen Fragestellung. 2. Die Erkenntnis für die Öffentlichkeitsarbeit der Akademien im Bereich der Entwicklungspolitik. — Die Diskussion hat gezeigt, daß es sich bei der Frage der ausländischen Direktinvestitionen privater Art um einen bedeutenden Bereich unserer internationalen Wirtschaftsbeziehungen handelt. Es sollte uns nicht beruhigen, daß Privatinvestoren der BRD ungleich höhere Anteile ihrer Gewinne reinvestieren (70 v. H. gegenüber 34 v. H. in Großbritannien und 18 v. H. in den USA). Es geht hier um mehr: Es geht um die Verwirklichung der Grundsätze, jene Voraussetzungen in einer Marktwirtschaft zu schaffen oder ihre ergänzende Planung zu verwirklichen, die es ermöglichen, daß auch auf internationaler Ebene private Entscheidungen mit den Forderungen der Entwicklungsländer in eine bessere Übereinstimmung gebracht werden. So betrachtet, wird dieser Teilbereich der Entwicklungspolitik im internationalen Bereich zum *Gradmesser der Leistungsfähigkeit unserer eigenen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung* und damit unseres politischen Systems.

Das Interesse an der Erörterung dieser Grundsatzfragen der Entwicklungspolitik ist ungleich stärker, als allgemein angenommen wird. Die Bensberger Tagung hat z. B. gezeigt, daß selbst bei einer so speziellen Themenstellung der Privatinvestitionen in Entwicklungsländern — bei entsprechender Vorinformation der Teilnehmer durch Übersendung der Materialien — die Möglichkeiten der Information und Diskussion — stärker als angenommen — genutzt werden. Wer die Veranstaltungskalender der Katholischen Akademien sich einmal ansieht, wird jedoch feststellen, daß sie im Hinblick auf die Behandlung der Problematik der Länder der Dritten Welt äußerst „unterentwickelt" sind. Die Ergebnisse der Tagung der Thomas-Morus-Akademie und des Katholischen Arbeitskreises für Entwicklung und Frieden lassen daher auch das Fazit zu: stärkerer Einbau der Probleme der Dritten Welt in die Veranstaltungen der Katholischen Akademien: Die Nachfrage ist da, es fehlt nur das Angebot!

Theodor Dams

[1] 16 Industrieländer einschließlich Kanada, USA und Japan gehören zum Development Assistance Committee, Paris (DAC). [2] Vgl. *C. Schuhler*, Zur politischen Ökonomie der Armen Welt, München 1968; *E. Mandel*, Marxistische Wirtschaftstheorie. Frankfurt 1968; *K. Steinhaus*, Zur Theorie des internationalen Klassenkampfes. Frankfurt 1967; *F. Nuscheler*, Dritte Welt und Imperialismustheorie. In: Civitas, Bd. 10, 1971. S. 53. [3] *E. Eppler*, Privatinvestitionen — Entwicklungshilfe oder Ausbeutung? In: E + Z. 3/73. Bonn. S. 3. [4] *W. Zohlnhöfer*, Die Rolle der multinationalen Konzerne im sozialökonomischen Entwicklungsprozeß der Länder der Dritten Welt. Auf der Tagung gehaltenes Referat. Im Manuskript vervielfältigt. [5] *R. Bendokat*, Kriterien für die entwicklungspolitische Beurteilung von ausländischen Privatinvestitionen kommerzieller Art. Vorlage eines Referenzrahmens. Auf der Tagung gehaltenes Referat. Im Manuskript vervielfältigt. [6] Partner in der Weltwirtschaft. Erklärung der Kirchen. Vorschläge, Anregungen, Beiträge. Hannover/Bonn 1972. S. 7. [7] Bundesministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit. Materialien Nr. 37/1973, S. 1 und 2.

Kurzinformationen

Am Pfingstfest, das dieses Jahr vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Absprache mit dem römischen Einheitssekretariat und der päpstlichen Kommission Justitia et Pax zum Gebetstag für Irland proklamiert wurde, begann in Rom und in der gesamten katholischen Kirche die **offizielle Vorbereitungsphase des Heiligen Jahres 1975.** Aus diesem Anlaß wurden in Rom — in der Lateran-Basilika als der Kathedrale und Diözese des Papstes — und in verschiedenen Lokalkirchen eigene Gottes-

dienste abgehalten. Papst Paul VI. hatte die Abhaltung eines Jubiläumsjahres 1975 einen Monat vorher in einer Generalaudienz (vgl. Osservatore Romano, 10. 5. 73) offiziell angekündigt. Bei seiner Ankündigung vor den Audienzteilnehmern erinnerte der Papst an den alttestamentlichen Ursprung des Jubiläumsjahres (vgl. Lev 25, 8 ff.), das bei den Juden den Sinn der geistlichen und sozialen Erneuerung (Revision des Bodeneigentums, Schuldenerlaß und Freilassung der jüdischen Sklaven) hatte und an seine Einführung für das Christentum durch Bonifaz VIII. im Jahr 1300, damals mit rein geistlicher Zielsetzung. Er habe sich gefragt, so erklärte der Papst bei seiner ersten Ankündigung, ob eine solche Tradition in dem besonderen religiösen Klima in unserer Zeit und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verdient fortgesetzt zu werden. Er meine, dies sei der Fall, das Projekt liege auf der „geistlichen Linie" des Konzils selbst. Es entspreche auch den moralischen Bedürfnissen unserer Zeit. Der Papst verbindet mit dem Jubiläumsjahr — dies wurde seit der ersten Ankündigung in vielen Ansprachen deutlich — vor allem drei Ziele: innere Erneuerung, Vertiefung der Bußgesinnung, Wiederversöhnung. Letzteres vor allem ebenso in seiner sozialen wie in seiner religiösen personalen Dimension. Nach dem Willen Pauls VI. soll das Jubiläumsjahr, anders als frühere Male, in den Diözesen und in den regionalen Kirchen durch Besinnungstage und Wallfahrten vorbereitet werden. Der Höhepunkt mit den traditionellen Wallfahrten zu den römischen Hauptbasiliken im Heiligen Jahr selbst soll zugleich den Abschluß bilden. Der Papst berief inzwischen ein eigenes Vorbereitungskomitee, dessen Vorsitz Kardinal Maximilian de Fürstenberg führt. Dieses hielt am 7. Juni seine erste Sitzung ab und wurde bei dieser Gelegenheit vom Papst in Audienz empfangen (vgl. Osservatore Romano, 8. 6. 73).

Der **Besuch von Staats- und Parteichef Nicolae Ceausescu am 26. Mai bei Papst Paul VI.** hat einiges Aufsehen erregt. Nicht zuletzt wegen der „Bedeutung", die ihm von vatikanischer Seite, obwohl es sich protokollarisch nicht um einen offiziellen Besuch handelte, selbst beigemessen wurde. Ceausescu, der anläßlich seines Staatsbesuchs in Italien den Vatikan besuchte, war für den Besuch beim Papst von einem Abstecher aus Rimini zurückgekehrt und wurde auf dem römischen Flughafen von Substitut Erzbischof *Giovanni Benelli* empfangen. Die Gespräche mit dem Papst dauerten eine schwache Stunde, etwa 25 Minuten sprachen der Papst und Staatschef unter vier Augen. Anschließend wurden Außenminister *George Macovescu* und der „vatikanische Außenminister" Erzbischof *Agostino Casaroli* hinzugezogen. Nach dem vom „Osservatore Romano" (28./29. 5. 73) veröffentlichten Kommuniqué galt ein großer Teil des Gesprächs den internationalen politischen Problemen: die Förderung des Friedens „durch Intensivierung der zwischenstaatlichen Beziehungen, die die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, der beide Gesprächspartner die Aufgabe zuschrieben, „die Respektierung der Grundsätze und fundamentalen Leitlinien des Rechts und der internationalen Ethik durch alle europäischen Staaten zu garantieren", die friedliche Lösung regionaler Konflikte — gemeint waren vor allem der Nahe Osten und Indochina —, die Verstärkung der Entwicklungshilfe und die Unterstützung der Vereinten Nationen. Der Korrespondent von AFP meinte gar hinter den üblich dürren Vokabeln des Kommuniqués sei „wahrhaftige Charta friedlicher Koexistenz" zu erkennen, die für den Westen wie für die sozialistische Welt Gültigkeit habe. Die Situation der Kirche wird in dem Kommuniqué nur kurz erwähnt. Es heißt, der Papst habe bei der Würdigung der Friedensverdienste des Vatikans und Rumäniens sich für die Aktivität der Kirchen in Rumänien „interessiert" und seinen Gast insbesondere auf die Situation und die verschiedenen Aspekte der Katholiken in Rumänien angesprochen. Die italienische katholische Tageszeitung „Avvenire" (27. 5. 73), die das amtliche Kommuniqué, das mit dem Erscheinungstermin des italienischen-rumänischen Kommuniqués abgestimmt werden mußte, nicht abwarten wollte und in Vermutungsform ausführlicher als das Kommuniqué über das Gespräch berichtete, versicherte, im Gegensatz zum Besuch von Ministerpräsident *Maurer* 1968 habe der Papst in diesem Punkte keinen Monolog führen müssen. Im Vordergrund stand neben der Situation der Katholiken insgesamt vor allem die Lage der (zur Zeit ihrer Zwangsorthodoxierung) ca. 1,5 Millionen *Katholiken byzantinischen Ritus.* Diese bilden nicht nur einen Streitpunkt zwischen Staat und katholischer Kirche, sondern auch zwischen den Katholiken und der orthodoxen Kirche Rumäniens. Der durch seine ökumenische Goodwill-Offensive im Westen bekannte Patriarch Justinia hatte noch vor einem Jahr auf einer Pressekonferenz in Brüssel erklärt, die „Unierten" Rumäniens hätten sich 1948 selbst aufgelöst. Er zwang damals den Vatikan, der diese Frage mit äußerster Behutsamkeit zu behandeln pflegt, zu einem harten Dementi. Nach einem Bericht von „La Croix" (26. 5. 73) hätten die orthodoxen Bischöfe Rumäniens auf eine Anfrage des staatlichen Kirchenamts, wie man sich gegenüber weiterhin romtreuen „Unierten" verhalten soll, mehrheitlich für eine Verschärfung der Maßnahmen votiert.

Am 30. April/1. Mai 1973 fand in Lugano die **Fünfte Studientagung über Synodenfragen** statt. Vertreter aus Belgien, der Bundesrepublik Deutschland, der DDR, Italien, England, Holland, Jugoslawien, Frankreich, der Schweiz und Spanien tauschten in kurzen Situationsberichten ihre Erfahrung in der Arbeit mit diözesanen und nationalen Synoden aus. Zwei Vertreter Spaniens waren zum erstenmal auf dieser Studientagung anwesend. Neben Bischof *Schaffran* aus Meißen (DDR) folgte auch der Apostolische Nuntius in der Schweiz, Erzbischof *Marchioni,* mit Interesse den Referaten und Diskussionen der Tagung. Die beiden Schwerpunkte des Gesprächs bildeten einerseits die Frage nach der Verbindung der Synode mit den bestehenden kirchlichen Institutionen, besonders mit den Diözesen und Pfarreien, andererseits das Problem der Kommunikation der Synode mit der Basis. Prof. *Klaus Hemmerle* (Bochum) und Bischofsvikar *Ivo Fürer* (St. Gallen) legten ekklesiologische und kirchenrechtliche Aspekte der ersten Frage dar. Prof. *Michael Schmolke* (Münster) behandelte vom wissenschaftlichen Standpunkt aus grundsätzliche Überlegungen zur Kommunikation zwischen Synode, Diözesen und Gemeinden. *André Kolly* (Fribourg/Schweiz) berichtete über Erfahrungen mit der Basisarbeit in der Westschweiz. Studientagungen dieser Art finden seit 5 Jahren statt. Sie werden organisiert von der Arbeitsgemeinschaft der Beauftragten für nationale Synoden in Europa. Der Verlauf der Tagung machte deutlich, daß gerade in der Arbeit vor Ort in allen Ländern noch einige Probleme gelöst werden müssen, bevor Synoden wirklich zu einem kirchlichen Ereignis werden können. Frankreich, Belgien und England versuchen die Arbeit über die bereits bestehenden oder noch zu schaffenden Räte voranzutreiben, während in fast allen anderen Ländern Europas Versuche mit Synoden, sei es auf nationaler oder diözesaner

Ebene, unternommen werden. Neueste Pläne werden aus Polen und aus einzelnen Diözesen Spaniens und Italiens, wo bisher nur die Diözese Bozen-Brixen und die Erzdiözese Mailand eine Synode durchführen, gemeldet. Einig schienen sich alle Teilnehmer, trotz der unterschiedlichen Strukturen, in einem Punkte zu sein: Synoden sind kirchliche Veranstaltungen mit befristeter Dauer. Ihre Aufgabe besteht vor allem darin, für die Arbeit der bereits bestehenden vielfältigen kirchlichen Strukturen Impulse zu geben oder diese Arbeit zu erneuern. Die für das nächste Jahr geplante Sechste Internationale Studientagung, die in Österreich oder in der Schweiz stattfinden wird, soll sich mit der Frage der europäischen synodalen Arbeit in ihrer Beziehung zur Weltkirche befassen.

Die **Verankerung einer Gewissensklausel für Arzt- und Pflegepersonal bezüglich der Abtreibung im neuen Heilfürsorgegesetz der USA** hat ein sehr unterschiedliches Echo speziell in christlichen Kreisen hervorgerufen. Senat und Repräsentantenhaus in Washington verabschiedeten mit großer Mehrheit eine entsprechende Ergänzung zum jüngsten Heilfürsorgegesetz. Damit soll gewährleistet werden, daß kein Angehöriger des Arzt- und Pflegepersonals gegen sein Gewissen zur Durchführung oder Beihilfe an einer Abtreibung gezwungen werden darf. Die Gesetzesergänzung gilt für das gesamte Personal, ganz gleich, ob es in staatlichen, staatlich subventionierten oder privaten Krankenhäusern arbeitet. Speziell von katholischen Krankenhaus-, Ärzte- und Schwesternvereinigungen war nach dem Urteil des Obersten Bundesgerichts, das die Abtreibung während der ersten drei Monate strafrechtlich freigab (vgl. HK, März 73, 121), die Aufnahme einer entsprechenden Bestimmung gefordert worden. Sie erfolgte jetzt auf Antrag des republikanischen Abgeordneten *James Buckley* aus New York, der nach eigenen Angaben damit durch das Urteil verursachten Schaden abfangen wollte. Gleichzeitig mit Bekanntgabe der Verabschiedung der Gewissensklausel bekräftigten führende Vertreter katholischer Organisationen des Gesundheitswesens noch einmal, daß in katholischen Krankenhäusern keine Schwangerschaftsabbrüche vorgenommen würden. In einer an die amerikanische Bischofskonferenz gerichteten Grußbotschaft der Katholischen Krankenhaus-Vereinigung hieß es, die katholischen Krankenhäuser wüßten sich in dieser Frage in absoluter Übereinstimmung mit dem Episkopat und würden auch in Zukunft ihren Standpunkt unverändert vertreten. Heftige Kritik hingegen übte an dem neuen Gesetz der Direktor des „Gemeinsamen Baptistischen Komitees für öffentliche Angelegenheiten", *James E. Wood*. Er sprach in einer Presseerklärung von dem „offenkundigen Versuch, die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes vom Januar dieses Jahres zu verwässern und aufzuheben". Er machte dem neuen Gesetz den Vorwurf, das Grundrecht der Gewissensfreiheit in Frage zu stellen. Den Bürgern all der Ortschaften nämlich, in denen es ausschließlich kirchliche Krankenhäuser gebe, werde der „ärztliche Dienst des Schwangerschaftsabbruchs und der Sterilisation verweigert", obwohl viele dieser Krankenhäuser mit öffentlichen Mitteln gebaut worden seien oder unterhalten würden (epd, 8. 6. 73). Er fuhr fort, dadurch ignoriere der Kongreß seine Neutralität in religiösen Fragen und stelle es den kirchlichen Krankenhäusern praktisch frei, die ärztliche Versorgung der Bevölkerung nach ihren Vorstellungen einzurichten. Schon vor Verabschiedung des Gesetzes hatten sich 16 Organisationen, u. a. die Vereinigte Kirche Christi, die Vereinigte Methodistische Kirche und die Amerikanischen Baptistischen Kirchen gegen die Zusatzklausel ausgesprochen. Mittlerweile haben bereits einige Krankenhäuser durch Darlehensaufnahme oder Spenden aus kirchlichen Kreisen alle bisher vom Staat erhaltenen Zuschüsse zurückgezahlt, um somit gänzlich frei in ihren Entscheidungen sein und „Erpressungen" abwenden zu können.

Eine scharfe Kritik an der Regierung, vor allem an ihrer Gesellschafts- und Sozialpolitik, enthielt ein **Dokument von 13 katholischen Bischöfen** Nordostbrasiliens, das mit Datum vom 6. Mai publiziert worden war, in der europäischen Presse aber erst Anfang Juni bekannt wurde. Zu den Unterzeichnern des Dokuments gehörte u. a. der bekannte Erzbischof von Olinda und Recife, Dom *Hélder Pessoa Câmara*, und der Bischof von Crateus, *Antônio Batista Fragoso*. An Hand von statistischem Material zeigen die Bischöfe in dem 30 Seiten langen Dokument den hohen Verelendungsgrad der Nordostregion Brasiliens auf und erheben Anklage gegen diejenigen, die nach Meinung der Bischöfe die Hauptschuld tragen: das internationale Kapital, dessen Investitionen allein auf Eigenprofit bedacht seien und die Bedürfnisse des „Primärkonsums" der einheimischen Bevölkerung vernachlässigen; gegen die brasilianischen Großgrundbesitzer, die die abhängigen Landarbeiter schamlos ausnützten und sogar die minimalen sozialen Vorsorgemaßnahmen der Regierung zu Lasten der Besitzer (z. B. die Vorschriften über die Altersversorgung) durch willkürliche Entlassungen zu umgehen suchten; gegen die gegenwärtige Regierung, der sie vorwerfen, sie habe die ausgeglichenere Sozialpolitik ihrer demokratischen und linksorientierten Vorgängerin verlassen und vernachlässige trotz oder gerade wegen des gegenwärtigen Wirtschaftsbooms in Brasilien die weitere Entwicklung des Nordostens zugunsten anderer Regionen und kapitalstarker Erschließungsunternehmungen, wie dem Bau der sog. „Transamazónica", der Eisenbahnlinie, die künftig den Norden Brasiliens durchqueren wird. Als Beweis für die Vernachlässigung des Nordostens führen die Bischöfe u. a. an, daß die Aufwendungen für die „Superintendanz für die Entwicklung des Nordostens" (SUDENE) von 1,4 Prozent des nationalen Produktes im Jahre 1967 auf 0,4 Prozent im Jahre 1972 zurückgegangen sei. Die Bischöfe sprechen auch die Kirche nicht frei, denn sie habe an dem „paternalistisch-parasitären System" durch bloßes karitatives Verhalten gegenüber den Armen mitgewirkt. Die Bischöfe fordern die Durchsetzung des Gleichheitsprinzips für die Angehörigen aller gesellschaftlichen Schichten, die „Sozialisierung" des Bodens zugunsten der Pächter und Landarbeiter und prangern von neuem die Verletzung von Menschenrechten durch Verfolgung und Folter an. Die 13 Bischöfe des Nordostens, eine Minderheit im Episkopat innerhalb der Gesamtregion, fühlten sich offensichtlich durch die letzten Verlautbarungen der Bischofskonferenz vom März dieses Jahres (vgl. HK, Mai 1973, 255) ermutigt. Die Zahl von Einzelprotesten von kirchlicher Seite hat seither beträchtlich zugenommen.

Die durch eine **Dürrekatastrophe in West- und Zentralafrika** hervorgerufene Not wollen die kirchlichen Hilfsorganisationen durch Sofortmaßnahmen lindern helfen. Der Päpstliche Rat „Cor unum" beschloß auf einer Konferenz am 6. Juni in Rom, an der Vertreter der Hilfswerke und der Bischofskonferenzen der betroffenen Länder teilnahmen, „in kürzester Frist" Saatgut für rund 400 000 Dollar zur Verfügung zu stellen. Außerdem wurde beschlossen, längerfristige Maßnahmen wie Aufforstung der Wälder und Tiefbohrungen nach Wasser einzuleiten. Noch vor der Sitzung hatte der Papst einen Brief an

Kardinal *Jean Villot*, den Präsidenten von „Cor unum", gesandt, um auf die Dringlichkeit weltweiter Hilfe für die betroffenen Länder hinzuweisen. Die Not sei mittlerweile so groß, daß die Völker der Welt aufgerüttelt werden müßten zur Hilfe für die Betroffenen. Von Fachleuten wird die Meinung vertreten, daß die derzeitige Notlage schlimmer sei als im vergangenen Jahr in Bangla Desh. Neben der kirchlichen Hilfe hat inzwischen auch die Hilfe staatlicher und internationaler Organisationen eingesetzt. Am schlimmsten betroffen sind die Länder Mauretanien, Senegal, Mali, Niger, Tschad und Obervolta. Doch auch die Nachbarländer Nigeria, Togo, Dahomey, Ghana und Elfenbeinküste werden von der Katastrophe berührt, da ihre Grenzen von Tausenden durstiger und hungriger Flüchtlinge überschwemmt werden. Der Präsident der Französischen Caritas, *Jean Rodhain*, machte in einem Interview mit „Le Monde" (3. 6. 73) besonders auf die „soziologischen Folgen" des Dürredramas aufmerksam, die durch die Massenflucht zu erwarten seien. Bereits im Herbst vergangenen Jahres waren Befürchtungen laut geworden, die teilweise schon mehrere Jahre lang anhaltende Trockenheit müsse in Kürze verheerende Auswirkungen haben. Aus einem „nichtverständlichen Stolz" wollten die Regierungen West- und Zentralafrikas lange Zeit diese Katastrophe jedoch nicht zugeben (NZZ, 3. 6. 73). Jetzt haben sie sich entschlossen, in der Hauptstadt Obervoltas ein Zentrum zur Selbsthilfe einzurichten, in dem die Hilfsmaßnahmen aus aller Welt koordiniert werden sollen. Am meisten benötigt werden Protein-Nahrung, Saatgut und Viehfutter. Eine große Schwierigkeit ergibt sich bei der gleichmäßigen Verteilung auf alle Länder und in alle Bereiche. Das Transportproblem scheint teilweise größer als das der Beschaffung der Hilfsmittel zu sein. Die „Vereinigung von Afrikanisten in Deutschland" nahm die Dürre- und Hungerkatastrophe zum Anlaß, um auf frühere Fehlentwicklungen hinzuweisen (Pressemitteilung von „Afrika heute"). So wird erklärt, die Katastrophe sei keineswegs „überraschend und unvermeidlich" gewesen, sondern von namhaften Wissenschaftlern seit Jahren vorausgesagt worden. Es handle sich nicht um ein „schicksalhaftes Naturereignis", sondern sei hervorgerufen durch die Politik der Kolonialmächte bzw. multinationaler Konzerne sowie durch die ungerechten Strukturen des Welthandels. Die Assoziierung an die EG habe diesen Trend noch gefördert, ebenso eine einseitig auf die Interessen der Industrieländer ausgerichtete Entwicklungshilfe. Schnelle und wirksame Katastrophenhilfe tue jetzt not. Keinesfalls dürfe sie aber „einen Abbau der verhängnisvollen politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeiten sowie der dadurch bedingten sozialen Verzerrungen ersetzen". Die deutschen Wissenschaftler müßten sich ihrer Aufgabe in der Zukunft besser bewußt sein. Es gelte nicht die Symptome, sondern die Ursachen zu beseitigen: „Wo Wissenschaft nicht daran arbeitet, wird sie mitschuldig."

Bücher

ALEXANDER GERKEN OFM, **Theologie der Eucharistie.** Kösel-Verlag, München 1973. 260 S., 29.50 DM.

Der fast zu hoch gezielte Titel und die Thematik des Vorworts, wonach die Studie im Verlauf des Jahres 1971 abgeschlossen wurde und spätere Veröffentlichungen kaum beachten konnte, verleitet zu dem Fehlurteil, das Buch käme zu spät, weil das Rennen um die Eucharistie mit den Konsensusdokumenten in Frankreich und England 1972 schon gelaufen sei. Die genaue Prüfung erlaubt eine andere Bewertung: das Buch ist für Pfarrer und Kapläne, die nicht dem Fortgang der bilateralen ökumenischen Gespräche folgten, die beste und rechtzeitige Einführung in das bisher Erreichte. Auch mißtrauische Konservative werden der reifen und gediegenen Arbeit vertrauen. Teil I gibt die biblische Grundlage und akzentuiert, daß Jesus, der Gastgeber, sich selber als Zeichen des Neuen Bundes gibt. Erst die lange fehlende personale Ontologie konnte das Heilsereignis adäquat fassen, wobei Person mit Individualität zugleich Gemeinschaft der Glaubenden meint (S. 57—60). Teil II skizziert sorgfältig „die Wende vom NT zur Anwendung der platonischen Bildtheologie" in der Patristik, anders im Osten, anders im Westen. Teil III verfolgt „Die Wende von der antiken Bildtheologie zur mittelalterlichen Eucharistielehre" und ihren verdinglichenden Konsequenzen, ausgehend vom Weltverständnis der Germanen, gipfelnd im Tridentinum. Die dogmengeschichtliche Durchsicht meidet tendenziöse Wertungen und erhellt analytisch den Wandel von Begriffen und Denkweisen. Sie hilft verstehen, warum die ökumenischen Gespräche auf die Urkirche zurückgehen müssen, zumal angesichts der Pervertierung des Opferbegriffs (S. 142 ff.). Teil IV „Unsere Aufgabe" zeigt an der theologischen Arbeit der letzten Jahre, in Beachtung von „Mysterium Fidei", warum der Substanzbegriff von O. Casel bis M. Thurian ins Personale übersetzt wird. Das Buch geht den Weg, den die ökumenischen Gremien gingen, sicher schon in Kenntnis des katholisch-lutherischen Dialogs in den USA. Als „Desiderat" wird eine „relationale Ontologie" angeregt (S. 199 f.) und ihr gemäß die eucharistische Wirklichkeit gedeutet (S. 211 f.), ohne die Unterschiede des Amts- und des Kirchenverständnisses zu verwischen (S. 234 f.). Gerken überfordert nicht, er läßt uns die neuen Wege mitentdecken, die zu den amtlichen Konsensdokumenten führten. Dafür werden ihm viele danken.

Um Einheit und Heil der Menschheit. Hrsg. J. R. Nelson und W. Pannenberg, Verlag O. Lembeck, Frankfurt/Main 1973. 342 S. 34.— DM.

Das teilweise hochinformative Buch ist die veränderte bzw. erweiterte Fassung der 1971 in Leiden erschienenen Festschrift für *W. A. Visser 't Hooft:* „No Man is Alien", diesmal eingeführt von W. Pannenberg: „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit". Daß der ehemalige Generalsekretär des ÖRK die aktuelle, in die Zukunft weisende Schrift verdient, beweist seine unermüdliche Aktivität, z. B. auf einem ökumenischen Kongreß

in Bristol, wo er vor 1600 Delegierten aller Kirchen, darunter Kardinal Suenens, scharfe Kritik am Nichtvollzug der Unionsschemata in England und den USA übte und den „noch in weiter Ferne liegenden Beitrag der römisch-katholischen Kirche zum ÖR" mit der Forderung beantwortete: der Antrieb zur Einheit „muß vom Fußvolk kommen" („Church Times" 13. 4. 73). Das Buch bringt die unentbehrlichen theologischen Initiativen der Pioniere. Einige bedürfen der Hervorhebung, z. B. *L. Gonzáles* und *J. P. Arapura* über die Begegnung des Christentums mit den Menschen Südamerikas und Asiens während des Kolonialismus, ergänzt durch *S. J. Samartha* über die Chancen einer neuen Mission am Beispiel Indiens. Völliges Neuland erschließt mit nachgewiesener Fachliteratur *D. A. Robinson:* „Vom konfuzianischen Edelmann zum neuen chinesischen ‚politischen Menschen'" (S. 159). Unerbittlich hart sind die theologischen Analysen von *J. Moltmann:* „Die Einheit des Menschengeschlechts in der Perspektive des christlichen Glaubens" (S. 213 f.). Sie ersetzen mit ihrer Kritik der christlichen wie der säkularen Einheitsideologien (Civil Religion) ein Buch. Nicht zu übersehen ist die behutsame Perspektive von *L. Vischer:* „Die Kirche als konziliare Bewegung" (S. 235 f.). Er hält die heutigen Auseinandersetzungen um den Primat in der katholischen Theologie nur für ein Vorgefecht. Das Buch ist kein Massengrab abgelegter Miscellen, es treibt die ökumenische Diskussion in vielen Richtungen voran. Eigenes Gewicht hat die seit 1971 fortgesetzte Bibliographie der Veröffentlichungen Visser 't Hoofts mit 1120 Titeln (S. 269—335).

FRANZ-XAVER KAUFMANN: **Theologie in soziologischer Sicht.** Verlag Herder Freiburg 1973. 188 S., 19.80 DM.

Im Vorwort seines Buches „Theologie in soziologischer Perspektive" nennt der Bielefelder Ordinarius für Sozialpolitik und Soziologie Franz-Xaver Kaufmann als Primärmotivation seiner Beschäftigung mit der Soziologie, er habe mit Hilfe soziologischer Einsichten beitragen wollen zur Befreiung kirchlichen Denkens vom Ballast überholter Welt- und Sozialvorstellungen. Das Interesse des Autors ist also ein kirchliches, doch zeigt der Text über „Kirchliche und außerkirchliche Religiosität" (der der Sachkommission I der Synode als Arbeitspapier vorlag), wie vermittelt unter den Bedingungen gegenwärtiger Gesellschaftsentwicklung religiös-kirchliche Identitätsfindung sein kann, wenn man „Kirchlichkeit" nicht versteht als bürokratisch verwaltete Zustimmung zum organisatorischen Status quo. Neben eher organisationssoziologischen Problemen (wie dem der Möglichkeiten von „Demokratisierung" im Aufsatz „Zur Reformierbarkeit kirchlicher Strukturen") gilt Kaufmanns Aufmerksamkeit vor allem der Wissenssoziologie, speziell der Funktion von Wertvorstellungen: In einem Referat über die Situation der Moral in der Gegenwart, insbesondere zum Fragenkomplex des sogenannten Normenverfalls nimmt er Stellung zu einem grundsätzlichen Dilemma der Moraltheologie; ein weiterer Text analysiert die Funktion des Naturrechtsdenkens für die Stabilisierung des Katholizismus, für die Grenzziehung gegenüber der herrschenden Kultur („Die Naturrechtsdoktrin erlaube es somit, das Anderssein der katholischen Weltanschauung zu begründen und gleichzeitig ihre relative Erfolglosigkeit im profanen Bereich zu erklären"). Bei erklärter Wendung gegen einen für beide Disziplinen heillosen soziologisch-theologischen Synkretismus zielt Kaufmann auf ein methodologisch niveauvolles Gespräch zwischen Theologie und Soziologie. Niveau soll dabei nicht erreicht oder simuliert werden durch sprachliche Vermittlung in einem esoterischen „Soziologisch"; Kaufmann möchte von denen verstanden werden, für die er schreibt. Und das sind bei diesem Buch nicht primär die soziologischen Fachgenossen, sondern alle an Problemen von Religion und Kirche in der Gegenwartsgesellschaft Interessierten. Insbesondere leistet er einen informativen und praxisbezogenen Beitrag zur Selbstverständigung der „katholischen Subkultur", des gesellschaftlichen Teilsystems „Katholizismus".

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BEINERT, Wolfgang. **Was hat die Kirche aus Jesus gemacht?** In: Theologie und Glaube Jhg. 63 Heft 3 (1973) S. 169—184.

Beinert antwortet auf eine kritische Frage von R. Augstein mit einer sinnvollen Verteidigung des christologischen Dogmas von Chalkedon, das die Anthropologie des NT gerade nicht hellenisiert, sondern am historischen Jesus fixiert. Beinert folgt darin weitgehend dem Werk von *A. Grillmeier*, das z. T. in das „Neue Glaubensbuch" (S. 253 f.) eingegangen ist und Chalkedon verteidigt gegen den Vorwurf einer Hellenisierung des Dogmas, obschon hellenistische Termini zur Abwehr der hellenistischen Irrungen verwendet werden, sogar mit der Einführung der Unterscheidung von Natur und Hypostase (S. 180). Man dürfe also dem Konzil nicht den Vorwurf einer Manipulation Jesu machen. Im Gegenteil, der Zugang zum historischen Jesus des NT, soweit man davon reden kann, wird offengehalten. Freilich ist nicht zu leugnen, daß dieser Sinn von Chalkedon erst in neuester Zeit wieder erkannt wurde.

REINHARDT, Klaus. **Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi.** In: Internationale katholische Zeitschrift Heft 3 (Mai/Juni 1973) S. 206—224.

„Neue Entwürfe" der Christologie seit K. Rahners These zum 1500. Gedenktag von Chalkedon (das Konzil sei nicht Ende, sondern Anfang), angeregt durch die Wiederentdeckung des „historischen Jesus" seit 1953, führen zu einem Wandel im Christusverständnis vom wahren Gottmenschen zum wahren exemplarischen Menschen, d. h. zu einer „Christologie von unten", mit K. Rahner zu reden: Christologie als „die radikalste überbietende Wiederholung der theologischen Anthropologie" (212). Reinhardt befragt die einzelnen Entwürfe: ob sich die einzigartige, universale Bedeutung Jesu Christi auf diese Weise wirklich einsichtig machen lasse. Ob nicht der richtige Ansatz gemäß dem NT „in der vom Geist des erhöhten Herrn beseelten Kirche" liege. Verwiesen wird auf andere, neuere Ansätze (S. 223), eine Christologie von oben beim Gottesbegriff zu suchen, bei Gottes Selbstmitteilung. Man könne jedoch im Sinne der Trinitätslehre die Präexistenz des Sohnes nicht denken ohne die Präexistenz des Geistes. Die These Reinhardts: Um Jesu Einzigkeit zu begreifen, sollte man am besten von der paulinischen Pneuma-Christologie ausgehen. Was ist damit für die Wirksamkeit der kirchlichen Sprache gewonnen (s. u. „Concilium" Mai 73)? — Wertvoll der kritische Literaturbericht von *K. Lehmann:* „Streit um die ökumenische Anerkennung kirchlicher Ämter" (S. 284—288).

ZIMMERLI, Walther. **Erwägungen zur Gestalt einer alttestamentlichen Theologie.** In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 98 Nr. 2 (Februar 1973) Sp. 81—98.

Im Rückblick auf die vorliegenden Werke zum Thema erörtert der Verfasser die neuerdings kontrovers gewordene Frage nach der *„Mitte des AT"*, die vor allem von Fohrer und Smend neu beantwortet wurde. Er macht auf die Einmaligkeit der Rede vom „Namen" Jahwe aufmerksam, der in seiner Freiheit jeden Zugriff verwehrt. Hieran müsse sich die Interpretation des AT halten. G. von Rad habe überzeugend nachgewiesen, daß alttestamentliche Theologie im Nacherzählen von „Geschichte" bestehe, und zwar der Taten Jahwes, denen Israel begegnet. Nicht Historie, sondern Erkenntnis des verkündigten Heilswillens Jahwes ist Mitte. Eine „Religionsgeschichte Israels" gehe daran vorbei. Die traditionsgeschichtliche Forschung habe zwei Traditionen aufgedeckt, die Exodus- und die Zionstradition, zwischen denen das AT merkwürdigerweise keinen Hiatus sieht. Eine Theologie der reinen Traditionsgeschichte müsse ratlos vor dem Phänomen der großen Schriftpropheten stehen, wenn sie nicht ihren Ansatz beim Namen Jahwe nehme. Auch die apokalyptische Tradition komme bei Daniel vom Wissen um die Krise der Welt vor Gott her. „Die prophetische Botschaft enthüllt den Menschen in seiner völligen Ohnmacht, seinem Gott gehorsam zu sein. Sie verkündet über diesem Zerbrechen die freie Entscheidung Gottes zum barmherzigen Festhalten der Treue zu den Zerbrochenen und sei offen für den Kommenden. Hier stelle sich das Problem einer „Biblischen Theologie" beider Testamente.

Einheit der Kirche. In: Catholica Jhg. 27 (1973) Heft 2.

In der von *A. Brandenburg* eingeleiteten glücklichen Zusammenstellung wichtigster Beiträge zum Generalthema der Einheit der Kirche sind herauszuheben *H. Schliers* exegetische Analyse „Über das Prinzip der kirchlichen Einheit im NT" (S. 91—110), *H. Mühlens* etwas gewagte „Modelle der Einigung" in Auseinandersetzung mit dem Memorandum der ökumenischen Institute (HK ds. Jhg. 3, 156 ff.), mit dem Ziel eines universalen Konzils aller „Christen"(?) und Kennzeichnung der Konziliarität (S. 111—134), und vor allem *J. Ratzingers* tiefgründige Studie „Ökumene am Ort" (Referat vor den ökumenischen Kommissionen der Bischofskonferenzen im Einheitssekretariat am 16. 11. 72), vor allem zur Klärung des zweideutigen Begriffes „Basis" (S. 154—165), die den Kirchenbegriff zu verschieben droht. — *J. Madey* vertritt unter dem Titel „Koinonia" (S. 166—181) den orthodoxen Standpunkt mit aller Eindeutigkeit, auch gegen eine leichtfertige Bemerkung des oben erwähnten „Memorandum" (S. 178, ausführlicher in KNA, 11. 4. 73) mit ernster Warnung an die röm.-kath. Kirche, nicht durch Anerkennung der evangelischen Ämter den Graben zur Orthodoxie vollends unüberbrückbar zu machen.

Kultur und Gesellschaft

KAPFERER, Clodwig. **Voraussetzungen und Wege zur Exportsteigerung in Entwicklungsländern.** In: Vierteljahresberichte (der Friedrich-Ebert-Stiftung). Probleme der Entwicklungsländer. Nr. 51 (März 1973) S. 1—10.

Da zu den realen Gründen der sich verschlechternden Situation in den meisten Entwicklungsländern nach Meinung des Autors neben der Bevölkerungsexplosion, der Vernachlässigung des Agrarsektors und der Infrastruktur auch die mangelhaften Exportanstrengungen gehören, sollen in diesem Beitrag die wichtigsten Voraussetzungen für eine Exportverbesserung der Länder der Dritten Welt aufgezählt werden. Administrative Exportförderung z. B. durch „Transfer von Exportwissen als integrierter Bestandteil des von den Entwicklungsländern benötigten technologischen Transfers" wäre nach Meinung des Verfassers fähig, die Deviseneinnahmen dieser Länder zu erhöhen. Exportmarktforschung, Markterschließung für vernachlässigte Naturprodukte, mehr Eigeninitiative des Exporteurs bei der Beobachtung der Absatzfähigkeit und der Markteinführung müssen unbedingt zum Programm einer intensiven Vorbereitung auf diese für die Entwicklungsländer so wichtige Aufgabe gehören.

MOODY, Peter R., Jr. **The Helmsman and the Swindlers: Notes on the Passing of the „Era of Mao Tse-tung".** In: The Review of Politics Vol. 35 Nr. 2 (April 1973) S. 219—241.

Ausgehend von den personellen Veränderungen, vom Tode Lin Piaos und der Rückkehr in die Politik einiger für mehrere Jahre ausgeschalteter Führungspersönlichkeiten versucht der Autor, eine Art Entmythologisierung des Bildes von einem unangefochten unter der Führung Mao Tse-tungs regierten Riesenreiches einzuleiten. Gestützt auf eine Fülle von Fakten macht er die Bedeutung des Mao-Kultes und die inneren Spannungen in der chinesischen kommunistischen Partei deutlich. Dabei wird auch ersichtlich, daß fast alle heute bedeutenden Politiker Chinas zur Generation des „Langen Marsches" zählen. Nach dem Tode Mao Tse-tungs, nach dem Ende der „Ära Mao Tse-tungs", wie der Autor schreibt, könnte sich daraus eine noch nicht vorherzusehende Krisenzeit ergeben. Nirgendwo zeigt sich seit dem Tode Lin Piaos eine Persönlichkeit, die in der Lage wäre, Maos Erbe anzutreten.

Politiques et planifications de la santé. In: Revue Tiers-Monde, tome XIV Nr. 53 (Januar/März 1973).

Mit diesem Heft liegt wieder einmal eine wertvolle Zusammenschau eines die Länder der Dritten Welt so stark berührenden Problems wie der Gesundheitspolitik und Gesundheitsplanung vor. Während in einem einführenden Beitrag die verschiedenen Ausrichtungen der Gesundheitspolitik dargestellt werden *(Georges Sicault)* und einführende Fragen zur Gesundheitsplanung gestellt werden *(G. Destanne de Bernis)*, werden in weiteren Artikeln die sanitären Aspekte in der Gesundheitsplanung *(J. Morichau-Beuchant)* sowie die Gesundheitserziehung in den Ländern der Dritten Welt *(L.-P. Aujoulat)* und die Ausbildung von Gesundheitspersonal in Afrika *(E. Aujaleu)* behandelt. Der Stellenwert der Pädiatrie *(J. Sénégal)* sowie das grundlegende Problem Geburtenkontrolle und Bevölkerungswachstum *(B.-M. Grossat)* kommen ebenso zur Sprache wie Probleme der Ernährungsplanung *(M. Autret)*. Eine abschließende interessante Dokumentation rundet das Heft u. a. mit Angaben über die Gesundheitspolitik Nordvietnams und die ländlichen Gesundheitsdienste in der VR China ab.

Kirche und Ökumene

SLENCZKA, Reinhard. **Die Lehre trennt — aber verbindet das Dienen?** In: Kerygma und Dogma Jhg. 19 Heft 2 (April/Juni 1973) S. 125—149.

Die Edmund Schlink zum 70. Geburtstag gewidmete Kritik an der „Ideologie von Stockholm" (1925) knüpft an aktuelle Reden von einer „ethischen Häresie" an, Beispiel „Uppsala" 1968 mit einem Referat von Visser 't Hooft über die Einheit der Menschheit, der sich kein Christ entziehen dürfe, und einer These gegen die Selbstzufriedenheit im Bericht der Sektion III (S. 129). An weiteren Beispielen wird der Gebrauch des Begriffes „Häresie" in der Theologie untersucht und die Tendenz, die theologische Wahrheit mit dem Praxisausweis, der Existenz, zu verbinden, so auch bei *Karl Rahner* und *Yves Congar* (S. 137 f.). Es folgt eine Analyse der „Wirklichkeit der Häresie", des Streits unter den Christen mit faktischer Exkommunikation und dem Phänomen, daß neben den Irrtum der Haß tritt. Bisher wurde in der Ökumenischen Bewegung auch dort von Häresie gesprochen, wo es in wichtigen Lebensfragen der Menschheit und christlicher Weltverantwortung zu entgegengesetzten Parteiungen kam. Schließlich wird am Canon 1325 § 2 des CIC ermittelt, was dogmatische Häresie ist und wie sehr sie eingeschränkt wird. Die „Ideologie von Stockholm" sei eine Scheinwahrheit, denn von Neutralität und Objektivität des diakonischen, sozialen und politischen Bereichs könne nie die Rede sein. Wesentlich sei, ob in einem Konflikt noch die Basis der von Gott geschenkten Gerechtigkeit anerkannt wird und die gegenseitige Anerkennung der Annahme durch Jesus Christus vorliegt, also auch Vergebung noch möglich ist.

VOSS, Joh., MAAS-EWERD, Th. **Sinn und Grenzen neuer Hochgebete.** In: Bibel und Liturgie Jhg. 46 Heft 2 (1973), S. 128 bis 137.

Der bemerkenswerte Beitrag informiert über den gegenwärtigen Stand der Diskussion zu der Frage, ob die drei neuen Hochgebete der Liturgiereform ihren pastoralen Sinn erfüllen und ob nicht neue, der jeweiligen Volkssprache oder der Kinder-Messe angepaßte Hochgebete ohne die für die Ritenkommission reservierte Approbation nötig wären (dazu Verweis auf „Deutschsprachige Hochgebete" Liturg. Jahrb. 23/1973 S. 65 f.). Man erfährt von der 1971 von der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes" gebildeten Arbeitsgruppe „Neue deutsche Hochgebete" und ihrem Auftrag sowie von der Intervention von Bischof *Stein* (Trier) beim Präfekten der Gottesdienst-

kongregation, Kardinal *Tabera*, und dessen Reaktion. Der Bericht ist eine Ermutigung, volksnahe verständliche Hochgebete zu schaffen.

„Nicht vom Brot allein?" — Bedürfnisse und Klassengesellschaft. In: Internationale Dialog Zeitschrift Jhg. 6 (1973) Heft 2.

Zum Deutschen Evangelischen Kirchentag gibt dieses Heft einen von *Herbert Vorgrimler* eröffneten „Theologischen Vorspann". Ihm schließen sich an gesellschaftskritische Analysen „Zur Theorie humaner Bedürfnisse" (II) und ein eigener Teil III „Konsumentenberatung" mit Beiträgen über „Die sog. Konsumgesellschaft", über „menschliche Bedürfnisse und Grenzen des Wachstums. Vorüberlegungen zu einem Wertsystem antizipatorischer Reduktion" und systemtheoretischen Erwägungen zur „Konsumentenbekehrung". Ein eigenes Kapitel gilt dem Thema „Kapitalismus und Umweltkatastrophe". *Hermann Bergengrün* gibt einen Bericht über „Kirche auf dem Weg zur Demokratisierung" und die Vorbereitungen des Kirchentages (S. 186 f.). Es scheint, als diene der Kirchentag wesentlich zum Anknüpfungspunkt für sehr radikale Theorien zur Veränderung der Gesellschaft, die zum Dialog angeboten werden und den kritischen Gruppen als Material dienen sollen.

Personen und Ereignisse

Der 55jährige Untersekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, *Pio Gaspari*, wurde vom Papst zum Apostolischen Delegaten in Mexiko ernannt und gleichzeitig zum Titularerzbischof befördert. Seit August 1967 war er Stellvertreter von Erzbischof *Agostino Casaroli*. Die Stelle in Mexiko war kurz zuvor durch die Ernennung des bisherigen Delegaten *Carlo Martini* zum neuen Erzbischof von L'Aquila vakant geworden. Gleichzeitig wurde bekannt, daß der bisherige Nuntius in Zaire, Erzbischof *Bruno Torpigliani*, zum neuen Nuntius auf den Philippinen ernannt wurde. Der bisherige päpstliche Vertreter dort war kürzlich zum Apostolischen Nuntius in Brasilien ernannt worden. Nuntius Torpigliani war bereits Ende Februar wegen der Spannungen zwischen Kirche und Staat in Zaire zurückgerufen worden. Zum neuen Apostolischen Delegaten in den Vereinigten Staaten ernannte der Papst Erzbischof *Jean Jadot*. Der 63jährige gebürtige Belgier ist erst seit 1968 im diplomatischen Dienst. Damit ist erstmals ein Nichtitaliener auf diesem seit 1893 bestehenden Posten. Zum neuen Untersekretär der Kongregation für die Glaubenslehre wurde der italienische Prälat *Alberto Bovone* ernannt. Er tritt die Nachfolge des Belgiers *Charles Möller* an, der im Zuge des jüngsten Revirements an der römischen Kurie zum Sekretär des Einheitssekretariats berufen worden ist. Bovone war zuletzt Leiter der ersten Abteilung der Kongregation für den Klerus.

Der Alt-Erzbischof von Köln, Kardinal *Josef Frings*, appellierte in einem Schreiben an den Generalsekretär des ZK der KPdSU, *Leonid Breschnew*, dem litauischen Volk die Freiheit wiederzugeben. Speziell forderte er die Freilassung der beiden ohne gerichtliches Urteil inhaftierten litauischen Bischöfe, die Erlaubnis, daß die Priester die Kinder Litauens christlich unterrichten und ihnen die Sakramente spenden dürfen und daß der Gebrauch von christlichen Kirchen mit weiterhin unerträglichen Bedingungen verknüpft ist. Auch für alle anderen Katholiken, orthodoxen Christen und Protestanten in der Sowjetunion forderte der Kardinal die in der Verfassung der UdSSR verankerte Gewissens- und Religionsfreiheit. Auch der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Julius Döpfner*, und der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof *Hermann Dietzfelbinger*, wandten sich in einem gemeinsamen Schreiben an Breschnew gegen die Verletzung der Verfassungsbestimmungen über die Religionsfreiheit. „Auch im Sinne einer Verbesserung des Verhältnisses zwischen unseren Völkern" sei Abhilfe dringend erforderlich.

Der Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König*, hat den früheren Wiener Kaplan und Dozenten für Religionswissenschaft *Adolf Holl*, der beim Publikum durch sein Buch „Jesus in schlechter Gesellschaft", DVA Stuttgart, bekannt geworden ist und jüngst mit einer Publikation mit ähnlich wirksamen Titel („Tod und Teufel", ebenfalls DVA) auffiel, die kirchliche Lehrbefugnis, die „missio canonica", entzogen. In einem persönlichen Brief an Holl versicherte der Kardinal, die Entscheidung, über die er Holl bereits im voraus in Kenntnis gesetzt habe, sei ihm „hart" angekommen. Holl wisse, daß er „vom Menschen und Priester Holl viel gehalten" und wiederholt versucht habe, ihm „die Schwierigkeiten des eingeschlagenen Weges vor Augen zu halten". Beteuerungen Holls, er werde alles vermeiden, sich weiter ins Zwielicht zu setzen, hätten leider zu keinem Erfolg geführt. Jetzt müsse er als Bischof handeln, sonst würde er selbst unglaubwürdig. Tür und Ohren des Kardinals würden Holl auch in Zukunft offenstehen.

Im Alter von 53 Jahren starb der erste chinesische Bischof von Hongkong, *Francis Chen-ping Hsu*, am 23. Mai nach einem Herzinfarkt. Der in Shanghai geborene Bischof hatte in Oxford studiert, konvertierte zum Katholizismus und wurde 1959 in Rom zum Priester geweiht. Anschließend war er in erster Linie um das katholische Pressewesen in Hongkong bemüht. 1967 wurde er zum Bischof geweiht. Seit der ersten Konferenz der asiatischen Bischöfe in Manila im Jahre 1970 zählte Bischof Hsu zu den eifrigsten Förderern der schließlich im Februar dieses Jahres gegründeten „Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen", deren Generalsekretär er war.

Der Staatschef der ostafrikanischen Republik Uganda, General *Idi Amin*, hat 12 christliche Sekten und Religionsgemeinschaften — unter ihnen die Adventisten und Zeugen Jehovas — mit der Begründung verboten, sie bildeten eine Gefahr für Frieden und Ordnung. Dagegen hieß es in einer Erklärung, der General wolle die drei hauptsächlichen religiösen Bekenntnisse Ugandas — Katholiken, Protestanten und Moslems — „so lange wie eben möglich" voll unterstützen.

Der vorliegenden Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlags Herder, Freiburg, bei. Wir bitten unsere Leser um freundliche Beachtung.

Herder Korrespondenz

Heft 8
27. Jahrgang
August 1973

Mehr Taten und weniger Worte, das ist der Aufruf an alle, die uns hören.
Paul VI.

Der Papst, der Vatikan und die Teilkirchen

Um es gleich vorweg zu sagen, der auf diesen Seiten übliche Chronistenbeitrag war ursprünglich anders gedacht. Ende Juni waren es zehn Jahre, seitdem G. B. Montini als *Paul VI.* an der Spitze der katholischen Kirche steht. Dies allein schon wäre Grund genug, sich ausschließlich mit der Gestalt und dem Wirken dieses unter so ungewöhnlich schwierigen Umständen „regierenden" Papstes zu befassen. Zwei Beobachtungen hatten noch zusätzlich dazu motiviert. Einmal war aus Anlaß des zehnten Jahrestages des Pontifikatsbeginns ein deutlich erkennbarer Wandel in der Einschätzung seiner Bedeutung und damit auch der Gestalt Pauls VI. festzustellen. Was aus Anlaß des Papst-Gedenktages öffentlich gedacht und geschrieben wurde, erweckte zwar immer noch den Eindruck, das Schwelgen in den Erinnerungen an den charismatischen Vorgänger Johannes sei auch jetzt noch attraktiver als eine redliche und gründliche Auseinandersetzung mit dem Nachfolger. Aber das Bild des Nachfolgers hat sich erkennbar gewandelt: Man ist nun offenbar bereit, in Paul VI. nicht mehr nur den mehr oder weniger glücklosen Erbschaftsverwalter zu sehen. Man anerkennt mehr und mehr seinen Willen zur Innovation, zur steten, wenn auch gemessen an den Anforderungen einer mit sich und der Welt ringenden Kirche eher kleinförmigen Erneuerung. Zum andern hat Paul VI. selbst den zehnten Jahrestag seines Pontifikats zum Anlaß einer prospektiven Bilanz genommen, die Konsolidierung und neuen Aufbruch zugleich fordert. Von bloßer Vergangenheitsbewältigung, von Resignation war jedenfalls in seiner großen Rede vor den Kardinälen aus Anlaß seines Namenstages (vgl. Osservatore Romano, 24. 6. 73) nicht viel zu spüren, und auch der überall nachweisbare Hang des Papstes zu geradezu beschwörender Selbstrechtfertigung hielt sich in Grenzen. Ein „neuer Sprung nach vorne auf der Linie des Konzils" war das Stichwort, der Aufruf zu handeln und nicht nur zu reden gewissermaßen der Saldo der Bilanz.

Aber aus der gleichen Zeit sind noch andere Vorgänge zu registrieren. Am 5. Juli stellte Erzbischof *Joseph Schröffer*, der ranghöchste deutschsprachige Kurienprälat, in Rom die *Erklärung der Glaubenskongregation* über gegenwärtige Irrtümer in der Lehre über die Kirche vor (vgl. ds. Heft, S. 416). Schon einige Zeit vorher waren zwei weitere Dokumente bekanntgeworden: das umfangreiche 213-Paragraphen-Direktorium über die Seelsorgsaufgaben der Bischöfe, ein Kompendium päpstlicher Durchführungsbestimmungen zum Bischofsdekret des Konzils, und das erste Vorbereitungsdokument für die Ordentliche Bischofssynode 1974 über „Evangelisation heute". Anläßlich der Ulrichsfeiern in Augsburg hielt der engste Mitarbeiter des Papstes, Substitut *Giovanni Benelli*, vor einem improvisierten europäischen Bischofssymposium eine sehr bemerkenswerte Rede über das Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirchen (vgl. ds. Heft, S. 383). Und wenige Tage später führte sich der zweite wichtige Mann im Vatikan, der Sekretär des Rates für öffentliche Angelegenheiten, der vatikanische „Außenminister" *Casaroli* als Sprecher des Vatikans bei der Konferenz für europäische Sicherheit und Zusammenarbeit in Helsinki ein. Von östlicher Seite zur Teilnahme als Vollmitglied ermuntert, stützte er die Argumentation der westlichen Außenminister durch seine Rede über die Menschenrechte als Faktor inner- und zwischenstaatlicher Sicherheit (vgl. den Wortlaut im Osservatore Romano, 7. 7. 73). War an der Rede vordergründig auch nur das Maß an Zurückhaltung bemerkenswert — seine weltlichen Kollegen sprachen über das gleiche Thema zum Ärger der Sowjets sehr viel konkreter —, so genügte schon die Tatsache, daß der Vatikan jetzt seit dem Wiener Kongreß das erstemal an einer internationalen Konferenz als Vollmitglied teilnahm, um Aufmerksamkeit zu finden.

Alle diese „Dokumente" haben keinen gemeinsamen Nenner. Doch bilden ihre Hauptthemen — Lehrprobleme, Strukturfragen, päpstliche Diplomatie, letztere nicht verstanden als Gesandtschaftswesen, sondern als Umgang mit den politischen Mächten in kirchlichen und weltlichen Angelegenheiten — einen ziemlich realistischen Querschnitt durch die Probleme, die in der gegenwärtigen Phase des Pontifikats die zentrale Kirchenleitung mit den Orts- und

Teilkirchen hat und diese mit ihr haben. Zu diesem „Querschnitt" ist einiges zu sagen. Wegen eines „Längsschnitts" durch die vergangenen Jahre des Pontifikats darf ich unsere Leser auf meine Dokumentation (Paul VI. — Papst im Widerstreit, Herder 1971) verweisen. Das Stichwort zum Querschnitt lieferte der Papst selbst, als er in seiner Sonntagsansprache vom 8. Juli Casarolis Beitrag in Helsinki und die Erklärung der Glaubenskongregation unter dem Oberbegriff „Magisterium" in einem Atemzug nannte. Beide, so sagte der Papst, seien, wenn auch unter ganz verschiedenen Umständen, Ausdruck der Verpflichtung der Kirche, die Wahrheit zu bezeugen (vgl. Osservatore Romano, 8./9. 7. 73).

Lehrprobleme behindern die Verkündigung

Von den drei genannten Stichworten hat das erste durch die Erklärung der Glaubenskongregation die größte Aktualität erhalten. Ich weiß nicht, ob Lehrfragen gegenwärtig das schlechthin entscheidende Problem im Verhältnis der Lokal- und Teilkirchen zur Gesamtkirche sind; so wie sie von päpstlichen Behörden formuliert werden, gehören sie jedenfalls zu den belastendsten. Vor den Kardinälen skizzierte der Papst die zeitgeschichtliche Problemstellung der Kirche: Die Welt ist säkularisiert, d. h., sie ist in ständiger Gefahr, sich in die eigene Selbstgenügsamkeit einzuschließen. An diese Welt, die der Papst illusionslos sieht, wendet sich die Verkündigung der Kirche. Aber, so meinte Paul VI., „wir müssen uns fragen, wie wirksam, wie eindrücklich, wie zutreffend wir dieser fast übermenschlichen Aufgabe entsprechen". Der Papst zweifelt nicht: Auch der Mensch dieser säkularisierten Welt hat einen unausrottbaren Hunger nach Gott. Der Papst frägt: Möglicherweise sind unsere Seelsorgsmethoden zu unangepaßt. Systeme von einst, die in einem ganz anderen gesellschaftlichen Kontext wirksam waren, greifen bei der heutigen Mentalität nicht mehr. Diese Tatsache verpflichte uns alle, die Methoden zu revidieren und jedes Mittel zu studieren, um die christliche Botschaft dem modernen Menschen nahezubringen. Der Papst sagt auch, wie dies zeit- und geschichtsgerecht am besten zu erreichen ist: durch eine Synthese von Tradition und Reform. Er nennt auch die *Voraussetzungen:* keine Verfälschung des Glaubensgutes, kritischer Sinn in theologischer Forschung und Seelsorge, Solidität in der wissenschaftlichen Argumentation. Das *Ziel* ist „die Konsolidierung der Integrität der ganzen Lehre" im veränderten Kontext wissenschaftlichen Denkens und im ständigen Gespräch mit allen Menschen. Gefordert ist die Beachtung der „überzeitlichen" Gültigkeit der „unveränderlichen" Lehre bzw. Botschaft. Die „Anpassung" soll geschehen durch die Unterscheidung von Sprache und Inhalt, von „unwandelbarer Lehre" und „verändertem Ausdruck". Es ist das immer wiederkehrende Kernproblem von Glaube und Verkündigung im geschichtlichen Wandel des Denkens und der Lebensformen. Dieses Problem hat aber zweifellos mehrere Stufen und verträgt deswegen keine *einschichtigen* Lösungen. Das Sprachproblem ist die vordergründigste Schicht. Durch den geschichtlichen Fortgang von Denken und Erfahrung gibt es nicht nur ein Gefälle zwischen sprachlichem Ausdruck und Sinngehalt, es gibt auch eine strukturelle Verwandlung der Sinngehalte, auch in ihrem Verhältnis zueinander. Gleichzeitig verbirgt sich hinter dem Sprachproblem ein Wandel der Wirklichkeitserfahrung. Der Mensch, für den die Welt *zunächst* nichts anderes ist als Empirie, muß erst durch diese Schichten hindurch sich transzendente Sinngehalte als Zugang zum Verständnis von Offenbarungswahrheit erschließen. Einmal mögen Sozialformen und Naturerfahrung die „natürliche" *Hinweisstruktur* für religiöse Erfahrung gewesen sein. Sie sind es heute nicht mehr. Der Glaube muß erst wieder durch sie hindurch — nicht über sie hinweg — transparent gemacht werden. Die katholische Lehre und Praxis tradiert in ihrem verzweigten Dogmensystem und in ihren vielfältigen kultischen Vollzügen (Sakramente und Sakramentalien) diese Hinweisstruktur, die im heutigen Naturverständnis und in der Alltagserfahrung keine oder nur geringe Entsprechung findet. Damit öffnet sich nicht nur eine Kluft zwischen „religiöser" und „profaner" Sprache, sondern eine noch tiefere Kluft zwischen Glaube und Erfahrung. Diese Kluft läßt sich aber mit einer staatlichen Geschichts- und Wirklichkeitsauffassung (Anpassung der unveränderlichen Lehre an die Sprache und Sozialverhältnisse der Zeit) nicht schließen, sondern nur durch eine Neuaussage des ganzen Glaubens von den zentralen Offenbarungstatsachen her. Die „Entgötterung" der Welt und der Sozialformen zwingt zu dieser Konzentration. In diesem Zwang steckt zugleich die — freilich nicht selbstverständliche und risikofreie — Chance, den Glauben wieder ganz ursprünglich zu entdecken.

Drohende Fehleinschätzungen

In dieser Situation müßte demnach wohl zweierlei selbstverständlich sein. *Erstens* ist eine gründliche Auseinandersetzung mit dem anthropologischen Material notwendig, das uns heute die verschiedenen empirischen Wissenschaften eröffnen. Insofern ist der These Pfürtners (vgl. ds. Heft, S. 393) auch im Blick auf den Moralbereich zuzustimmen. Liest man aber im Blick darauf den Katalog von Fragen und Anregungen zur Situation der Verkündigung in dem *Vorbereitungspapier für die Bischofssynode* durch, so ist man einigermaßen erstaunt. Unter den Faktoren, die die Evangelisation heute erleichtern, finden sich, mit positivem Werturteil versehen, Feststellungen wie diese: Die neuen Gemeinschaftsformen (welche?) zeigen die Tendenz zu verstärkter Solidarität; der Sinn für persönliche Verantwortung ist im Steigen; die diversen Religionen und

Ideologien „konvergieren" in der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit. Unter den hinderlichen Elementen rangiert indessen an erster Stelle die generelle Behauptung, die von den anthropologischen Wissenschaften geprägte zeitgenössische Kultur liefere eine gott-lose Konzeption des Menschen, und die Bischöfe werden eigens aufgefordert, solchen Strömungen in ihren Kirchen auf den Grund zu gehen. In Wirklichkeit wäre es ebenso vermessen zu behaupten, in unserer Gesellschaft wachse die Solidarität und festige sich die persönliche Verantwortung — verändert haben sich zunächst die Sozialformen, nicht die Qualität der ethischen Haltungen —, wie pauschal zu behaupten, die anthropologischen Wissenschaften seien, auch in ihren seriösesten Vertretern, generell antireligiös orientiert. Das *Denkklima* in diesen Wissenschaften war noch um die Jahrhundertwende religiösen Fragen gegenüber viel verschlossener als heute. Wo sich Theologie und Kirche um ein echtes Gespräch bemühen, gibt es dort sogar die fruchtbarsten Ansätze. Leider wird hier das Gespräch auch von theologisch-kirchlicher Seite oft nur vordergründig geführt, und sieht man auf die römische Lehrpraxis, so fehlt es gerade an einer angemessenen anthropologischen Fundierung in den theologisch-ethischen Sachfragen vom Dogmenverständnis bis hin zur Zölibatsfrage. Auch *organisatorisch* fehlt es an Zusammenarbeit. Es gibt eine Päpstliche Akademie der Wissenschaften und eine Internationale Theologenkommission. Von einer Zusammenarbeit in anthropologischen Grundfragen im Dienste der Verkündigung ist nichts bekannt.

Zweitens: Das Ökumenismusdekret (Nr. 11) spricht von der *Hierarchie der Wahrheiten* „je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens". Ihre Initiatoren verstanden den Sinn dieser Formel so, daß im ökumenischen Gespräch die Wahrheiten nicht quantitativ aufzuzählen, sondern je nach ihrem Zusammenhang mit der Heilsgeschichte nach Bedeutung und Gewicht zu „wägen" seien (vgl. LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II, 89). Die jüngste Erklärung der Glaubenskongregation (vgl. ds. Heft, S. 417 und S. 424) spricht nur noch von einer Hierarchie der Dogmen (da ihre Verbindung mit dem Fundament des Glaubens unterschiedlich ist). Es kann aber wohl nicht nur einen Rangunterschied nach der Ableitung vom Fundament, sondern auch einen Unterschied im Bezug auf Heilsverständnis als Ganzes geben.

Sieht man das Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes in dieser Perspektive, dann ist zwar nicht zu leugnen, daß diese gleich wahr ist (in ihrem Kern, nicht in ihren geschichtlichen Beimischungen) wie etwa die Gottessohnschaft Jesu. Wenn es aber gegenwärtig vor allem im ökumenischen Dialog wie im kirchlichen Glaubensgespräch insgesamt um die *Erhellung der zentralen Wahrheiten* geht, dann kann man sich durchaus fragen, of die zentrale römische Glaubensbehörde gut beraten ist, wenn sie sich in der öffentlichen Auseinandersetzung gleichsam auf Nebenschauplätze lenken läßt, wenn Theologen, die etwa in der Theo-logie und in der Christologie im besten Sinne „orthodox" sind, auch wenn sie, selbst auf Nebenschauplätze fixiert, hier übers Ziel schießen. Es wäre sowohl für die kirchliche Pastoral wie für das ökumenische Gespräch sinnvoll, im Augenblick die Primats- und Unfehlbarkeitsfrage etwas aus dem Zentrum zu rücken. Es gibt offenbar immer wieder „Mutige" auf beiden Seiten, die meinen, sie müßten den Stier bei den Hörnern fassen, und mit der Klärung des Petrusamtes das Haupthindernis im ökumenischen Gespräch ausräumen oder den anderen Konfessionen hier und jetzt ohne genügende Vorklärungen im Glaubens- und Kirchenverständnis die Definition des I. Vatikanums, so wie sie steht und ohne Nuancierung, zumuten. Sie kommen mir auf beiden Seiten vor wie ein Pfarrer, der ein nur zivilgetrautes Gemeindemitglied besucht, das schon vierzig Jahre keinen Kontakt mehr mit der Kirche hatte, und ihm bereits an der Haustür eröffnet, er müsse seine Ehe in Ordnung bringen, in der Meinung, dann komme auch alles andere in Ordnung . . .

Verzahnung von Lehr- und Strukturfragen

Damit bewegen wir uns bereits im Schnittpunkt zwischen Lehrproblemen und Strukturfragen. Der Primat und die päpstliche Unfehlbarkeit stünde vermutlich nicht immer so sehr im Zentrum der Auseinandersetzung, wenn er nicht mit dem Streit um *Zentralismus—Dezentralisierung*, zentralkirchliche Weisung — örtliche und regionale Bedürfnisse untrennbar verklammert wäre. Gerade unter diesem Gesichtspunkt liest man das Bischofsdirektorium und die große Rede von Benelli mit Interesse und ist am Ende doch enttäuscht. Vom Direktorium, weil es den Bischof fast nur im Umkreis seiner Diözese und seinem direkten Verhältnis zum Papst bzw. zu den zentralkirchlichen Behörden sieht. Den Bischofskonferenzen sind von 223 ganze drei Seiten gewidmet, und diese gelten noch fast ausschließlich der Stellung des Einzelbischofs in der Konferenz. Auch fehlt nicht die Bemerkung, der Einzelbischof möge „libero et humili corde" dafür sorgen, daß die Arbeiten der Bischofskonferenz „nach der Norm des Rechts und den Weisungen des Apostolischen Stuhles abgewickelt werden". Nach einem Konzept „kollegialen" Zusammenwirkens zwischen Einzelbischöfen und Bischofskonferenzen und zwischen diesen und dem Apostolischen Stuhl sucht man in dem Direktorium vergeblich. Und die auf den ersten Blick so erstaunlich offenherzige Rede von Erzbischof Benelli über die Reformbedürftigkeit der Beziehungen zwischen den Ortskirchen und Rom (mehr Eigengewicht der Ortskirchen, bessere gegenseitige Information, Fortschreibung der Kurienreform) war trotz der sympathisch offenen Sprache allgemein genug gehal-

ten, um auch so noch jeden Modus des Eingreifens rechtfertigen zu können. Man gewann den Eindruck, die Frage der Beziehungen zwischen Rom und den Orts- bzw. Teilkirchen sei im Zeitalter der totalen Kommunikation in erster Linie nur eine Frage der Organisation und Verwaltung. Die Frage, wie die Zuständigkeiten der Kurie zu begrenzen sind, damit die Teilkirchen genügend Raum für eine ortsgerechte pastorale Praxis behalten (Beispiel: die Rolle der Laien in der Verkündigung auf der letzten Sitzung der Gemeinsamen Synode) — eine eminent pastorale und ekklesiologische Frage, die der Papst selbst vor einem Jahr andeutete, wurde von Erzbischof Benelli nicht erörtert.

Benelli nannte als neue Formen eines sachgerechten Zusammenwirkens zwischen Rom und den Teilkirchen die Beschränkung der päpstlichen Behörden auf Rahmenrichtlinien bei gesamtkirchlichen Gesetzen und die in letzter Zeit praktizierte Vorausinformation und -konsultation der Bischöfe. Die Praxis von Rahmenrichtlinienerlassen hat sich bereits als fruchtbar erwiesen, das Mischehenproblem konnte dadurch hierzulande juristisch praktisch gelöst werden. Mit der *Vorauskonsultation* scheint es aber noch zu hapern. Wie wäre es sonst möglich, daß die Deutsche Bischofskonferenz von der Erklärung der Glaubenskongregation erst wenige Tage vor ihrer Veröffentlichung erfahren hat? Den römischen Behörden kann aber nicht daran gelegen sein, durch solche Überraschungen, die zu Recht oder zu Unrecht immer im Geruch von Freiheitsbeschränkungen stehen, die sich bereits beruhigende innerkirchliche Auseinandersetzung in einer Teilkirche — in diesem Fall in der Bundesrepublik — neu anzufachen. Noch weniger kann ihnen an der Förderung eines neuen Kulturkampfklimas liegen. Oder weiß man in Rom nicht, daß in der Bundesrepublick allen jenen Kräften, die für eine radikalere Trennung von Kirche und Staat plädieren — von den Jungdemokraten bis zu Altsozialisten —, jeder Eingriff Roms willkommen ist, um zu demonstrieren, wie wenig „wissenschaftliche" Freiheit die Kirche an den theologischen Fakultäten zuläßt und wie abschaffungswürdig diese sind? Und weiß man in Rom nichts von den psychologischen Wirkungen auf den protestantischen Gesprächspartner, wenn im kommentierenden Begleitresumee zur Erklärung der Glaubenskongregation ekklesiologisch das Verhältnis zu den anderen Kirchen mit dem vergröbernden Satz umschrieben ist, auf Grund der „Fülle", die der katholischen Kirche innewohnt, sei sie den anderen „Denominationen" gegenüber „autonom". Es fehlt gewiß nicht an gutem Willen, wohl aber an der notwendigen Sensibilität für das ökumenische und theologische wie für das politische Klima im Lande.

Die Friedens- und Ostpolitik

Das Stichwort Helsinki wird hier nochmals aufgegriffen, weil es in enger Beziehung steht zur Friedens- und Ostpolitik des Vatikans, die ihrerseits Rückwirkungen auf das Verhältnis zwischen Teil- und Gesamtkirche hat. Die *Verstärkung diplomatischer Aktivität* im Dienste der Bemühungen um den lokalen und internationalen Frieden gehört zu den herausragenden Kennzeichen des gegenwärtigen Pontifikats. Der Papst unterstrich vor den Kardinälen die Tatsache, daß die Zahl diplomatischer Beziehungen zu Staaten sich während seiner Amtszeit fast verdoppelt hat. Für den Vatikan ist es wichtig — auch darauf wies der Papst hin —, friedenspolitisch nicht nur Initiativen anderer zu unterstützen, sondern eigene Initiativen zu entwickeln. Dies war nach des Papstes eigenen Worten auch der Grund, in Helsinki als Vollmitglied teilzunehmen.

Damit dürfte aber zugleich ein neues Problem bzw. eine Grenze kirchlicher diplomatischer Aktivität sichtbar werden. Es stellt sich die Frage, ob das Papsttum mit den weltlichen Mächten, wenn es sich auf die gleiche politische Ebene begibt, an Unabhängigkeit als moralische Kraft verliert, was es politisch an direktem Einfluß gewinnt. Dies scheint besonders für die Ost-West-Auseinandersetzung zu gelten. Der Vatikan wird schon der Präsenz der Kirche in kommunistischen Ländern wegen in politisch exponierter Lage vernehmbarer auf dem Instrument der Ost-West-Konvergenz spielen müssen, als es die Materien, die die Kirche hauptsächlich zu vertreten hat (Religionsfreiheit, Grundrechte) erlauben. Diese selbstgewählte exponierte Lage kann weiter dazu führen, daß aus politischen Gründen in Verhandlungen mit kommunistischen Ländern über die dortigen Lebensbedingungen der Kirche mehr Rücksicht genommen werden muß, als diese, kirchlich gesehen, gestatten. Aus osteuropäischen Ländern kommen immer wieder Hinweise, der Vatikan sei kirchenpolitisch zu einseitig um die Sicherung der hierarchischen Führung bemüht und nehme dabei in Kauf, daß Regierungen sich indirekt der ihnen gegenüber wehrlosen Hierarchie bedienen, um das kirchliche Leben in ihrem Sinne zu beeinflussen. Wenn in letzter Zeit in der Bundesrepublik, aber auch anderswo, energisch Front gemacht wurde gegen vatikanische Absichten, etwa auch mit der DDR oder mit Polen diplomatische Beziehungen aufzunehmen, so spielen dabei gewiß auch „nationale" Gesichtspunkte eine Rolle, aber das seriöseste Argument ist die Sorge, die kommunistischen Regierungen könnten, wenn einmal engere politische Verbindungen geknüpft sind, den Vatikan gegen die Lebensinteressen der Kirche im eigenen Lande ausspielen. Auch in bezug auf die kommunistischen Länder müßte also die Frage der Beziehungen zwischen Gesamt- und Teilkirche gründlich geprüft werden. Wo weniger direkte Präsenz des Vatikans die Lebenschancen der Kirche am Ort besser sichert, dürfte wohl klar sein, daß diese Vorrang haben. Wenn und wie dies zutrifft, ist sowohl pastoral wie politisch schwer zu entscheiden. Aber die Frage bedarf weiter der Diskussion, auch außerhalb des Vatikans.

D. A. Seeber

Bemerkenswertes bei den Ulrichsfeiern in Augsburg

Augsburg erlebte am 30. Juni mit einem Wortgottesdienst und einer Eucharistiefeier im Rosenau-Stadion, an denen sich 45 Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe aus 14 europäischen Ländern beteiligten und denen ca. 45 000 Gläubige beiwohnten, einen Höhepunkt der Jubiläumsfeierlichkeiten aus Anlaß des tausendsten Todestages des hl. Bischofs Ulrich von Augsburg. Nicht nur dieser Gottesdienst hatte ein ungewöhnliches Format, wie man es sonst von Katholikentagen her kennt.

Unerwartete Akzente

Akzente des Besonderen wurden in Augsburg auch durch ein Symposion der anwesenden Bischöfe und durch ein Gespräch der katholischen Oberhirten mit Vertretern anderer christlicher Kirchen — Orthodoxen, Anglikanern, Lutheranern und Altkatholiken — gesetzt. Papst Paul VI. hatte Kardinal *Leo Suenens* als Delegaten entsandt. Erzbischof *Giovanni Benelli*, Substitut im vatikanischen Staatssekretariat, erregte Aufsehen, als er in einer fast zweistündigen Rede vor den in Augsburg versammelten Vertretern der nationalen europäischen Episkopate die „Beziehungen zwischen dem Stuhl Petri und den Lokalkirchen" analysierte.

Die Liturgie und Suenens' Predigt beim *Gottesdienst im Rosenau-Stadion* schienen aufeinander abgestimmt zu sein. Hauptsächlich an den Texten des Wortgottesdienstes lag es, daß teilweise eine Karfreitagsstimmung aufkam. In klagendem Ton sagte ein Sprecher in die Mikrofone: „Ihr igelt Euch ein in den privaten und kollektiven Egoismus; Ihr habt jahrhundertelang theologisiert und theoretisiert, wer Euer Nächster sei, und mittlerweile sind unzählig viele Nächste umgekommen; Ihr entschließt Euch nicht zur Phantasie des Abenteuers der Bruderliebe; Ihr bleibt vor lauter Zerknirschungsgerede oder lauter Humanitätsgerede in der Defensive der Anpassung und der bloßen Verteidigung des Alten; Ihr betet nicht mehr, sondern erwartet alles von Satzungen, Ausschüssen, Kommissionen, Organisationen und Aktivismus." Kardinal Suenens wies auf die „Karfreitage" in der Geschichte der Kirche hin, zu denen er unter anderem die Katakomben, den Ansturm der Barbaren, die Abtrennung der östlichen Kirche von Rom, die Religionskriege, die Reformation, die religionsfeindlichen Strömungen im 19. Jahrhundert und den „heutigen Atheismus" zählte. Der „gegenwärtige Karfreitag" der Kirche, meinte Suenens, sei gekennzeichnet durch die Schwierigkeiten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, durch das „radikale Infragestellen aller überlieferten Wahrheiten". Andererseits wachse jedoch eine „wunderbare geistliche Erneuerung" heran, und zwar dort, wo „das wahre Gesicht der frühen Kirche" wiederentdeckt werde. Die Augsburger Kirchenzeitung sprach in einer Würdigung des Gottesdienstes von einer „ganz neuen meditativen Form" und lobte den Mut der liturgischen Vorbereitungskommission, um dann allerdings zu bemerken, es sei wie eine „Auflösung verworrener Schnüre" gewesen, als am Ende der Eucharistiefeier der Lobgesang „Großer Gott, wir loben Dich" angestimmt worden sei.

Benellis Zweistundenreferat

Klar und ausgewogen waren die *Ausführungen von Erzbischof Benelli* vor dem europäischen Bischofssymposion, das als reines Gelegenheitstreffen ohne amtlichen Charakter zu verstehen war und das nach den Worten des Augsburger Bischofs *Josef Stimpfle* der Einheit, Gemeinschaft, Kollegialität und Zusammenarbeit dienen sollte. Benelli kündigte eine weitere Stärkung der Stellung der nationalen Bischofskonferenzen und Teilkirchen an. „Von römischer Seite", so sagte er, bestehe die Tendenz, nicht mehr bis ins einzelne ausgeführte Gesetze zu erlassen, sondern sich darauf zu beschränken, den Bischofskonferenzen *Rahmengesetze* zu liefern und ihnen „die Sorge um die entsprechende Präzisierung" zu überlassen. Dabei werde man den Erfordernissen der jeweiligen örtlichen Situationen Rechnung tragen müssen. Benelli bezeichnete den Papst als „obersten Hüter der ursprünglichen Überlieferung" und als „authentischen Interpreten des Glaubens der Kirche". Die „Sorge für alle Kirchen", wie sie der Nachfolger des Petrus ausübe, habe jedoch nicht zum Ziel, die bischöfliche Vollmacht zu vermindern oder einzuschränken, sondern sie zu schützen, zu stärken und zu erhöhen. Während die „reale, wirksame Jurisdiktionsgewalt des Papstes über die gesamte Kirche" göttlichen Rechtes sei, sei die Zentrierung der Macht in Rom ein „Ergebnis menschlicher Umstände" und „objektiv eine Anormalität".

Zu dem, wie Benelli sagte, aktuellen und heiklen Thema des *Verhältnisses der Teilkirchen zu Rom* erklärte der Erzbischof, „auf höchster Ebene" werde es um eine Form gehen, „die deutlicher kollegial ist". Der Primat des Petrus werde nicht ausgeübt „in einsamer absoluter monarchischer Machtvollkommenheit", sondern im „Reichtum der hierarchischen Gemeinschaft". Von der Kollegialität könne keine Gefahr des Zerbrechens der

Einheit kommen, wohl aber vom Aufgeben eines wahrhaft kollegialen Geistes „zugunsten von Teilansichten und Teilinteressen". Die kuriale Zentralregierung unter Paul VI. wünsche die „communio" mit allen Bischöfen und die Zusammenarbeit mit den Teilkirchen. Zwar erschwerten Konsultationen die Arbeit, doch seien sie von allergrößtem Nutzen, auch psychologisch gesehen. Wörtlich sagte Benelli: „Die Erarbeitung eines Dokumentes ist die geradezu typische Gelegenheit, um den vom Papst so sehr gewünschten Dialog mit der Gesamtkirche, mit den Bischöfen und damit die Kollegialität Wirklichkeit werden zu lassen."

Ausdrücklich anerkannte der Substitut im Vatikanischen Staatssekretariat, daß die Teilkirchen ihre *Eigenprägung* haben müßten, die von Rom „respektiert" werde. Wenn allerdings die örtlichen Strukturen den Belastungen nicht standhielten, sei es Aufgabe des Heiligen Stuhles, einzugreifen und „mit geeigneten Mitteln den Bedürfnissen entgegenzukommen und die Lücken zu füllen". Niemals könne es zwischen den Gliedern eines Leibes wirkliche Gegnerschaft oder Rivalität geben. Es bestehe vielmehr eine „gegenseitige Dienstleistung". So habe der Papst seine höchste Gewalt nicht zur Verherrlichung seiner eigenen Person oder zur Herrschaft über die Kirche empfangen, sondern zum Dienst an der Kirche. Daher könne man auch nicht von einer „bevormundenden Herrschaft Roms über die ganze Kirche" sprechen. „Die Teilkirchen", sagte Benelli am Schluß seiner Rede, „müssen die Gewißheit haben, in Rom, in der Person des Papstes, nicht den vom Buchstaben her urteilenden Richter, sondern den älteren Bruder zu haben. Ja noch mehr: im Papst finden sie die sicherste Stütze für ihre eigene Funktion. Indem sie die Autorität des Papstes stützen, stützen sie ihre eigene Autorität."

Daß dem Papst aber weiterhin als dem Fundament und dem Garanten der Einheit die entscheidende Stellung zukommt, verschwieg Benelli keineswegs. Wie der Papst gelegentlich selbst, so machte auch er geltend, daß der Ruf nach einem „Faktor der Einheit" selbst „bei den getrennten Brüdern" lauter werde. Er zitierte *Roger Schutz:* „Wenn jede Ortsgemeinde einen Pfarrer braucht, der jene, die in Gefahr sind, sich zu zerstreuen, zur Einheit anhält, wenn jede Ortskirche in gleicher Weise einen Bischof, einen Vorsitzenden braucht, wie kann man dann hoffen, die Einheit der Kirche ohne einen universalen Hirten wiedererstehen zu sehen?"

In der anschließenden Diskussion verwiesen mehrere Bischöfe, vor allem Kardinal Suenens, auf die *praktischen Schwierigkeiten der Verwirklichung der Kollegialität* und auf den Unterschied zwischen Theorie und Praxis. Sie seien überlastet mit Aufgaben in der eigenen Diözese und im eigenen Land. Ferner sei es für die Bischöfe nicht ganz einfach, sich in der Situation der Kurie zurechtzufinden. Bischof Stimpfle stellte in einem Resümee fest, man müsse zunächst sehen, daß die Verwirklichung der Kollegialität unter Mitverantwortung jedes einzelnen Bischofs und jeder Ortskirche von Papst und Kurie unterstützt und ernstgenommen werde. Das Angebot sei da. Es gebe Schwierigkeiten, dieses Angebot anzunehmen, es gebe aber auch Möglichkeiten, im gemeinsamen Gespräch und im Vertrauen zueinander die geschaffenen Strukturen der Kollegialität mit Leben zu erfüllen.

Kirchliche Zusammenarbeit in Europa

Die in Augsburg versammelten europäischen Bischöfe machten sich auch Gedanken über Europa. Der Erzbischof von Marseille, *Roger Etchegaray,* betonte die Notwendigkeit der *Zusammenarbeit der europäischen Bischöfe,* und zwar vom „Atlantik bis zum Ural". Das Ziel sei die „Einheit in der Vielfalt aller". Etchegaray begründete diese Zusammenarbeit aus den Wanderungsbewegungen in Europa, aus der Mobilität der Informationen und kulturellen Entwicklungen, aus dem wachsenden politischen Bewußtsein für die Einheit Europas und aus der Tatsache, daß in allen theologischen und pastoralen Fragen zunehmend der Versuch gemacht werde, sie durch Konferenzen auf europäischer Ebene zu lösen. Institutionelle Ansätze für eine solche Zusammenarbeit sind bekanntlich bereits vorhanden. So besteht seit 1972 die „Kommission der europäischen Bischofskonferenzen" (CCEE), deren Vorsitzender Etchegaray ist, in welcher auch deren Sekretäre kooperieren.

Dem Symposion lag als Beratungsunterlage ein Dokument vor, aus dem hervorgeht, welche Sorgen die europäischen Bischöfe am meisten bewegt. Es ist die Sorge um die *Position der Kirche in einem vereinten Europa,* die Sorge um dessen gemeinsames christliches Erbe. Einige Fragen aus dem Dokument verdeutlichen, worum es geht:

— Wie kann die Kirche das einende Band des Glaubens über Grenzen hinweg im Bewußtsein ihrer Glieder wirksam machen? Was kann sie tun, um Vorurteile und Vorbehalte abzubauen und den Willen zur Versöhnung und zur Einheit zu fördern?
— Wie kann die Kirche nicht nur im Bewußtsein der Menschen, sondern auch bei den europäischen Institutionen das christliche Anliegen der Bruderliebe und der sozialen Gerechtigkeit wirksam vertreten? (Die Präsenz der Kirche bei der EG-Kommission in Brüssel gilt als unterentwickelt und zudem von nationalen Gesichtspunkten bestimmt.)
— Was kann die Kirche tun, um dem in den Wohlstandsgesellschaften zu beobachtenden Erosionsprozeß des Glaubens und dem allgemeinen Säkularismus, die auch die Einigung Europas erschweren, entgegenzuwirken?
— Wie kann die Kirche gegenüber dem wachsenden Einfluß von unchristlichen Ideologien und inner-

weltlichen Heilslehren ideologiekritisch wirksam werden?

Es ging den in Augsburg versammelten Bischöfen um ein freies, geeintes, von den Christen mitgeprägtes Europa. Dazu sagte Kardinal Suenens, Europa müsse nicht nur wirtschaftlich und politisch geeint werden, sondern nach allgemein menschlichen Faktoren, die durch christliche Grundsätze mit neuem Inhalt erfüllt werden sollten. In diesem Sinne äußerte sich auch Bischof Stimpfle, der das „ökumenische Symposion" zum Anlaß nahm, zur „gemeinsamen Verteidigung des christlichen Glaubens" aufzurufen.

Ökumenische Sackgassen?

Bei dem *ökumenischen Gespräch*, das dem Symposion der Bischöfe zwischengeschaltet und bei dem die deutsche katholische Theologie fast ausschließlich vom Adam-Möhler-Institut und die evangelische Theologie noch schmaler repräsentiert war, wurde bei aller Verschiedenheit in den einzelnen Ländern eine weitgehende Gemeinsamkeit der Probleme deutlich. Übereinstimmend berichteten die Kardinäle *Suenens* (Belgien), *Alfrink* (Holland), *Gray* (Schottland) und *Conway* (Irland) von zahlreichen Bemühungen zum gemeinsamen Gespräch und zur Zusammenarbeit in praktischen Fragen. Überall gebe es Plattformen für den ökumenischen Dialog, insbesondere zur Klärung theologischer Probleme. Der Vertreter des anglikanischen Primas Ramsey, Prof. *Adkinson*, stellte fest, auf der Ebene des theologischen Gesprächs zeichne sich so etwas wie eine „Einheit unter den Gelehrten" ab. Andererseits verhehlte kaum einer der Teilnehmer, daß sich im Kirchenvolk, unter engagierten Christen auch Enttäuschung darüber breit mache, daß es „scheinbar nicht weitergeht" (Kardinal Alfrink). Der Trierer Bischof *Bernhard Stein* meinte, es sei mitunter erschütternd, welch geringe Rolle gerade in der jungen Generation die *Einheit der Lehre* gegenüber dem praktischen ökumenischen Engagement spiele. Es sei daher wichtig zu fragen, wie man die Kluft zwischen der Verschiedenheit der Lehre und dem vorauseilenden Ökumenismus an der Basis schließen könne.

In dem Versuch, einleitend eine ökumenische Zwischenbilanz zu geben, hatte der evangelische Theologe Professor *Peter Meinhold* (Kiel) ebenfalls auf diese Erfahrung hingewiesen. Er sagte jedoch, daß man trotz der Unzufriedenheit in manchen Kreisen nicht von einer Sackgasse sprechen könne, in der sich der Ökumenismus befinde, da dieser ein „sich ständig realisierender Prozeß" sei. Entscheidend für die ökumenische Bewegung sei die Frage nach dem kirchlichen Amt, seiner biblischen Begründung und geschichtlichen Entwicklung. „Könnte man sich hinsichtlich der Auffassung des kirchlichen Amtes einigen", so Meinhold, „wäre die gegenseitige Anerkennung der verschiedenen kirchlichen Handlungen, vor allem auch die gegenseitige Teilnahme an den Feiern der Eucharistie, nur noch ein Problem zweiter Ordnung. Freilich konnte sich Meinhold nicht dazu äußern, wie denn die gegenwärtig heftig diskutierte Frage nach dem *Amt* zu lösen sei. Professor *Peter Bläser* vom Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn erkärte dazu auf einer Pressekonferenz nur, das sei ein „weites Feld", Patentlösungen könne man nicht anbieten, aber es gebe bereits Ansätze zur Lösung, die diskutiert würden.

Professor *Albert Brandenburg* (Paderborn) wies auf *die Bedeutung des Evangeliums als der Grundlage der Gemeinsamkeit* hin. Dabei müsse von katholischer Sicht aus betont werden, daß das Evangelium „unserer Verfügung" entzogen sei. Es könne nicht menschlicher Interpretationswillkür ausgesetzt werden. „Wie das Evangelium als Botschaft an die Welt in dieser Kirche auf dem Wege zu ihrer Katholizität lebendig wird, unterliegt gegenwärtig und in naher Zukunft einer lebhaften Diskussion." Das Wort von einer „ökumenischen Pause" wollte Brandenburg nicht gelten lassen. Es gebe kein Halt und kein Zurück mehr. Die Christen empfänden nach wie vor die Enge, die aus der Spaltung und Absonderung komme. Während man sich zur Zeit Luthers unter dem Evangelium getrennt habe, werde heute unter dem Evangelium die neue Einheit angestrebt. Dies war alles wahr, aber sicher nicht so neu und auch nicht so mutig, wie es gelegentlich den Anschein hatte. Dazu hat man die wirklich harten theologischen (Ämter, Eucharistie etc.) und institutionellen Fragen (Spontanökumene) zu sehr umgangen. Waren kräftigere Akzente womöglich mangels innerkatholischen Dialogs in der Bundesrepublik ausgeblieben?

Englische Vorschau auf das Jahr 2000

Als unser Bericht über den englischen Katholizismus (HK, Juni 1973, S. 356 bis 362) bereits in Druck war, erschien in London eine Art Prospektivstudie für die katholische Kirche in England. Der sensationelle Titel der Studie, ein Zwischenbericht der britischen „Gemeinschaftsgruppe für Pastoralstrategie" („The Church 2000 — interim report of the joint working party set up to discuss the preparation of national pastoral strategy for England and Wales"), verspricht mehr, als der Inhalt zu halten vermag. Es handelt sich nicht um einen ausgearbeiteten Plan, sondern um eine tastende Vorausschau, die die Meilensteine und Ziele einer pastoralen Strategie des britischen Katholizismus zu umreißen und sich den daraus ergebenden Konsequenzen zu stellen versucht. Der 40 Seiten umfassende Bericht fragt, was in der Kir-

che vorgegangen ist, ob und wie sich ihre Rolle verändern könnte, ob die Aufgabe der Kirche im letzten Viertel des Jahrhunderts vorauszuplanen sei — durch bestimmte Veränderungen oder erzwungene Improvisierung oder auf einem dritten Weg. Die sich aus solchen Fragen und vereinzelten Empfehlungen ergebende, meinungsbildende Diskussion würde, so hoffen die Autoren, zu einem weiteren endgültigen Bericht führen können.

Der von der Bischofskonferenz und der National Conference of Priests (NCP) vor einem Jahr eingesetzten Arbeitsgruppe gehören zwei Bischöfe an, *Victor Guazelli* und *Hugh Lindsay*, drei Vertreter der NCP, je zwei Repräsentanten der größeren religiösen Orden sowie der Laienkommission und in kooptierter Eigenschaft drei bekannte Pfarrer, der frühere katholische Universitätsgeistliche in Oxford *Michael Hollings*, der in Sozialfragen bekannte *John Fitzsimons* und Msgr. *Joseph Buckley*.

Die Aufgaben der Kirche heute

Die Kirche in feindlicher Umwelt zu schützen, Schulen zu bauen, den Glauben irischer Einwanderer zu bewahren, Pfarreien, die wie Bastionen der Treue, der einfachsten Frömmigkeit, der Autorität und des absoluten Gehorsams verteidigt wurden — das war die englische katholische Vergangenheit. Der Intellekt wurde der Polemik und den Devotionen geopfert, dem Korps- und Märtyrergeist. Ganz anders die heutige Situation, in der die Kirche sich nicht mehr in einer ihr feindlichen, aber indifferenten Welt befindet, die christliche Werte nicht mehr anerkennt, oder wenn, dann nur als ‚humane' Werte. Diese Situation, der des zerfallenden Römischen Reiches vergleichbar, erfordert eine ganz andere Einstellung als die des früheren „Belagerungszustandes" — „geistiges Vordringen, persönliche Initiativen, die Fähigkeit zur schnellen Anpassung an sich ständig ändernde Umstände, Mut das Gute zu erkennen und zu erfassen, wo immer es gefunden wird." — „Die Kirche muß daher in der Welt stehen und mit der Welt arbeiten, um an dem Erstehen einer neuen und besseren Gesellschaft mitzuhelfen. Nur auf diese Weise kann die Kirche Christus in der Welt wahrhaft gegenwärtig machen ... Die Kirche existiert nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Welt und in der Welt. Sie ist gegenwärtig in der Welt, um sie zu ändern."

Die große Gefahr, der sich die Verfasser bewußt zeigen, ist, daß, wie sie selbst die Produkte ihrer Vergangenheit sind, auch die Kirche, von Jahrhunderten des Belagerungszustandes bedingt, in die Isolation geraten und unfähig geworden ist, ihr Werk unter den Menschen fortzusetzen. Eine neue Pastoralstrategie setzt daher vor allem einen Missionsgeist voraus, ohne den auch die beste Organisation leblos bleibt. Dieser Missionsgeist darf selbstverständlich nicht nur römische Katholiken umschließen, sondern muß ökumenisch sein, aber nicht im Sinne „kirchlicher Tischlerei". „Ökumene ist ein Werk der Liebe, und Liebe besteht nicht einfach darin, einander anzuschauen, sondern auch gemeinsam in die gleiche Richtung zu blicken."

Was die unmittelbaren Veränderungen anbelangt, die einer Missionserneuerung zugrunde liegen müssen, wird in dem Bericht auf die in Großbritannien rückständigen Formen einer genauen „Erfassung" des kirchlichen Körpers verwiesen, so schwierig dies mit den weltlichen Mitteln der Statistik auch sein mag. Einige Fakten lassen das besondere britische Problem erkennen: die unerläßliche offizielle Kirchenstatistik rechnet mit einer Gesamtzahl von 4 175 000 Katholiken, eine Meinungsforschung mit 6 Millionen, aber am ersten Maisonntag 1971 wurden nur 1 899 803 Messeteilnehmer gezählt. 1964 wurden 173 673 Kinder katholisch getauft, sieben Jahre später sind aber nur 79 683 in den katholischen Schulen. Von den 1970 kirchlich geschlossenen 46 105 Ehen waren in 17 251 Fällen beide Partner, in 28 864 ein Partner katholisch.

Das Amt des Bischofs

Die Kapitel über die Pfarreiorganisation, das Priestertum, das ganze Problem der katholischen Schulerziehung, das Kommunikationswesen bedürfen noch, wie die Verfasser selbst zugeben, substanzieller Ergänzung. Gar nicht berührt werden die Rolle der Frau in der Kirche, die Mission der universalen Kirche, Spiritualität, soziale und Finanzfragen. Was die kirchliche Organisation der Zukunft anbelangt, wird die Wahl als zwischen einem System großer Diözesen, aber in kleineren, Weihbischöfen unterstellten Einheiten, und vielen kleinen Diözesen dargestellt. Entscheidend müsse sein, daß der Bischof wenigstens alle zwei Jahre in jeder Gemeinde seiner Diözese „gesehen und gehört werden müsse". Erfahrungsgemäß lassen sich in dieser Weise jährlich nicht mehr als 30—35 Gemeinden betreuen. Die Diözese dürfe daher nicht mehr als 60—70 Pfarrgemeinden umfassen. Jeder Sprengel soll seinen eigenen Bischof haben, nicht einen als Delegierten oder Weihbischof fungierenden Bischof wie im jetzigen britischen System.

Ausführlicher, und zweifellos aus der britischen Situation bedingt, wird in dem Bericht das Bischofsamt selbst sowie das Auswahl- und Ernennungsverfahren von Bischöfen behandelt. Zwei Aspekte werden als grundlegend für den Erfolg der angestrebten Pastoralstrategie betont: 1. Freiheit von Furcht, die in der Kirche noch weitverbreitet sei. „Furcht vor Risiken, Furcht vor der Zukunft, Furcht davor, was andere, zumal die Mächtigen in Kirche und Land, sagen könnten." 2. Vertrauen in alle Mitglieder der Kirche und ihre Arbeit zur Verbreitung des Gottesreiches. „Menschen brauchen das Vertrauen ihrer Führer, gerade wenn sie Fehler machen." Nach

einer Beschreibung der pastoralen, spirituellen, moralisch-geistigen und physischen Eigenschaften, die für das Bischofsamt als erforderlich angesehen werden, werden zur Bischofsauswahl folgende Empfehlungen gemacht: 1. die vorhergehenden Konsultationen und ihre Verfahrensweise sollen öffentlich stattfinden. 2. Klerus und Laien jeder Diözese sollen jährlich konsultiert werden, noch bevor die jährlichen Namenslisten für Bischofskandidaten aufgestellt werden. 3. Ein Bericht über „Erfordernisse und Zustände in der Diözese" soll alle zwei Jahre nach Konsultation des Priester- und Pastoralrates verfaßt werden, um dann bei der Bischofsernennung berücksichtigt zu werden. 4. Vor der Ernennung eines Bischofs solle jedem Priester und jedem Mitglied des diözesanen Pastoralrates die Gelegenheit geboten werden, Kandidaten vorzuschlagen. 5. Wenn es mehrere starke Kandidaten gebe, seien besondere Konsultationen hinsichtlich der erforderlichen Eigenschaften in den Priester- und Pastoralräten erforderlich. Die Notwendigkeit echter Konsultationen wird betont. „Es genügt nicht, jemand um seine Meinung zu fragen. Das ist möglich, ohne daß man die geringste Absicht zu haben braucht, diese Meinung zu berücksichtigen, wenn die Entscheidung getroffen wird. Viele Priester und Laien fühlen, daß ihre Ansichten von den Amtspersonen in der Kirche nicht berücksichtigt werden. Echte Konsultationen wirken vertrauensstärkend."

Zur Rolle der Laien und der Ordensleute

Bei der Kennzeichnung der Rolle der Laien geht der Bericht von der Tatsache aus, daß von etwa zwei Millionen Gottesdienstbesuchern nur ungefähr 10 % als aktiv gelten können, als Ministranten, Chorsänger, Lektoren, Mitglieder von Laienverbänden, und nur 2—3 % als wirkliche Laienapostel. „Die Amtsträger sehen noch immer nicht ein, daß es ihre Hauptaufgabe ist, die Laien zu inspirieren und ihnen zur Erfüllung ihrer wahren Rolle im kirchlichen Leben zu verhelfen. Einige Priester haben heute ihre Berufung so wesentlich verändert, daß sie statt ihrer traditionellen Aufgabe in der Pfarrei persönliche Sozialarbeit leisten. Wir halten das nicht für nötig. Der Priester muß sich als belebender und inspirierender Geist der christlichen Gemeinde betrachten, nicht als Ersatz dafür." Der Bericht geht auf die Gefahr der Cliquenbildung in der Pfarrei ein. Verbände bestimmter Berufe und Interessen sollten als ihre Aufgabe mehr denn je die Bewahrung des Glaubens ihrer Anhänger ansehen und als mehr denn je auch die Beratung der Amtskirche darüber, wie der Bedrohung der christlichen Moral begegnet werden könne. „Andererseits dürfe die Laientätigkeit nicht das Familienleben gefährden. Nur zu leicht werden großherzige Männer und Frauen von den Priestern mit Pastoralarbeit überlastet und ihren Familien entfremdet. Zu leicht wird vergessen, daß die erste Verantwortung der Laien ihren Familien gilt." Der Bericht betont die wachsende Bedeutung des ständigen (verheirateten) Diakons. In Großbritannien war der erste Diakon erst 1968 geweiht, Ende 1972 waren bereits über 650 Diakone aktiv. „Risiken einzugehen", lautet die Ermahnung an die Amtsträger, „gehört zur apostolischen Aufgabe und ist im Interesse des Fortschritts unvermeidlich."

Die Aufgabe der Ordenspriester wird als „Zeugnis der Absolutheit Gottes" definiert. Ihre Integration, ohne Verlust ihrer Eigenständigkeit oder ihres eigenen Zeugnisses, in die Strategie der Kirche wird empfohlen. „Gemeinden und Dekanate sollten sich bewußt sein, daß die Ordensgemeinschaften in ihrer Nachbarschaft nicht als Bürohilfskräfte, Sonntagsmesseleser und Prediger anzusehen sind, sondern als apostolische Kräfte besonderer Art, die den örtlichen Erfordernissen zugeleitet werden müssen." Die Ordensleute ihrerseits hätten die Aufgabe einer Elite. „Sie müssen die ersten sein, die über die Pastoralaufgaben hinaus neue Formen des Dienstes der Menschen in der Welt ausprobieren. Sie dürfen sich nicht fürchten, in unerforschte Regionen des weltlichen Fortschritts vorzustoßen." Die Gefahr sei jedoch, daß sie dabei den Kontakt mit den wirklichen Lebensströmen in der Kirche verlieren könnten, „die Gefahr des Experiments um des Experiments willen und des Avantgardismus nur, um andere zu schockieren".

Die katholische Pfingstbewegung in den USA

Rund 23 000 Anhänger der seit 1966 bestehenden katholischen Pfingstbewegung der USA trafen sich vom 1. bis 3. Juni in Notre Dame im amerikanischen Bundesstaat Indiana zur „7. Katholischen Charismatischen Erneuerungs-Konferenz". Sie repräsentierten die ca. 125 000 Mitglieder von rund 1200 Gebetsgruppen in den USA und weitere ungefähr 80 000 Personen, die mittlerweile in mehr als 20 Ländern entsprechend dem amerikanischen Vorbild zu einer katholischen Pfingstbewegung zusammengeschlossen sind. Anders als ihre geistigen Vorfahren, die von der methodistischen Kirche, Ende des 19. Jahrhunderts, abgespaltene Erneuerungsbewegung der Pfingstler, bleiben die Anhänger der seit etwa 15 Jahren sich verbreitenden „neopentekostalistischen" Bewegung in ihrer Kirche, ja versuchen ihr Engagement in den Gemeinden eher zu verstärken. Ihre Mitglieder, die sich selbst lieber als charismatische Erneuerungsbewegung bezeichnen, schließen sich aber

zugleich in Gebetsgruppen mit eigenen „charismatischen" Gottesdiensten mit Gesängen, Bibellesen und Glossolalie zusammen. Konstitutiv ist für diese Gruppe die Geisterfahrung als ein Vorgang innerer Bekehrung (Geisttaufe).

Das unerwartet große publizistische Interesse gerade auch seitens der nichtkirchlichen Presse an diesem Treffen beruhte sicherlich nicht nur auf der großen Teilnehmerzahl, sondern auch auf den thematischen Schwerpunkten: Standortbestimmung innerhalb der katholischen Kirche und Probleme und Chancen einer weltweiten Ausdehnung. Diese „am stärksten wachsende Kraft innerhalb der Kirche" — wie ‚Time' (18. 6. 73) schrieb — sollte nach eigener Darstellung auf dem Kongreß deutlich machen, daß „die USA [den Menschen] etwas anderes als den materialistischen ‚way of life' anbieten". So zumindest faßte *George Kosicki* aus Detroit, ein Mitglied des nationalen Lenkungsausschusses, seine Eindrücke nach einer dreimonatigen Besuchsreise bei ausländischen Gruppen zusammen (NC News Service, 6. 6. 73).

Immer wieder tauchte während der Konferenz der Verweis auf den sich von Jahr zu Jahr verstärkenden Trend hin zur Pfingstbewegung auf. Die beinahe enthusiastische Freude über diesen als Bestätigung des richtigen Weges angesehenen Zulauf durchzog fast alle Diskussionen und Reden. Man war stolz auf die Entwicklung, die sich u. a. an der Teilnahme an den jährlichen Charismatischen Erneuerungs-Konferenzen ablesen läßt. Erschienen zur ersten Tagung 1967 nur 90 Teilnehmer, so waren es 1971 bereits 4500, im vorigen Jahr 11 800 und nun schließlich 23 000. Ursprung für diese neue Pfingstbewegung waren kleine Gebetsgruppen an den Universitäten Duquesne in Pittsburgh (vgl. *K. u. D. Ranaghan,* Le retour de l'Esprit. Le mouvement pentecôtiste catholique, Cerf, Paris 1972) und Notre Dame (vgl. *Edward D. O'Connor,* The Pentecostal Movement in the Catholic Church, Ave Maria Press, Notre Dame 1971). Von hier aus breitete sich die Bewegung sehr schnell aus. Mittlerweile ist eine eigenständige Organisation zur Zusammenfassung aller Initiativen und Aktivitäten sowie für die Öffentlichkeitsarbeit entstanden. Es gibt auch bereits einen beauftragten bischöflichen Kontaktmann sowie eine zurückhaltend-positive Erklärung der US-Bischofskonferenz zu diesem Phänomen.

Kein „charismatisches Rodeo".

Um den Ernst des Anliegens zu unterstreichen und nicht durch spektakuläre Auftritte eine einseitige Berichterstattung zu fördern, hatte der Koordinator des Treffens, *James E. Byrne,* gleich zu Beginn erklärt, zwar hätte man ohne weiteres ein „charismatisches Rodeo" oder eine Art Happening abhalten können, doch sei es der Sache sicherlich dienlicher, wenn alles in einem ruhigen, sachlichen, friedlichen Ton verliefe. Er fügte hinzu: „Wir glauben, der Herr wünscht mehr als oberflächlichen Enthusiasmus." Entsprechend dieser Weisung fehlte es weitgehend an aufsehenerregenden Szenen.

Das *Verhältnis zur offiziellen Kirche* wurde auf der Konferenz ziemlich eindeutig festgelegt. In einem geradezu bedrängenden Appell wurden die Bischöfe um Verständnis und Hilfe gebeten. Stellvertretend für alle Anwesenden erhob der Jesuit *Harold Cohen* aus New Orleans im Stadion die „liebende Klage eines loyalen Sohnes". Er glaube, daß viele Bischöfe noch abseits stehen und die Entwicklung beobachten, während die Anhänger der charismatischen Bewegung nach Unterstützung und Führung rufen. Cohen wörtlich: „Wir wollen Ihre Führung, wir brauchen Ihre Urteilskraft, wir geloben Ihnen unseren Gehorsam." Schon jetzt müsse man die Frage stellen, wer schuldig sei, wenn die Gruppen der Pfingstbewegung in die Irre gehen sollten, nur weil kein Hirte da war, der sie leite. Inwieweit diese Aussage jedoch repräsentativ für die Anschauung der Bewegung ist, läßt sich nicht sagen. Pater O'Connor bemühte sich in einem Gespräch mit dem NC News Service (5. 6. 73) um eine Klarstellung bzw. Einordnung dieses Aufrufes. Er nannte die Worte des Jesuiten Cohen die „Erklärung eines einzelnen Mannes, der jedoch zuvor andere konsultierte". Er habe die Zustimmung der Führung. Und aus der Antwort der Menschen auf dem Platz sei eindeutig ersichtlich, „daß er die Meinung der Konferenzteilnehmer wiedergab".

Weihbischof *Joseph McKinney* von Grand Rapids, Mich., der bischöfliche Berater des „Catholic Charismatic Renewal Service Committee", der den katholischen Pfingstlern seit drei Jahren nahesteht, sagte, er wisse von mindestens zehn Bischöfen, daß sie in Gebetsgruppen mitarbeiten. Er selbst habe anfangs geglaubt, sein Engagement in dieser Bewegung werde ihm Nachteile und Verdächtigungen einbringen. Doch stattdessen habe er Einladungen aus allen Teilen der Welt erhalten mit der Bitte, über die katholische Pfingstbewegung zu sprechen. Unter den Einladenden seien auch interessierte Bischöfe gewesen. Allerdings müsse jeder Ortsbischof auch abwägen, inwieweit er Uneinigkeit und Abkehr bei denen fördere, die die neue Bewegung nicht verstehen, wenn er die Gruppen innerhalb der Kirche ansiedele. So ging denn der Wunsch um verstärkte Kontakte auch in erster Linie in Richtung auf Kommunikation zwischen Bischof und Gruppe sowie auf Ermunterung der Priester, in den Gruppen mitzuwirken und die Eucharistie mit ihnen zu feiern.

Die Teilnahme von 600 Priestern und 8 Bischöfen, unter ihnen Kardinal *Leo Joseph Suenens,* zeugt von dem *Durchbruch,* den die Bewegung inzwischen verzeichnen konnte. Dieser ist ihr u. a. wohl nur deshalb gelungen, weil sie im Gegensatz zu vielen Gruppierungen der sog. Jesus-Bewegung (vgl. HK, November 1971, 523 ff.) auf jeden Fall eine Bewegung inner-

halb der Kirche sein möchte. Sie will nicht die Lehre verändern, sondern auf alte Praktiken zurückgreifen und wieder stärker als Ergänzung zum Rationalen das Emotionale herausstellen. Auch unter *ökumenischen Gesichtspunkten* war der Kongreß nicht uninteressant. Verschiedene Mitglieder der traditionellen protestantischen Pfingstler waren im Programm offiziell vertreten. Außerdem nahmen zwischen 500 und 1500 nicht-katholische Neo-Pentekostalisten teil. Die Interkommunion jedoch wurde bewußt ausgeklammert. Es gab einen eigenen Abendmahlsgottesdienst für die protestantischen Teilnehmer. In der offiziellen Verlautbarung der Konferenzleitung zu dieser Maßnahme hieß es „bis zu dem Tage, an dem sich alle Christen in voller Gemeinschaft befinden . . ., wollen wir dem Vater das Brot der Trennung darbieten, auf daß er den Tag herbeiführe, an dem es nur eine Herde und einen Hirten gibt".

Kardinal Suenens nannte die charismatische Erneuerung eine „Realität". Er glaube an die Überraschungen des Heiligen Geistes — und dies sei eine Überraschung, meinte er in einer Homilie. Er sei von der Nützlichkeit dieser Gruppen überzeugt und bringe ihnen deshalb große Hochachtung entgegen, weil sie in einer ganz besonderen Weise „das Volk Gottes, ja das Volk des Lobes Gottes", darstellten. Er sei vom weiteren Anwachsen der Erneuerungsbewegung überzeugt. Schon längst handele es sich nicht mehr allein um ein amerikanisches Phänomen, selbst wenn viele europäische Bischöfe nichts über Verbreitung und Anliegen der Bewegung wüßten.

Mahnung zur Besonnenheit

Die Ausdehnung bringt aber nicht nur Vorteile mit sich. Differenzen über den richtigen Weg waren auch in Notre Dame nicht zu überhören. Der „National Catholic Reporter" (22. 6. 73) sammelte dazu eine Fülle von Stimmen. Demnach wurde u. a. davor gewarnt, durch die ständige Betonung des „Vom-Geist-Erfüllt-Seins" bei den nicht zur Bewegung gehörenden Gruppen den Verdacht aufkommen zu lassen, der Geist sei nur bei den Charismatikern, nicht aber bei allen Getauften anzutreffen. Auch die Rede vom „Finden des Herrn" könne leicht dazu führen, daß man übersieht, wie sehr der Ruf zuerst von Gott ausgeht. Auffallend war auch die ständige Wiederholung des Wortes „wirklich". Plötzlich glaubt man „wirklich", liebt man „wirklich" und ist überzeugt, daß Gott „wirklich" zu einem spricht. Diese Betonung macht zwar den großen Wandel deutlich, den der Einzelne vollzogen zu haben scheint, doch besteht die Gefahr, daß sich solche Aussagen schnell abgreifen.

Kritik wurde auch an der Praxis des Zungenredens laut, die mehr als Lobgebet denn als Methode der Kommunikation anzusehen sei. Durch besonderes Herausstellen der Glossolalie werde z. B. in Gruppen in South Bend, Ind., und Ann Arbor, Mich., trotz gegenteiliger Behauptung geradezu ein psychologischer Druck auf alle Neuen ausgeübt, sich diesem Brauch anzuschließen. O'Connor dagegen hält diese nur für ein Mittel unter vielen und meint, so etwas könne und dürfe man nicht erzwingen.

Auch die Problematik einer Abgrenzung zwischen „gesundem" Enthusiasmus und Fanatismus kam eingehend zur Sprache. Uneinigkeit zeigte sich in der Beantwortung der Frage, wie ein Christ in der säkularen Welt leben und sich behaupten könne. Von South Bend und Ann Arbor gehen starke Impulse aus, die als einzige Antwort ein Gemeinschaftsleben für die Mitglieder der Gruppe gelten lassen („Ein Christ kann nicht wirklich als Christ in einer säkularen Umgebung leben"). Die Gegner dieses Konzepts meinten: es fördere die Exklusivität, die Gettomentalität und berge die Gefahr einer Kirche innerhalb der Kirche in sich. Auch die religiösen Orden der USA haben sich bereits mit dieser Frage beschäftigt, da manche Ordensleute eine Art Konkurrenz in solchen Gemeinschaften sehen. Ihnen wurde nachgewiesen, daß bisher die Bewegung den Drang in die Klöster verstärkt habe, da das Kommuneleben nur eine Randerscheinung sei. Schließlich nahmen einige Teilnehmer Anstoß an der zu wenig von der Basis getragenen Konferenzleitung.

Kardinal Suenens faßte die Probleme und Möglichkeiten der Pfingstbewegung in verschiedenen Beiträgen zusammen. So wünschte er der Bewegung „Glauben und Sinn für Humor". Für letzteres gab er gleich selbst ein Beispiel: „Wenn Sie lediglich pneumatologisch mit dem Geist befaßt sind, riskieren Sie, in der Luft zu hängen." Und damit gab er sowohl denen, die unkritisch „Unterwerfung unter den Heiligen Geist" fordern, und denen, die die „Taufe des Geistes" als Eintrittskarte in einen exklusiven Club betrachten, eine Korrekturmöglichkeit auf den Weg. Eine jüngst durchgeführte Erhebung macht im übrigen deutlich, daß innerhalb der katholischen Charismatiker-Gruppen „progressive" soziale Einstellungen anzutreffen sind, bisher jedoch wenig Engagement in der sozialen Aktion. Hier wird sich in Zukunft ein Kriterium für die Einordnung der Gruppen ergeben. Kardinal Suenens meinte: Ähnlich wie die liturgischen und biblischen Bewegungen nach Absorption der von ihnen propagierten Erneuerung in die Kirche an Bedeutung verloren hätten, bestehe die Aufgabe dieser Bewegung auch in der Zielsetzung, zur Geist-Erneuerung in der Kirche beizutragen, um sich dann aufzulösen. Wörtlich fügte er hinzu: „Die Gaben des Geistes sind vor allem zum Aufbau der christlichen Gemeinden gegeben. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mußten wir eine Reihe von Reformen in Gang setzen, und wir müssen dies auch weiterhin tun. Doch reicht es nicht aus, den Leib zu verändern. Wir müssen auch die Seele ändern, um die Kirche zu erneuern und das Antlitz der Kirche." Zwar sei bekannt, daß überall dort, wo ein Licht in der Finsternis scheint, sich auch Moskitos versammeln. Dennoch sei die Bewegung insgesamt gekennzeichnet von einer „gesunden Theologie, gesundem Menschenverstand und Weisheit".

Fragen kirchlicher Sexualethik (III)

In zwei vorangegangenen Folgen (vgl. HK, März 1973, 143—151 und Juni 1973, 286—296) haben Professor Bernhard Stoeckle (Freiburg) und der gegenwärtig von seinen Lehrverpflichtungen an der Universität Fribourg (Schweiz) beurlaubte Professor Stephan H. Pfürtner zu Grundsatzfragen kirchlicher Sexualethik Stellung genommen. In den folgenden Beiträgen, mit denen wir diese Diskussion zu einem pädagogisch wie pastoral bedeutsamen moraltheologischen Sachthema abschließen, ziehen Stoeckle und Pfürtner aus ihren Grundsatzpositionen praktische Folgerungen zu zwei immer noch stark diskutierten Teilfragen der Sexualethik, die auch der Schweizer Kontroverse um Pfürtner zugrunde lagen (vgl. HK, Januar 1973, 5—8): zur moraltheologischen Bewertung der Masturbation und zur Frage vorehelicher Geschlechtsbeziehungen. Als Fazit der Diskussion kann festgehalten werden: Hinsichtlich der personalen Eigenart und Struktur menschlicher Sexualität herrscht weitgehend Einigkeit. Gegensätze und Unterschiede bleiben bestehen sowohl in der ethischen Wertung des anthropologischen Materials wie im Verhältnis von „natürlicher" und „biblischer" Ethik.

Bernhard Stoeckle

Fällige moraltheologische Konkretionen

Im Zuge der Revision und Durchforstung, der die überkommenen Moralgebote seit geraumer Zeit schon unterzogen werden, begegnet man da und dort dem Versuch, an die Stelle von den alten, starren Verhaltensschemata neue und zugkräftige Zielvorstellungen allgemeiner Art zu setzen. Man will nicht mehr das Detail reglementieren, sondern vorwärtsgerichteten, impulsweckenden und die Freiheit des Menschen respektierenden „Orientierungsdaten" Platz verschaffen. Das erfordere, so wird gesagt, sowohl die Idee vom verbesserten und würdigeren Leben wie auch die Stufe der Mündigkeit, welche der Mensch von heute erreicht hat. An solchen Bestrebungen ist an sich gewiß nichts auszusetzen, doch sie scheinen nur dann von Wert und Vertretbarkeit, wenn sie die Bereitschaft zeigen, sich einer strengen Realitäts- und Humanitätskontrolle zu unterwerfen. Andernfalls geraten sie in die Zone „irrealer Utopien", die gleich Drogen einschläfern und notwendige Lebenshilfe verhindern. Dazu kommt, daß gerade die Menschen unserer Tage, denen es ernsthaft um die Verwirklichung des gebotenen Guten zu tun ist, klare und präzise Auskunft nicht nur über die Grundsätze, sondern auch über die Einzelfragen des Sittlichen erwarten. Von den Adressaten dieses ihres Ersuchens wünschen sie dementsprechend eindeutige Antworten. Werden ihnen solche vorenthalten, argwöhnen sie nicht zu Unrecht, daß Ethik und Moral sich scheuen, die Dinge ehrlich beim Namen zu nennen und feste Positionen zu beziehen.

In aller Schärfe wird diese Situation gerade auf dem Feld gegenwärtiger sexualethischer Diskussionen sichtbar: es ist nicht zu verkennen, daß die sog. „Fachleute" nur ungern zu Details in dezidierter Form Stellung nehmen, es lieber mit der Vergabe dehnbarer und niemanden verprellender Aussagen halten. Dem steht nicht zuletzt in der jungen Generation die Ausschau nach wohl praktikablen, aber nichtsdestoweniger doch eindeutigen Verhaltensmaßstäben für die Lösung dieser oder jener Einzelfragen entgegen. Verantwortliche Sexualethik sollte daher den Mut zu den fälligen Konkretionen aufbringen.

Wird die Masturbation verharmlost?

Mehr und mehr bricht sich unter modernen Sexualwissenschaftlern die Auffassung Bahn, daß die *Masturbation* eine durchaus *legitime Spielart menschlichen Sexualverhaltens* sei: sie verursache keine gesundheitlichen und psychisch bedeutsamen Schäden, ja sie stelle sogar für die Ausbildung der Orgasmusfähigkeit einen äußerst positiven Faktor dar. Als Etappe auf dem Weg zur Geschlechtsreife könne und dürfe sie weder ignoriert noch — wie es in der bisherigen Moralerziehung geschah — diffamiert werden. Augenscheinlich beeindruckt von diesen Bezeugungen, meint denn auch Pfürtner, daß die kirchliche Sexualethik und Pädagogik gut beraten wäre, „wenn sie der masturbatorischen Praxis nicht schlechthin gleichgültig gegenübersteht" [1], womit doch wohl indirekt der Wink oder die Einladung zu einer positiveren Würdigung dieses Phänomens gegeben wird. Ein solcher Appell wäre zu verstehen, wenn seine Voraussetzung, nämlich der günstige Bescheid von seiten der Humanwissenschaften stimmen würde. Das aber ist zu bestreiten. Sicherlich wird man zugeben, daß die Masturbation *entwicklungsgenetisch* ihre Wurzeln in einem Durchgangsstadium des jugendlichen Reifungsprozesses besitzt (dessen Intensität im

übrigen sehr entscheidend davon abhängt, ob die bisher verlaufene Sozialisation des jungen Menschen unter Schädigungen, wie etwa Liebesentzug, gelitten hat oder nicht), insofern *phänomenologisch* als ein nahezu „natürliches Datum" betrachtet werden mag. Dessenungeachtet haftet bereits dem in dieser Phase zumeist unfreiwilligen Widerfahrnis der Masturbation die Tendenz zu einem „Gefälle" an, das in Hinblick auf das Ziel integraler Reife als sittlich bedenklich registriert werden muß: nicht nur die Neigung zu einzelnen Akten neugieriger Manipulation, sondern auch der Wiederholungsimpuls. Falls eine rechtzeitige Gegensteuerung ausbleibt (sei es durch den Aufbruch der eigentlich erotischen, partnerbezogenen Antriebe oder durch sublimierende Ichsteuerung), tritt allzuleicht ein Zustand ein, der den jungen Menschen in narzißtischer Selbstbezogenheit zu fixieren droht, ihm den Anreiz abbaut „zur Sozialisierung in sublimierten Lebenserfahrungen, in Ichstärke und Selbstkontrolle" [2] und der in all dem die Retardierung der seelischen Reife beschert [3]. Eben das läßt deutlich genug hervortreten, daß die Masturbation *nicht* als gültige Form sexuellen Verhaltens gewertet werden kann.

Sie steht quer zur *bipersonalen Struktur* menschlicher Geschlechtlichkeit, und virulent bereits verweist sie auf Desintegration im Sinne von eigentlicher Ipsation. So gesehen, ist sie im Grundsätzlichen nicht in der Lage, für die psychodynamische Entwicklung von Mann und Frau einen positiv gehaltenen Beitrag zu leisten. Der Verweis auf die Einübung zur Orgasmusfähigkeit, welche die Masturbation vermitteln soll, vermag das bestimmt nicht wettzumachen. Was hilft schon die Erlernung sexueller Techniken, wenn dies mit einer Verschlechterung der seelischen Lebensqualität bezahlt werden muß!

Die Frage nach dem vorehelichen Geschlechtsverkehr

Die Beurteilung dieses „heißen Eisens" in der gegenwärtigen Moraltheologie läßt erkennen, daß man gegenüber früher um eine *sorgfältigere Differenzierung und Abwägung* bemüht ist. Das zeigt sich insbesondere an der mittlerweile doch allgemein geteilten Auffassung, daß dem vorehelichen Verkehr unter Verlobten, die zur Heirat entschlossen sind, ein anderer Stellenwert einzuräumen ist als jenen Verbindungen, denen das Element der Intention zur Ehe mit dem Partner des Umgangs fehlt [4]. Doch soll selbst für diese auf Ehe bezogene Form der Geschlechtsvereinigung „kein Freibrief ausgestellt werden" [5]. Für die weitere Abklärung des Problems sind, so meine ich, folgende Feststellungen von Wichtigkeit.

Wie das zuhandene empirisch-psychologische Erfahrungsmaterial erkennen läßt, muß zunächst im Blick auf die Gesamtlage heutigen menschlichen Daseins wie auch auf die Schwierigkeiten, denen der individuelle Reifungsprozeß gegenwärtig nun einmal ausgesetzt ist, realistisch in Betracht gezogen werden, daß der Ausübung des vorehelichen Verkehrs sehr häufig *Motive* zugrunde liegen, die unter ethischer Rücksicht als negativ, zumindest als fragwürdig zu bewerten sind: prägenitale Bedürftigkeit, infantiles Anklammerungsbedürfnis, Kompensation für vorenthaltene Liebe und Geborgenheit während der Kindheitsphase, Ersatz für die unlustbetonten Zumutungen der Arbeitswelt, Angst vor dem Abgleiten in das gesellschaftliche Abseits, Furcht vor der Schwäche, nicht alleine bestehen zu können [6].

Solche von diesen oder ähnlichen Beweggründen getragenen Geschlechtsbeziehungen liegen zweifellos nicht auf der Linie der dem Menschen aufgegebenen Selbstfindung und Ganzwerdung. Sie mit dem Wertzeichen einer legitimen Handlung versehen zu wollen wäre schlicht verantwortungslos. Erschwerend kommt hinzu, daß bei heterosexuellen Geschlechtsbegegnungen, die nicht Ausdruck gereifter Liebesfähigkeit und der Bereitschaft zu bleibender wechselseitiger Bindung sind, erfahrungsgemäß gerade der weibliche Partner allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz, der eigentlich benachteiligte und geschädigte ist. Die sexuelle Triebstruktur der Frauen zeigt sich ja sowohl in bezug auf die Ontogenese als auch hinsichtlich ihrer Periodizität vollständig anders als die des Mannes: die sexuelle Bedürftigkeit kommt bei ihr „eigentlich erst zwischen dem zwanzigsten und dreißigsten Lebensjahr zur Entfaltung" [7]. Das würde bedeuten, daß Mädchen, die vor dieser Zeit zu koitaler Begegnung gelangen, nicht unmittelbar von ihrem Triebbedürfnis, sondern von dem Bestreben nach Anpassung, Besitzergreifung, also von Nötigungen im eigentlichen Sinn bestimmt werden. Nicht zuletzt jedoch versetzt die Empfängnisverhütung, ohne die vorehelicher Geschlechtsverkehr aus Rücksicht vor der Verantwortung für das Kind nicht auskommen kann [8], die Frau in eine sie insgesamt sehr belastende Position. Das belegt die Anwendung des am meisten gebräuchlichen Mittels: der Pille. Davon abgesehen, daß deren physiologische Negativwirkungen doch größer zu sein scheinen, als man gegenwärtig anzuerkennen bereit ist, dürfte eines außer Zweifel stehen: ihre Verabreichung an Mädchen, die noch nicht zu somatischer Ausreifung gelangt und in ihrem Hormonhaushalt noch nicht voll stabilisiert sind, ist nach heutigen Erkenntnissen gefahrbringend und damit nicht zu verantworten. Trägt man dem ernsthaft Rechnung, so erscheint zumindest der vorehelliche Verkehr von Partnern, die noch nicht zum Abschluß ihrer Entwicklung gelangt sind, doch äußerst problematisch.

Auf der anderen Seite gilt es aber auch ehrlich zu betonen: voreheliche Begegnungen, die *auf der Basis voller Geschlechtsreife* und des Engagements zu einem dauerhaften Miteinander vollzogen werden, können auch unter Berücksichtigung dessen, daß sie nicht oder noch nicht zu

einem formellen Eheabschluß geführt haben, keinesfalls mit Unzucht oder Unkeuschheit gleichgesetzt werden. Was diesen Beziehungen fehlt, ist zwar gewiß ein Mangel, und die Weigerung, diesen Mangel zu beheben, läßt sicherlich auf ein Fehlverhalten erkennen, doch handelt es sich dabei um ein Versagen nicht gegenüber dem „sechsten Gebot" als solchem, sondern gegenüber der Gemeinschaft: schließlich ist die Erklärung des Willens zur Ehe bei all ihrer zu wahrenden Intimität kein „privatissimum", das dem Interesse und der Kompetenz der die Ehe umgreifenden und sie stützenden sozialen Strukturen ganz entzogen wäre.

Was heißt stufenweise Einübung?

Im Arbeitspapier der Schweizerischen Sachkommission für die Synode 72 zu Fragen der „Ehe und Familie im Wandel der Gesellschaft" wird unter Nr. 6 (sexuelle Problematik der heutigen Jugend) vermerkt: „Sexuelle Partnerschaft verlangt von ihren Anfängen bis zur geschlechtlichen Vereinigung eine stufenweise Einübung, und zwar nicht erst mit dem Beginn der Ehe." An diese Auskunft anknüpfend, gibt Pfürtner zu erwägen, „einen *Vorraum* der Ehe zu schaffen, wo junge Menschen in humaner Weise ihre Beziehungen einüben und entsprechend zu entfalten in der Lage sind und gleichzeitig dabei in ihrer Liebe, in ihrer Entscheidung füreinander wachsen können"[9]. Ein solcher Vorraum soll ein „Raum des Spielens und Experimentes" sein[10]. So unbezweifelbar eine aktiv gestaltete und positiv ausgerichtete Bewältigung der vorehelichen Phase in die Thematik zeitgerechten und auf die gegenwärtigen Erfordernisse abgestimmten Sexualethik mitaufgenommen werden muß —, die Art und Weise, wie Pfürtner dieses Anliegen formuliert und wie er sich manchen Andeutungen zufolge dessen Durchführung vorstellt, bedarf kritischer Überprüfung sowie der Herausstellung einiger, gegenwärtig leider zu wenig bedachter Richtpunkte.

Der Begriff „Vorraum der Ehe" scheint nicht glücklich gewählt. Er kann leicht den Verdacht aufkommen lassen, als gelte es, jungen Menschen so etwas wie ein „Reservat" mit einigen Gesetzen und Maximen einzurichten. Um diesen oder ähnlichen zu Mißverständnissen Anlaß gebenden Auslegungen zuvorzukommen, dürfte es unverfänglicher und auch sachlich zutreffender sein, die dem Jugendlichen ins Haus stehende sexualethische Aufgabe als *Werden und Lenken hin zur Ehefähigkeit* zu bestimmen. Damit käme klarer die Zielgestalt der dem vorehelichen Bereich aufgegebenen Maßnahmen zum Vorschein. Ungleich größeren Vorbehalt muß jedoch der Vorschlag auf sich ziehen, der Jugendliche solle mit seiner Geschlechtlichkeit *experimentieren* und spielen. Das entspricht zwar dem gängigen Jargon, ist aber nichtsdestoweniger ein Mißgriff. Das „Experiment" hat Ort und Berechtigung, wo der Umgang des Menschen mit den unpersönlichen, sachhaften Gegebenheiten bzw. Gegenständen des Kosmos zur Debatte steht. Sofern es jedoch, wie eben bei der Ausreifung zur Geschlechtsperson und dem Zusichfinden als Geschlechtspartner um Belange unmittelbar personaler Existenz geht, ist der Aufruf zum Experiment völlig fehl am Platz. In der Zone der Geschlechtlichkeit zu experimentieren würde menschliches Personsein einer entwürdigenden „Mechanomorphisierung" überantworten[11]. Selbst vom „Spiel" sollte man in diesem Kontext nur mit Zurückhaltung reden. Läßt sich das Werden zur Geschlechtsreife wirklich „spielend" erlernen?[12] Gleichwohl ist nicht von der Hand zu weisen, daß das Ziel der Geschlechtsreife, nämlich die Ehefähigkeit, weder von selbst eintritt (etwa mit dem Zustandekommen des erforderlichen Heiratsalters oder dem Abschluß der körperlichen Entwicklung) noch durch bloß intellektuelle Information sichergestellt werden kann. Soll es erreicht werden, bedarf es dazu ganz elementar der *Erfahrung* der eigenen Geschlechtlichkeit als eines unerläßlichen Elements menschlicher Personalität[13]. Man muß sich darüber klar sein, daß dieser Vorgang ohne Inanspruchnahme der emotionalen Sphäre, der Gefühls- und Gemütsschicht, nicht zu leisten ist. Er schließt auch das Inkaufnehmen von Gefahr nach dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit ein. Aber davon unbetroffen ist festzuhalten, daß die Anforderung zur Erfahrung der Geschlechtlichkeit nicht identisch sein kann mit dem gezielten Ein- und Aufsammeln oberflächlicher sexueller Erlebnisse und Kontakte. Auf eine Formel gebracht: Erfahrung des Sexuellen und sexuelle Erfahrungen sind nicht ein und dasselbe. Denn ob man es zugeben will oder nicht: das freigewollte Auskosten und Ausprobieren sexueller Triebbefriedigung ist im Hinblick auf die noch unfertige psychische Struktur des Jugendlichen weitaus eher geeignet, eine umfassende Erfahrung des Geschlechtsbereiches zu behindern. Verstellt eine solche ethische Haltung doch nur zu leicht die Wahrnehmung des personalen Sinns wie des eigentlichen Zieles, auf die hin das Triebgeschehen ausgerichtet ist.

Vergröberung des Eros?

Von daher wird auch zu bestreiten sein, daß „ein volles geschlechtliches Einswerden zur Ehereife und zu einer günstigen Prognose für die geplante Ehe unerläßlich sei"[14]. Wie sehr diese Vorbehalte angebracht sind, wird durch den Blick auf ein typisches Charakteristikum heutigen Sexualverhaltens zusätzlich bekräftigt. Wie *Konrad Lorenz* darlegt[15], hat der allgemein verbreitete Zwang zur Sofortbefriedigung jedweder aufkeimender Triebwünsche auch dazu geführt, daß sich als Leitmotiv des sexuellen Lebens die „Sofortbegattung" etabliert hat. Alle feineren und differenzierten Verhaltensweisen der Werbung und Paarbildung wurden damit weitgehend ausgeschaltet. Ähnlich beklagte schon früher *Theodor W. Adorno*, daß den landläufigen Sexualtechniken das „Aroma der Zärtlichkeit" abhanden gekommen sei. Die Begegnung der Ge-

schlechter erschöpft sich heute in der Tat allzuoft in unkultivierter, nicht verarbeiteter Sexualität, während das weite, beglückende Vorfeld erotischer Intimität weder wahrgenommen noch gemeinsam durchschritten wird. Diese *Ausfallerscheinungen* sollten zum Bewußtsein bringen, worauf bei der Sorge um die Erfahrung des Geschlechtsbereiches gegenwärtig der entscheidende Nachdruck zu legen ist: es ist im Raum des vorehelichen Daseins eine menschliche und sittliche Kultur der Sexualität anzustreben, die vor dem Einsatz sexueller Triebbefriedigung bzw. Abreaktion die Reife und das Aufeinanderzuwachsen der Partner ermöglicht. Unter dieser Rücksicht sollte vor allem der Wert der erotisch bestimmten Freundschaft neu durchgedacht und in entsprechende sexualpädagogische Kategorien umgesetzt werden. Damit könnte besser als durch andere Sicherungsmaßnahmen gewährleistet werden, daß die personale Integration der Sexualität auch wirklich glückt, die Triebbefriedigung als solche sich nicht in die Rolle eines von der Gesamtpersönlichkeit abgespaltenen, gleichsam vagabundierenden Selbstläufers begibt.

Noch ein Letztes: mitunter wird so getan, als verbürge allein und ausschließlich die Bewältigung der Geschlechtsaufgabe Gewinn wie Sicherung menschlicher Identität. Dem entgegen hat *Erich Erikson*[16] darauf hingewiesen, „daß die Entwicklung psychosozialer Intimität nicht möglich ist ohne ein gesichertes Identitätsgefühl". Wenn dieses Identitätsgefühl nicht schon vor Eintritt in das pubertäre Stadium vorhanden ist, „werden auch die Freundschaften und Liebesverhältnisse zu verzweifelten Versuchen, die unscharfen Umrisse der eigenen Identität durch narzißtisches gegenseitiges Bespiegeln herauszuarbeiten; sich verlieben bedeutet dann oft, in sein eigenes Spiegelbild hineinzustolpern, wobei man sowohl sich als auch seinem Spiegel Schaden zufügt"[17]. Das läßt uns darauf aufmerksam werden, daß die Entscheidung für das Gelingen der Ehefähigkeit bereits in jenem Stadium der Entwicklung gefällt wird, die der Phase der eigentlichen geschlechtlichen Auseinandersetzung vorausliegt. In welcher Weise jedoch die zur Ehefähigwerdung unerläßliche Identitätssubstanz besorgt wird, hat *Christa Meves*[18] überzeugend aufgezeigt.

Anmerkungen: [1] *St. Pfürtner*, Moral — Was gilt heute noch?, Zürich 1972, 27. [2] *A. Mitscherlich*, Pubertät und Tradition, Köln 1966, 56; Die Unfähigkeit zu trauern, a. a. O. 290. [3] Dazu auch *N. Haire*, Geschlecht und Liebe heute — das geschlechtliche Leben des modernen Menschen, München 1967, 154 ff. [4] Vgl. *J. G. Ziegle*, Art. Sexualmoral, in J. B. Bauer. Die heißen Eisen von A bis Z, Graz 1972, 333; *R. Egenter*, Sittliches Naturgesetz und Sexualmoral, Klerusblatt, 52, 1972, 244. [5] Ziegler, a. a. O. [6] Vgl. dazu die instruktiven Hinweise bei A. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern, München 1969, 290. [7] *Ch. Meves*, Mut zum Erziehen, Hamburg 1972, 110. [8] Vgl. St. Pfürtner, Moral — Was gilt heute noch? Zürich 1972, 29. [9] A. a. O. 30. [10] A. a. O. 24. [11] Vgl. dazu die Warnungen von *F. W. Matson*, Rückkehr zum Menschen, Olten 1969. [12] Vgl. dazu die warnenden Hinweise von Ch. Meves, Manipulierte Maßlosigkeit, Freiburg 1971, 89. [13] R. Egenter, a. a. O. 242. [14] R. Egenter, a. a. O. 244. [15] Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, 301. [16] Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1970, 186. [17] A. a. O. 157. [18] A. a. O. 26.

Stephan H. Pfürtner

Konkretionen sach- und situationsgerecht

Morallehre muß Hilfe für das konkrete Leben bieten. Rein theoretische oder abstrakte Erörterungen in der Ethik nützen nichts, wenn sie keinen Bezug zur Praxis haben. Ethische Prinzipien müssen in ihrer Bedeutung für das konkrete Handeln durchsichtig gemacht werden. Ich stimme Bernhard Stoeckle hierin also zu, daß die Verantwortlichen in der Sexualethik den Mut zu den fälligen Konkretionen aufbringen müssen. Ebenso pflichte ich ihm bei, wenn er von der Morallehre fordert, die Dinge ehrlich beim Namen zu nennen und feste Positionen zu beziehen. Dabei sollte man in der kirchlichen Verkündigung eine Sprache sprechen, die auch für Menschen mit einem kleinen Sprachcode durchsichtig genug ist, um das Gemeinte zu begreifen. Sonst werden Entwicklungen in der kirchlichen Lehre nur von den „gehobenen Schichten" oder nur von „Eingeweihten" verstanden, ohne daß die anderen davon Gewinn haben. Gerade die Grundfragen der Sexualmoral gehen alle Menschen an.

Diese Gründe haben mich bewegt, anstehende Probleme kirchlicher Sexualethik offen — auch vor einer breiteren Öffentlichkeit — zu benennen, unmißverständlich meine Lehrüberzeugung zu äußern und diese in Kirche und Gesellschaft zur Diskussion zu stellen. Dabei dürfte wohl gerade die Anwendung, die ich aus meinen grundsätzlichen Erwägungen auf die konkreten Fragen der Masturbation und der vorehelichen Beziehungen gezogen habe, bestimmte kirchliche Kreise zu ihrem Widerstand bewegt haben. Tatsächlich fallen im Konkreten die Würfel für oder gegen eine ethische Theorie.

Kein Rückfall in die kasuistische Sexualmoral

Die Forderung nach unmißverständlicher Auskunft und klarer Sprache gelangt nun freilich im Feld der konkreten Verhaltensweisen und ihren Bedingungen in einen *Spannungsbereich* eigener Art. Einerseits ist das Bedürfnis von vielen durchaus verständlich, „eindeutige Verhaltensmaßstäbe für die Lösung dieser oder jener Einzelfragen" zu erhalten, wie Stoeckle erwähnt. Andererseits darf diese Erwartung den Normenwissenschaftler nicht dazu bewegen, mehr auszusagen, als er im Hinblick auf die in Frage stehende Materie und deren Durchsichtigkeit mit hinreichender wissenschaftlicher Absicherung zu sagen vermag. Hier gilt es, sich die prinzipielle Bedeutung ethischer Hermeneutik, die wir bei Thomas von Aquin finden, neu zu vergegenwärtigen: In den großen, substantiellen sittlichen Postulaten ist es uns ohne große Schwierigkeit möglich, mora-

lische Evidenz zu gewinnen. Je mehr wir aber in die konkrete Anwendung innerhalb der konkreten Situation und Verhältnisse treten, vor denen sich der Einzelne angesichts einer bevorstehenden Entscheidung — besonders in einer Konfliktsituation — befindet, um so komplexer werden die zu berücksichtigenden Gesichtspunkte und um so schwieriger wird es zu vertreten, daß diese Alternative und nicht die andere die exklusiv richtige sei. „Je mehr partikuläre Bedingungen hinzukommen, um so vielfältiger kann sie (nämlich die Anwendung eines moralischen Grundsatzes auf die konkrete Bedingung) fehlgehen." [1]
Einer der Hauptfehler, die der kasuistischen Moral in unserer jüngeren kirchlichen Vergangenheit unterlaufen sind, dürfte in der *falschen Generalisierung* dessen liegen, was für diesen oder jenen „Fall" zwar möglicherweise galt, so jedoch nicht als allgemeines Gesetz auf alle anderen entsprechenden Einzelfälle angewandt werden konnte. Dem lief die Neigung parallel, über individuelle und gesellschaftliche Phänomene „Wesensaussagen" zu machen und von ihnen sittlich normative Sätze mit absolutem Geltungsanspruch abzuleiten, die sich bei näherer Prüfung als fragwürdige Verallgemeinerungen begrenzt vorfindbarer Tatbestände und ihrer ideologisch vorbestimmten Interpretation erweisen mußten. Die berechtigte Bemühung um moraltheologische Konkretionen darf nicht wieder in diese Fehler zurückfallen.

Der verantwortliche Normenwissenschaftler steht dabei ohne Zweifel vor schwierigen Aufgaben. Er darf sich nicht in allgemeine Aussagen zurückziehen, die leicht nichtssagend für die praktische Situation werden können. Er darf aber auch nicht dem Bedürfnis nach Sicherheit und einfach zu handhabenden Verhaltensregeln in falscher Weise nachgeben. Hinter dem von Stoeckle angeführten Verlangen bei einer Gruppe von Kirchenmitgliedern nach „eindeutigen Verhaltensmaßstäben" *kann* sich eine unvertretbare Erwartung verbergen. Man möchte moralisch handeln, sich aber nicht mit dem Problemfeld weiter auseinandersetzen. Man war daran gewöhnt, gesagt zu bekommen, was „erlaubt" und was „verboten" ist. Selbst wenn man sich nicht immer daran hielt, hatte man durchsichtige Verhaltensschemata. Man brauchte das Gesagte nur auszuführen. Sittliche Mündigkeit ist schwer, in unserer heutigen offenen Gesellschaft vielleicht schwerer als früher. Während das Normenbewußtsein früher eine geschlossene Wertordnung — mehr oder weniger — als unantastbar akzeptierte, verlangt moralisches Handeln heute vom Einzelnen, die sittlichen Grundsätze mit zu verantworten, nach denen er handelt. Er ist zu einer umfassenderen kritischen Auseinandersetzung mit den vorgetragenen Auffassungen herausgefordert als früher. Der Vorsprung an Information, den der „Fachmann" der Ethik möglicherweise hat, verlangt von ihm in bestimmten Zusammenhängen dann vielleicht, auf die differenzierten Verhältnisse bei den Problemen hinzuweisen, in den anderen die Problemsicht zu schärfen und die Absolutsetzung zu kurz geratener Verhaltensregeln abzubauen. Er muß zur differenzierten Sichtweise hinführen, die den absoluten Anspruch des Sittlichen nicht auflöst, aber ihn nur dort ansetzt, wo er wirklich besteht.

Masturbation ist differenziert zu beurteilen

Eine klare Auskunft, die sich zugleich vor unzulässigen Verallgemeinerungen hütet, muß früherer kirchlicher Lehre gegenüber deutlich sagen, daß Masturbation nicht *generell* mit der Kategorie des „Sündhaften" oder sogar des „schwer Sündhaften" besetzt werden kann. Ebenso wäre es jedoch meines Erachtens eine Simplifizierung, würde man diese Verhaltensweise einfachhin und generell als richtig und vertretbar bezeichnen, sie also vom Sittlichen schlechthin als irrelevant, indifferent oder zulässig ansehen. Verantwortliche Moralwissenschaft muß in meinen Augen der Simplifizierung nach der einen wie nach der anderen Seite wehren. Ihre deutliche Stellungnahme müßte lauten: Aufgrund unserer jetzt gewonnenen Erkenntnisse ist Masturbation vom sittlichen Standpunkt sehr differenziert zu beurteilen. Sie kann weder einfachhin als schädlich und unsittlich noch als richtig und gut hingestellt werden, sondern ist je nach den Entwicklungsphasen und -bedingungen des Individuums zu bewerten.

Hier ist mir Stoeckles kritische Anmerkung zu meiner Stellungnahme in „Moral — Was gilt heute noch?" nicht verständlich. Der Satz, den er oben zitiert, steht in einem Kontext, in dem ich die Auffassung einiger Sexualwissenschaftler deutlich in Frage stelle, nach denen gegen Masturbation generell gar nichts mehr geltend gemacht werden könne. Die zusammenhängende Lektüre meiner Darlegungen kann den Leser doch nicht im Zweifel lassen, daß auch ich die Masturbation nicht bedenkenlos für eine *legitime* Spielart menschlichen Sexualverhaltens ansehe. Im Vergleich zur voll entfalteten geschlechtlichen Begegnung zwischen heterosexuellen Partnern muß sie meines Erachtens als eine verkürzte, verkümmerte und unreife Form des Geschlechtslebens bezeichnet werden. Die Gründe dafür, die Stoeckle anführt, sind dem Inhalt nach in ähnlicher Weise von mir herangezogen. Dabei habe ich in „Kirche und Sexualität" ausführlicher auf die Gesichtspunkte hingewiesen, die — trotz gegenteiliger Auffassung einiger Autoren — seit Freud in der Sexualwissenschaft erörtert werden [2]. Ist Masturbation sexualanthropologisch als unreife oder verkümmerte Verhaltensform mit entsprechenden negativen funktionalen Tendenzen anzusprechen, dann ist das sexualethisch selbstverständlich von Bedeutung. Hier teile ich also Stoeckles Auffassung. Auch ich sehe in der autoerotischen Tendenz der Masturbation eine Gefahr für das Individuum, nicht voll zur partnerschaftsbezogenen Geschlechtlichkeit zu gelangen. Ebenso teile

ich — gestützt auf Freud — die Auffassung, daß die *Ich-Bildung* gewisse Versagungen sexueller Bedürfnisse verlangt und jede exzessive sexuelle Betätigung im Sinne der Triebverfallenheit eine Gefährdung dieses Organisationsprozesses bedeutet. Masturbatorische Praxis, die Ausdruck für eine suchtartige Triebverfallenheit oder als Weg zu ihr zu befürchten ist, kann weder vom sexualpsychologischen noch vom moraltheologischen Standpunkt aus gleichgültig sein.

Ob und in welchem Maß das von der Masturbation in der konkreten Lebensentwicklung des konkreten Menschen gilt, darüber müssen wir uns jedoch zunächst von den Sexualwissenschaften informieren lassen. Ebenso, wie der Moralwissenschaftler sich von den Tatsachenwissenschaften belehren lassen muß, daß andere Gründe, die in der Vergangenheit zur strengen Sanktion gegen die Masturbation geführt haben, heute nicht mehr aufrechterhalten werden können. Hier dürfte die (kirchliche) Sexualethik den *Tatsachenwissenschaften* doch erhebliche Erkenntnisfortschritte und Aufklärung verdanken, zumal wenn man einen größeren lehrgeschichtlichen Zeitraum in Betracht zieht. Denn welche Vorstellungen über Gesundheitsschädlichkeit der Masturbation hatten frühere Epochen? Oder man rückte Masturbation in die Nähe von Mord, weil man im männlichen Samen den werdenden Menschen „en miniature" sah. Derartige Meinungen haben die moralische Bewertung dieses Verhaltens früher erheblich bestimmt. Die Beispiele zeigen deutlich, wie sexual- oder allgemeinhumanwissenschaftliche Erkenntnisse die Moralwissenschaften zur Revision ihrer negativen Einstufung der Masturbation geführt haben.

„Phänomenologisch ein nahezu natürliches Datum"

Zwei Tatsachenkomplexe, die von den Sexualwissenschaften in den letzten Jahrzehnten zutage gefördert wurden, harren noch ihrer endgültigen Verarbeitung in der kirchlichen Ethik. Der eine Zusammenhang ist von Stoeckle benannt. Sexualsoziologische Verhaltensforschung hat unzweideutig aufgezeigt, daß Masturbation keineswegs ein Ausnahmeverhalten einzelner weniger Triebverfallener ist, sondern ein Stadium masturbatorischer Praxis weitgehend — wenn auch in unterschiedlicher Frequenz bei männlichen und weiblichen Probanden — zur Entwicklungsgenese jugendlicher Sexualität gehört. Der zweite Tatsachenzusammenhang kann zu den gesicherten Ergebnissen der Tiefenpsychologie gerechnet werden. Er hängt mit deren Einsichten in die *Verdrängungsmechanismen* zusammen. In bestimmten Stadien der Entwicklung können falsche Zensurschranken oder extrem stark entwickelte Schuldgefühle gegenüber der Masturbation (wie auch gegenüber anderen Antriebsrichtungen) Schäden des ganzen psychischen Organismus nach sich ziehen. Entstehende Sexualangst kann dann nicht nur zu Störungen der sexuellen Appetenz führen, sondern überhaupt zu einer Angstprägung der Psyche, zu tiefgreifenden Störungen des Selbstwertgefühls und damit zu negativen Folgen für die gesamte Sozialisations- und Kommunikationsfähigkeit der Betroffenen.

An diesen Zusammenhängen können die Moralwissenschaftler nicht vorbeisehen. Auch für die Ethik darf der Umstand nicht gleichgültig bleiben, daß in der Entwicklungsgenese des Jugendlichen Masturbationen *„phänomenologisch* als ein nahezu ‚natürliches Datum' betrachtet werden" (vgl. Stoeckle) und daß eine rigorose Unterdrükkung dieses Stadiums erhebliche Störungen der gesamten Liebesfähigkeit des jeweiligen Individuums bewirken kann. Hier deckt die moralphilosophische Begrifflichkeit aus der scholastischen Tradition nicht mehr die Zusammenhänge voll ab, mit der zwischen „objektiv unsittlich", „subjektiv aber entschuldbar" unterschieden wurde. Für das Kleinkind zum Beispiel ist es unerläßlich, daß es nach seiner oralen Phase seine anale *psychodynamisch* richtig durchläuft. Für das Kind in diesem Stadium sind entsprechende Verhaltensweisen daher „objektiv richtig", auch wenn sie von den Bedingungen des Subjektes kommen, also „subjektiv" begründet sind. Für dieses Kind sind dessen entsprechende Praktiken gut, auch wenn sie dem Reinlichkeitskodex der Erwachsenenwelt „objektiv" entgegenstehen. Sollte es vergleichsweise nicht ähnliche Gesichtspunkte für die sittliche Beurteilung der Masturbation geben?

Wir müssen in der Ethik wohl viel mehr als bisher entwicklungsgenetisch und -dynamisch denken. Wir müssen bestimmte Verhaltensfakten aus den jeweiligen psychischen Prozessen des konkreten Menschen her sehen und werten lernen (wobei auch an therapeutische Prozesse bei psychopathologischen oder neurotischen Individuen zu denken ist), statt ethische Kategorien allein vom „Grundsätzlichen" zu bestimmen, das einem Verhalten „objektiv" oder „an sich" zukommen müßte. In einem Entwicklungsgeschehen ist eine Durchgangsphase vergleichsweise zum reifen Endstadium eine unvollkommene, eben unreife Form. Für diese konkrete Phase ist sie aber gerade das Erforderliche und Richtige. Deshalb ist sie auch gut, obwohl sie, an der Endform gemessen, unzureichend ist. Wenn das von psychodynamischen und anthropologischen Gesichtspunkten gilt, hat das auch für die Ethik und Pädagogik sein Gewicht. Es sei denn, wir huldigen dem „Wunschbild eines den Körper souverän beherrschenden Geistesmenschen" *(Max Müller)*, der nach Belieben über seine biophysischen und psychischen Bedingungen verfügen kann. Oder wir bestimmen das ethisch Gute vom abstrakten Vollkommenheitsideal — also idealistisch —, statt von der Gesamtrealität unserer Wirklichkeits- und Wahrheitserfahrung her, also vernunftgemäß und realistisch.

Auch für die Moral gelten Tatsachenbefunde

Die Sexualwissenschaften geben — nach meinen bisherigen Einblicken in die Forschungsergebnisse — nicht eindeutig her, daß die oben geäußerten Bedenken gegen die Masturbation generell beiseite geschoben werden können. Hierin stimme ich mit Stoeckle überein. Wenn Stoeckle aus den Bedenken generelle Folgerungen zieht — was ich aus den obenstehenden Äußerungen nicht mit Sicherheit zu entnehmen vermag —, könnte ich nicht zustimmen. Verallgemeinerungen müssen hier als Ergebnisse einer *Deduktionsmoral* bezeichnet werden, etwa dieser Art: Weil Masturbation nicht der integrativen Reife menschlichen Sexualverhaltens entspricht und desintegrative Gefahren in sich birgt, deshalb ist sie grundsätzlich bedenklich — und deshalb kann sie keinen positiven Beitrag für die psychodynamische Entwicklung des Menschen darstellen. Wie, wenn *Tatsachenbefunde* das Gegenteil für bestimmte Menschen in bestimmten Phasen ihres Lebens nachweisen? Ob die generellen Folgerungen zutreffen, darüber müssen zunächst die Tatsachenwissenschaften Auskunft geben. Daß durch masturbatorische Praktiken — nach Stoeckle — „allzuleicht ein Zustand eintritt, der den jungen Menschen in narzißtischer Selbstbezogenheit zu fixieren droht", wird von den Tatsachenwissenschaften und ihren derzeitigen Ergebnissen meines Wissens nicht gedeckt. Ich müßte Stoeckle jedenfalls nach repräsentativen Untersuchungsergebnissen darüber befragen. Schon der Umstand, daß nach übereinstimmenden Befragungsergebnissen ein hoher Prozentsatz der männlichen Bevölkerung — zum Beispiel — dieses Verhalten praktiziert oder jedenfalls zeitweise praktiziert hat, macht Stoeckles Aussage unwahrscheinlich. Andernfalls müßten Männer weitgehend autoerotisch fixiert sein. Dieser Umstand läßt sich jedoch keineswegs nachweisen. Fixierungen im eigentlichen Sinn gehören in die, aufs Ganze gesehen, randständigen Befunde der Psychopathologie des Sexuellen. Ein bestimmter Anteil autoerotischer Libido ist nicht nur legitim, sondern sogar nötig für die psychodynamische Entwicklung unserer Sexualität.

Das „grundsätzlich" Bedenkliche der Masturbation, von dem Stoeckle spricht, kann meines Erachtens nur so gedeutet werden, daß masturbatorisches Verhalten eine unreife, reduzierte oder verkürzte Form menschlichen Sexualverhaltens ist, wenn man von der vollen Entwicklungsmöglichkeit heterosexueller Geschlechtsgemeinschaft ausgeht und an ihr die „Defizienz" der Masturbation bemißt. Es muß noch erheblichen Forschungen über das Verhältnis von sexuellen Praktiken und Persönlichkeitsmerkmalen überlassen bleiben, aufzudecken, wie weit diese unreife Form *phasengerecht* und damit phasennotwendig ist. Wenn man in der katholischen Moralwissenschaft nicht weiter den unvertretbaren Standpunkt geltend machen will, wonach ein äußeres Verhalten — hier etwa die Masturbation — „etwas in sich Schlechtes" ist und deshalb auch durch keine Bedingung sittlich zulässig werden könne, also weder durch bestimmte Situationen oder durch gute Absichten, dann muß die Frage nach der Qualifikation von „sittlich" und „unsittlich" hier weiterverfolgt werden.

Daß es sich bei der genannten Praxis keineswegs um die „Erlernung sexueller Techniken" handeln muß, die mit seelischer Lebensqualität nichts zu tun haben bzw. diese sogar grundsätzlich herabmindern, ist noch anzumerken. Gewiß kann es gelegentlich nur um „Techniken" gehen. Aber die Hinweise auf mögliche Verdrängungsfolgen und deren negative Wirkung auf die gesamte Liebesfähigkeit zeigen an, daß hier oft umfangreichere Zusammenhänge zu berücksichtigen sind. Eheliche Liebes- und Lebensgemeinschaft wird zwar nicht ausschließlich oder — meinetwegen auch nicht — vorrangig von der sexuellen Erfüllung der Partner bestimmt. Es gehört mehr dazu. Dennoch zeigen sexualmedizinische Erfahrungen immer deutlicher, wie groß Belastungen für die Ehe und eheliche Treue werden können, wenn ein Partner orgasmusunfähig ist.

Weibliche Frigidität ist ebenso wie männliche Impotenz ein — wie auch immer bedingtes — Leiden. Ihre Verbreitung und ihre Auswirkungen für menschliche Schicksale mögen von Außenstehenden nicht sehr hoch eingestuft werden, für die über Jahre oder sogar über ein ganzes Eheleben betroffenen Personen dürften sie gelegentlich von erheblicher Relevanz sein. Die sehr nüchtern klingenden statistischen Angaben von *J. Rabosch*[3] lassen in diesem Zusammenhang einiges ahnen. Nicht nur aus ärztlicher oder pastoraltheologischer, sondern auch aus ethischer Sicht kann es jedoch nicht gleichgültig sein, welche Bedeutung ein bestimmtes Verhalten für das Gelingen eines harmonischen und erfüllten Ehelebens hat. Die Frage bleibt meines Erachtens daher auch vom sittlichen Standpunkt in bezug auf die Masturbation zu Recht gestellt, „ob nämlich die Masturbation durchaus eine der möglichen Stufen zur Ausbildung der Orgasmusfähigkeit des Subjektes darstellt und damit keineswegs nur negativ für die psychodynamische Entwicklung von Mann und Frau ist"[4]. Die Antwort darauf muß wiederum zunächst von den Tatsachenwissenschaften gegeben werden. Wir sind in einem voreingenommenen Denken, wenn wir sagen, daß „nicht sein kann, was nicht sein darf".

Auch voreheliche Beziehungen bilden einen sehr differenzierten Sachverhalt

Die im Zusammenhang mit der Masturbation erhobenen Forderungen gelten für die vorehelichen Geschlechtsbeziehungen noch mehr. Jede generalisierende Stellungnahme ist aufgrund des höchst differenzierten Sachverhaltes, der mit „vorehelichen Geschlechtsbeziehungen"

konkret gemeint sein kann, abzulehnen. Der differenzierte Sachverhalt verlangt eine differenzierte Einstellung. Dabei ist auch hier der entwicklungsgenetische Gesichtspunkt zu beachten, und zwar nun auf das Ganze der Lebensentwicklung bezogen, in dem die Partner sich befinden und die durch ihr Verhalten geprägt wird. Das einzelne geschlechtliche Verhalten kann in seiner sittlichen Relevanz nur aus dem Bedeutungszusammenhang zu diesem Entwicklungsganzen der Partner richtig beurteilt werden.

Damit ist zunächst wieder eine Aussage deutlich hervorzuheben, die sich *gegen* bestimmte herkömmliche Bestimmungen wendet. Voreheliche Beziehungen können nicht einfach und generell als unsittliches Tun, als Unkeuschheit, als Unzucht, Unmoral — oder wie die Begriffe in verschiedenen Schattierungen verwandt sein mögen — klassifiziert werden. Aber auch die entgegengesetzte Stellungnahme ist nicht haltbar. Und diese Position richtet sich *gegen* Freizügigkeitsextremisten. Voreheliche Geschlechtsbeziehungen sind nicht undifferenziert und allgemein zu bejahen. Es ist ein Zeichen für ganz einseitige Denk- und Erziehungsweisen, wenn man sich lediglich nach „Erlaubt" oder „Verboten" orientiert. Wenn vorehelicher Geschlechtsverkehr nicht grundsätzlich und allgemein verboten ist — so folgert man nach diesem Schema —, dann ist er eben erlaubt. Und wer nicht für das Verbot eintritt, setze sich für das „Erlaubt" ein. Aber das sind Folgerungen der „terribles simplificateurs". Wer mit einiger Vernunft der vielfältigen Realität dieses Verhaltensfeldes gerecht werden will, muß zu erheblichen Abwägungen kommen. Welch ein Unterschied besteht allein, ob man von 14- bis 16jährigen oder von 22jährigen jungen Menschen spricht!

In der innerkatholischen Diskussion mußte (und muß weiterhin) meines Erachtens die herkömmliche Deutung hinterfragt werden, nach der voreheliche Geschlechtsgemeinschaft „etwas in sich Böses" (aliquid in se malum), also „an sich etwas schwer Sündhaftes" ist, das unzüchtigem Tun gleichzusetzen und unter keinen individuellen oder situationsbedingten Umständen moralisch zuzulassen ist. Moraltheologische Normentheorien, die diese Auffassungen in der Neuscholastik untermauern wollten, stellen erhebliche *Einseitigkeiten* im Vergleich zur gesamten katholischen Lehrtradition auf diesem Gebiet dar. Zudem muß man sich bewußt sein, daß die auf Aristoteles zurückgehende Auffassung vom Ziel als dem maßgeblich Normativen eine Theorie unter anderen ist und wie alle Theorienbildung irgendwo ihre Grenze hat. Die Ehe ist der *eigentliche* und ideale „Ort" menschlicher Geschlechtsgemeinschaft. Kirchliche Lehrverkündigung hält mit guten Gründen an dieser Auffassung fest[5]. Diese Zielvorstellung über das menschliche Sexualverhalten erlaubt jedoch nicht, *jede* geschlechtliche Beziehung vor der Ehe undifferenziert als unsittlich zu bezeichnen.

Aber ich habe mich auch gegen bestimmte Tendenzen in unserer Gesellschaft ausgesprochen, die der Dissoziation von personaler Liebe und Sexualität das Wort reden. Geschlechtsgemeinschaft „steht immer unter großer Verantwortung beider Partner. Wenn der personale Ausdruckscharakter des Koitus in bezug auf die Ausschließlichkeit der Liebe und Zugehörigkeit sicher auch verschiedene Stufen hat, so zielt die geschlechtliche Hingabe dort, wo sie in uneingeschränkter Offenheit vollzogen wird, auf die Totalität des ‚Füreinander'. Die Leibsphäre und gerade die Erfahrung des Orgasmus ist ein hervorragendes Medium personaler Zueignung und unverbrüchlicher Zusage. Geschlechtliche Gemeinschaft ist darnach nur dort von zwei Menschen verantwortbar, wo sie von ihnen als Medium dieser ihrer personalen Beziehung verstanden und gewollt wird."[6] Wem diese Aussagen zu wenig deutlich sind, stehen sehr viel umfangreichere Darlegungen zur Verfügung[7]. Vielleicht ist es einem kritischen Leser zumutbar, diese Ausführungen einzusehen, wenn er um das Gesamtverständnis des Autors bemüht ist.

Immerhin sind in diesem kurzen Text bereits wichtige Gesichtspunkte benannt. Werden sie in ihrer Bedeutung wahrgenommen und beachtet, sind einseitige Stellungnahmen im Sinne extremer Freizügigkeit aus meiner Gesamtposition doch wohl nicht mehr herauszulesen. Es wird an die große Verantwortung der Partner appelliert; es wird vom Erfordernis personaler Beziehung zwischen ihnen gesprochen und auf die Totalität des ‚Füreinander' verwiesen. Daß Totalität und unverbrüchliche Zusage auch Dauerhaftigkeit der Partnerschaft einschließt, ist wohl kaum zu übersehen.

Was ist die Ehe und was bedingt sie?

So besteht zwischen Stoeckle und mir, wenn ich seinen vorangehenden Beitrag recht verstehe, in einem entscheidenden Punkt Übereinstimmung: In der Forderung nach differenzierter Beurteilung der vorehelichen Geschlechtsbeziehungen. Sofern nicht personale Integration der sexuellen Beziehungen gewollt, sondern *nur* Triebbefriedigung aus „vagabundierender" Reizsuche oder „praegenitaler Bedürftigkeit" etc. gesucht wird, sind auch in meinen Augen voreheliche Geschlechtsbeziehungen höchst fragwürdig, und zwar vom Sittlichen wie vom Individual- und Sozialpsychologischen her. Stoeckle spricht sich seinerseits klar dafür aus, daß voreheliche Beziehungen bei dem von ihm benannten Bedingungen „auch unter Berücksichtigung dessen, daß sie nicht oder noch nicht zu einem formellen Eheabschluß geführt haben, keinesfalls mit Unzucht oder Unkeuschheit gleichgesetzt werden" können. Eine derartige Aussage ist in bestimmten kirchlichen Kreisen nach wie vor unannehmbar und stellt eine deutliche Fortentwicklung früherer kirchlicher Auffassungen dar. Das sollte nicht verschwiegen werden.

Übrigens differenziert der „Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit“ [8] die sittliche Qualifikation des vorehelichen Verkehrs auch in einer Weise, wie ich sie in derartig offiziellen Verlautbarungen *bisher* noch nicht gefunden habe. Wenn die Verfasser auch gewichtige Gründe gegen die Auffassung „vieler junger Menschen“ geltend machen, „daß Verlobten oder fest Versprochenen die völlige geschlechtliche Hingabe vor dem Eheabschluß zustehe“, so sagen sie doch: „Wir gestehen ohne weiteres zu, daß sich solches Handeln erheblich von der vorher genannten unpersönlichen und bindungslosen Sexualbeziehung als der eigentlichen Form der Unzucht unterscheidet.“ [9]
Hier sollte ein wichtiger Umstand bedacht werden. Die Ehe ist im Sinne unserer katholischen Lehrtradition ein *Zugleich* von menschlicher Grundinstitution und heilsgeschichtlicher Wirklichkeit. Beide Seiten bilden eine Einheit, wobei keine der beiden die andere aufhebt [10]. Insofern die Ehe nun menschliche *Grundinstitution* ist, hat sie sich in unserer Gesellschafts- und Institutionsgeschichte in vielfältigen Formen oft ohne Kirche und Offenbarungsreligion entwickelt. Die Kirche kann auch nicht das Recht beanspruchen, autoritativ diese institutionelle Seite zu regulieren. Die Erfahrungen seit dem Kulturkampf zeigen uns, daß kirchliches Eheverständnis durch den Umstand, daß Staat oder Gesellschaft ihrerseits die zivilrechtliche Regulierung übernehmen, nicht unterhöhlt werden muß. Ebensowenig sah sich in früheren Jahrhunderten die Kirche in unserem Kulturraum dazu genötigt, die Formen der Ehebildungen grundsätzlich anzugreifen, in denen Eltern bzw. Familien ihren Söhnen die Bräute aussuchten und zuführten. Der Kirche ist der *heilsgeschichtliche* Dienst an der Ehe aufgetragen, hierin hat sie ihre Zuständigkeit. Insofern die Ehe aber menschliche Grundinstitution ist, unterliegt sie weitgehendst gesellschaftlicher Regulierung. Ihre Institutionsformen sind denn auch stets *gesellschaftsgeschichtlichen* Wandlungsprozessen unterworfen gewesen.

Was nun mit dem Problem vorehelichen Geschlechtsverkehrs zur Zeit in Frage gestellt wird, bezieht sich in vielen Facetten dieses Problemkreises gar nicht auf die Ehe selbst, sondern auf die Form der Eheanbahnung und Eheschließung. Um deren Neugestaltung mit entsprechender moralischer und gesellschaftlicher Anerkennung geht es. Während in früheren Epochen die Familien und Sippen, danach Kirche und Staat die ausschlaggebenden Instanzen in der Eheschließung waren oder sein wollten, betrachtet der Mensch der säkularisierten, offenen Gesellschaft deren Anspruch als Übergriff der Institutionen. Die Partner wollen selbst für ihre Lebensgemeinschaft, deren Beginn und deren Ausgestaltung zuständig sein. Natürlich verbergen sich hierin nicht wenige Gefahren und Probleme. Die Lösung derselben kann aus mannigfaltigen Gründen nicht in der Privatisierung der Ehe liegen. Gleichwohl liegt in dieser gesellschaftsgeschichtlichen Tendenz meines Erachtens ein sehr positives Moment: im Anspruch nämlich, den Menschen in seiner personalen Entscheidung auf diesem seinem wichtigen Lebensgebiet mehr als bisher zu respektieren und die Partner als erstzuständige Instanz für die Konstituierung der Ehe anzuerkennen. Die katholische Tradition sollte es nicht allzu schwer haben, diese gesellschaftsgeschichtliche Entwicklung *positiv* aufzugreifen. Denn in der Theologie wurde in weiter Verbreitung vertreten, daß die Eheleute selbst sich das Ehesakrament spenden und der Segen des Pfarrers ihre Entscheidung „konfirmiert“.

Legitimer Raum des Spiels?

Es bleibt kein Platz mehr, auf die Einwendungen näher einzugehen, die Stoeckle gegenüber einigen, von mir verwandten Begriffen vorbringt. Ich gestehe ihm zu, daß es mißdeutbar ist, wenn man von „stufenweiser Einübung“ der Ehe oder einem „Vorraum“ der Ehe oder auch vom „Spiel und Experiment“ im Bereich des Sexuellen spricht. Diese Begriffe wurden jedoch von mir in einem bestimmten Kontext und Sinnzusammenhang verwandt, die — wenn man sie ernstlich wahrnimmt — Mißdeutungen ausschließen sollten. Ich möchte auch darauf aufmerksam machen, daß in einer solchen Materie verändernde Nuancen der Sprache Assoziations- und Sinnzusammenhänge erheblich abwandeln können. So habe ich nirgends den Vorschlag gemacht, „der Jugendliche solle mit seiner Geschlechtlichkeit experimentieren und spielen“ (siehe Stoeckles Text oben). Meine Aussage lautete: „Erzieherische Maßnahmen und gesellschaftliche Regulierungen ... müssen vom Willen zur Emanzipation des jungen Menschen getragen sein und ihm einen legitimen Raum des Spiels und des Experiments freigeben.“ [11] Ich meine, das klingt erheblich anders. Seitdem in der neuzeitlichen Kulturanthropologie und -soziologie — zuletzt beachtlich bei *J. Huizinga* — das Spiel in seiner Nähe zum Fest wie überhaupt in seiner Humanisierungsfunktion für unsere Lebensbeziehungen entdeckt worden ist [12], halte ich es für wichtig, die pejorative Bedeutung des Wortes durch seinen positiven Sinnbezug aufzulösen und auf den legitimen Zusammenhang von Spiel und Sexualität hinzuweisen [13].

Und „Experiment“? Stoeckle verwendet dafür das Wort „Erfahrung“ und läßt erkennen, daß auch dieser Begriff und die Bejahung seines Sachverhaltes mißbraucht werden können. Ich stimme ihm in der Abwehr der negativen Verhaltensweisen, die er schildert, durchaus zu. Aber auch er erklärt, daß Geschlechtsreife und Ehefähigkeit nicht von selbst und auch nicht durch intellektuelle Information allein eintreten. Wenn aber „erotisch bestimmte Freundschaft“, „die Inanspruchnahme der emotionalen Sphäre“ und „ganz elementar die Erfahrung der eigenen Geschlechtlichkeit“ in diesem Prozeß bejaht wird, dann wird aus psychodynamischen Gründen auch mit der Erfahrung

des Sexuellen die Tendenz zur sexuellen Erfahrung bejaht. Das sollte offen eingestanden werden. Denn die letztere ist in der ersteren enthalten. Damit sind wir bei der Grundforderung, die Furcht vor dem Sexuellen aufzugeben und ein positiveres Verhältnis dazu in der Kirche zu entfalten.

[1] *Thomas von Aquin,* Summa theol. I—II 94, 4; weitere Erörterungen dazu vgl. *S. H. Pfürtner,* Kirche und Sexualität, Reinbek 1972, 182 ff. [2] Vgl. S. H. Pfürtner, Kirche und Sexualität. Reinbek 1972, 231—236. [3] Vgl. *J. Rabosch,* Studien zur Sexualität der Frau. In: Die Sexualität der Frau, hrsg. von *G. Giese,* Reinbek 1968, 81 ff. [4] S. H. Pfürtner, Moral — Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral. Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, 27. [5] Vgl. meine Stellungnahme im vorigen Diskussionsbeitrag HK 27 (1973) Heft 6, 291. [6] Moral — Was gilt heute noch? S. 28. [7] Kirche und Sexualität, S. 217—248. [8] Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. München 1973, 12. [9] Aufschlußreich ist, daß der Bischof von Augsburg, *Josef Stimpfle,* ein eigenes Schreiben zu Fragen der Sexualmoral veröffentlicht hat (Wort des Bischofs zu Fragen der Sexualmoral. Augsburg 1973). Da der Hirtenbrief der Deutschen Bischöfe im genau gleichen Zeitraum publiziert wurde, geht man wohl in der Annahme nicht fehl, daß Bischof Stimpfle mit einigen Positionen dieses Hirtenbriefes nicht einverstanden war. Seine Verlautbarungen sind jedenfalls in Denkweise und Sprache einigermaßen anders gehalten. Der soeben zitierte Satz aus dem gemeinsamen Hirtenbrief ist weder dem Wortlaut nach noch sinngemäß darin zu finden. Der Bischof von Augsburg charakterisiert einfach „die geschlechtliche Hingabe außerhalb der Ehe als Sünde", wobei er sich auf die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums Artikel Nr. 27 beruft. [10] Vgl. *F. Böckle,* Pastoraltheologie der Ehe. Seelsorge der Gatten aneinander. In: Handbuch der Pastoraltheologie Bd. 4, Freiburg - Basel - Wien 1969, 17. [11] Moral — Was gilt heute noch? S. 24. [12] *J. Huizinga,* Homo ludens. Hamburg 1956. [13] Kirche und Sexualität, S. 120—124.

Kirchliches Zeitgeschehen

Der XV. Evangelische Kirchentag in Düsseldorf

Der Evangelische Kirchentag in Düsseldorf hat sich nach übereinstimmendem Urteil von Beobachtern und Teilnehmern von der Hektik seiner letzten Vorgänger durch zwei Elemente unterschieden: durch ein Bemühen um spielerische Heiterkeit in einer Vielzahl an der jungen Generation orientierter Angebotsformen und durch einen Zug zur Besinnung auf existentielle Grundfragen, wobei übergreifende Sinnfragen und aktueller Zeitbezug, Transzendenzverweis und Gesellschaftsbezogenheit (manchmal auch soziales Pathos) ineinander verwoben blieben. Insofern sprach man zu Recht von einer „neuen Religiosität" in vielerlei Bildern, aber noch ohne erkennbare Gestalt. Wir versuchen beide Komponenten des Kirchentages zu „dokumentieren", zunächst durch einen knappen Bericht über Gestalt und Verlauf, sodann durch einige „Leseproben" aus der zentralen und zulaufstärksten Arbeitsgruppe I (Glaubensfragen), die das Spektrum der in Düsseldorf zum Ausdruck gekommenen Standorte exemplarisch beleuchten. Die Dokumentation ist sicher nur eine von vielen möglichen, andere würden das Klima des Kirchentages sogar besser illustrieren. Doch uns erschienen die drei ausgewählten Referate deswegen besonders bemerkenswert, weil sie nicht nur die auf dem Kirchentag anwesende Spannbreite von Meinungen verkörpern, sondern weil sie Positionen zeitgenössischen Denkens im christlichen wie im außerchristlichen Raum schlechthin darstellen, die bedacht werden müssen, wenn man sich über die eigene Umwelt Rechenschaft geben will.

Kirchenversammlung zwischen Spiel und Besinnung

Mit 23 Gottesdiensten wurde am Abend des 27. Juni in Düsseldorf der 15. Evangelische Kirchentag unter der Losung „Nicht vom Brot allein" eröffnet. Ein machtvoller Auftakt, so scheint es, und doch stand diese Veranstaltung von Anfang an unter einer gewissen Verunsicherung. Es waren ja *innerprotestantische Auseinandersetzungen* vorausgegangen, nachdem die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium" ihr entschiedenes Nein zu diesem Kirchentag ausgesprochen hatte. Man hatte von seiten dieser Neinsager dem bekannten Hamburger theologischen Publizisten *Heinz Zahrnt,* dem gegenwärtigen Kirchentagspräsidenten, Irrlehren vorgeworfen, und dieser hatte in scharfer Erwiderung von „Pietkong", von frommen Heckenschützen, gesprochen. — Bei der Veranstaltung selbst wurde dieser Streit kaum noch erwähnt, aber in einer abschließenden Pressekonferenz ließ dann Zahrnt doch deutlich erkennen, daß ihn die Polarisierung bedrücke. Er bat sogar seine Kollegen von Presse, Funk und Fernsehen, diese Sache nicht weiter „hochzuspielen"; man könne ihm und der Leitung des Kirchentags damit einen Dienst erweisen, so gab Zahrnt den Journalisten zu verstehen.

Über die Verhältnisse geplant?

Das Fernbleiben der protestantischen Rechten hat sich wohl mit einer gewissen Müdigkeit am Kirchentag verbunden. Manche Landeskirchen hatten keine ausdrückliche Empfehlung zur Beteiligung an ihre Gemeinden gerichtet, so fehlte es an Kirchenvolk. Waren es beim politisch-turbulenten Kirchentag in Stuttgart (1969) noch 13 000 Dauerteilnehmer gewesen, so diesmal in Düsseldorf nur knapp 8000. Die Tagesteilnehmer blieben unter der Erwartung, weil in Nordrhein-Westfalen die Sommerferien schon begonnen hatten und viele Menschen verreist waren. So gab es in den Hallen des neuen Messegeländes erhebliche Lücken, und bei der Schlußveranstaltung im Rheinstadion, das 70 000 Teilnehmer aufnehmen kann, waren am 1. Juli bei glühender Hitze nur 25 000 Menschen versammelt. „Quantitativ" wurde der Kirchentag von dem katholischen Ulrichsjubiläum in Augsburg weit übertroffen. Zu dem „Katholikentagsformat" (KNA, 2. 7. 73) demonstrierenden Gottesdienst im Augsburger Rosenaustadion mit Kardinal *Suenens* als Prediger, vgl. ds. Heft S. 383, waren ca. 45 000 Menschen gekommen. Es komme aber nicht auf die Quantität an, sagten die Verantwortlichen, und Zahrnt selbst, um eine schlagkräftige Formel nie verlegen, prägte den Satz: „Die Hallen werden immer größer, und die Christen werden immer weniger." Man könnte auch schlicht sagen, daß Programm und Rahmen dieses Kirchentages bei der verminderten, stark jugendlich geprägten Beteiligung eine Nummer zu groß waren. Die Veranstalter des Kirchentages werden sich deshalb wahrscheinlich überlegen, ob die Geschlossenheit und Eindruckskraft einer solchen Veranstaltung in Zukunft besser gewahrt ist, wenn man mit kleineren Maßstäben plant. Die Zeit der Massenveranstaltungen scheint, jedenfalls im kirchlichen Raum, vorbei zu sein.

Nicht Massen, sondern *Gruppen* waren in Düsseldorf die eigentlichen Träger des Geschehens. Annähernd hundert Aktionsgruppen mit recht verschiedenartigen Impulsen waren bei der Vorbereitung der vier bis fünf Tage beteiligt. Offiziell hieß es, damit sei dem Kirchentag ein neues Kräftepotential erschlossen worden, das für die Zukunft noch weiter entwicklungsfähig sein könne. Von diesen Gruppen gingen besondere Initiativen aus, etwa bei einem Schalom-Forum, wo viel und lange diskutiert wurde, oder bei einem Zentrum für Kommunikation und Information, wo zum Teil absonderliche Weisen das Element des Spiels, das besonders Jugendliche anzog, eingebracht wurde. „Kreadieschen" hieß da z. B. ein Erfrischungsraum, wo man sich selbst Salat bereiten konnte. Bands, Gospelsänger, Gitarre spielende „Kinder Gottes", eine deutsch-amerikanische Gruppe fanden ihr junges Publikum, während ältere Besucher sich als erstaunte Zuschauer mehr im Hintergrund hielten. Eine Gruppe hatte behinderte Jugendliche mitgebracht und vermietete Rollstühle an Unbehinderte, damit sie aus dieser Perspektive zu einem Gefühl der Solidarisierung mit den Behinderten kommen sollten. Die Dauerberieselung mit Filmen in kleinen Kojen wurde nur von jungen Einzelgängern in Anspruch genommen, die Möglichkeit zu freiem Malen an einer Wand ergab keine eindrucksvollen Gestaltungen. In diesem spielerisch-verspielten Zentrum war offenbar ein gewisser Leerlauf mit „drin", der Grenzen des Experimentierens aufzeigte.

Spiel als „neue Dimension"?

In diesem Zusammenhang ist als Hauptereignis von Spiel und Tanz eine sogenannte *„Liturgische Nacht"* zu erwähnen. Da zum Schluß dieser Veranstaltung Rotwein und Brot unter den Anwesenden verteilt wurde, sprach man auch von einer neuen Speisung der Fünftausend. Vorausgegangen war, unter der Regie eines indischen Pastors, die ungewöhnliche Demonstration, wie man Gebete singen und mit rhythmischen Körperbewegungen ausdrucksvoll darstellen könne. Angefeuert von einer Beatband sang und tanzte man das Vaterunser und das „Herr, erbarme Dich". Eine sensibilisierende Musik, leicht und eingängig, begeisterte die Jungen, und nur sie konnten bei dem etwa eine Stunde andauernden Begeisterungstaumel, schweißtriefend, mithalten. Ruhiger Gestimmte beteiligten sich am gemeinsamen Bemalen großer Flächen, andere wieder beschränkten sich darauf, die Rasseln, Pfeifen und kleinen Trommeln, die fliegende Händler unter die Leute brachten, ertönen zu lassen. Der indische Pastor muß über den ungeahnten Erfolg seiner Stimmungsregie recht verwundert gewesen sein. Vielleicht lag ihm viel mehr als dieses Toben und Tosen jene Stille, die er im ersten Teil des Abends in der Halle so gut bewirkt hatte, daß man außer sanften Flötentönen — es war, wie später treffend gesagt wurde, „ein Hauch von Schlangenbeschwörung" — und dem leisen Rauschen der Klimaanlage nichts hörte.

Von diesem Abend sagte man, für den Kirchentag habe sich damit „eine neue Dimension" aufgetan. Das Kirchentagspräsidium erklärte sich hochzufrieden mit diesem neuen Weg spielerischer Entfaltung, während von andern Beobachtern, besonders solchen der älteren Generation, recht kritische Bemerkungen zu hören waren. Ernsthafter aufgenommen wurde eine sogenannte *Beatmesse* unter dem Leitmotiv: „Liebe ist nicht nur ein Wort". Das konkrete Thema der Verkündigung war in diesem Falle die Not der jugendlichen Kriminellen, die aus zerstörten Familien und unzulänglichen Heimen kommen. Eine ökumenische Arbeitsgruppe, eine „Aktion bewußter Christen" und eine „Kontaktgruppe" hatten mit der Band Peter Janssens, mit Chören und Solosängern unter der Leitung von Oskar Gottlieb Blarr, der auch den Gemeindegesang inspirierte, diesen bemerkenswerten Abend

gestaltet. In der Art eines Agape-Mahls wurden auch hier Brot (Hostien) und Wein gespendet.

Gesprächswillige Arbeitsweise

Was ist aber nun in den Arbeitsgruppen am Tage geleistet worden? „Worauf ist Verlaß?" lautete das Gesamtthema der ersten, mit der Glaubensfrage befaßten Arbeitsgruppe, die immer einen starken Zulauf hatte. Daß *Gerhard Szczesny*, Gründer der Humanistischen Union, das erste Referat hatte, zeigt, wie weit der Bogen für offene und auch harte Aussprachen gespannt war. Über die Bedeutung der Zehn Gebote als Normen im Wandel (u. a. durch Prof. Jan Lochmann, Basel) am zweiten Tag erreichte die Gruppe am dritten Tag ihren Höhepunkt durch das ungleiche Vortragspaar *Dorothee Steffensky-Sölle* und *Helmut Thielicke* (vgl. ds. Heft, S. 411 ff.). Tod und Zukunftsgestaltung lautete ihr Thema. Es kam zu Zwischenrufen, als Dorothee Sölle den Präsidenten der USA einen „mächtigsten Verbündeten des Todes" nannte, der „die Waffen fest in der Hand zu halten sucht". Die Arbeitsgruppe verabschiedete mehrere Resolutionen, in denen die Mitglieder der (abwesenden) Bekenntnisbewegung zum nächsten Kirchentag eingeladen werden und das Präsidium des Kirchentages gebeten wird, Frau Sölle auch für das nächste Treffen als Referentin zu gewinnen.

In der zweiten Arbeitsgruppe ging es um Politik und Gesellschaft („Privater Wohlstand — Öffentliche Verarmung?"). Am ersten Tag wurden Motive und Ziele der Erwachsenenbildung behandelt, am zweiten Tag kam es beim Thema Umweltzerstörung zu kritischen Reaktionen gegen Prof. *Kurt Hansen* (von Bayer Leverkusen). Am dritten Tag gaben Männer und Frauen Situationsberichte von ihren Arbeitsplätzen. Eine Resolution forderte die Bundesregierung auf, ein Amt für Umweltfragen einzurichten; die Kirche soll den Bau eines „Schnellen Brüters" bei einem Atomkraftwerk am Niederrhein verhindern.

Arbeitsgruppe 3 — *„Der Einzelne"* — bediente sich nach den Referaten besonders der Diskussion in kleinen Gruppen. Auf einer 50 Meter langen Wandzeitung konnten durch Aufschriften Aggressionen abgebaut und allerlei Gedanken vorgebracht werden, die dann in der Podiumsdiskussion berücksichtigt werden konnten. In Resolutionen dieser Arbeitsgruppe wurden die Kirchengemeinden aufgefordert, den geistig und körperlich Behinderten Platz und Wohnraum in ihren Gemeindezentren zur Verfügung zu stellen.

In der Arbeitsgruppe 4 („Gefeierte Versöhnung: Gottesdienst") kam es zu heftigen Kontroversen über das „Politische Nachtgebet", wie es seit Jahren in Köln praktiziert wird, zugleich wurde aber doch die Erprobung neuer Gottesdienstformen — sozusagen ein „Zweites Programm" neben dem traditionellen „Ersten Programm" — bejaht.

In der Arbeitsgruppe 5 („Ökumenisch leben") beteiligte sich Prof. *Johann Baptist Metz*, Münster, an der Bibelarbeit. Gesprochen wurde im Plenum über die Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, ökumenische Erziehung in der Familie und Möglichkeiten auf dem Wege zu einer ökumenischen Gemeinde. Diese Arbeitsgruppe erhob die Forderung nach einem gemeinsamen evangelisch-katholischen Kirchentag und sprach sich für interkonfessionellen Religionsunterricht aus. Es wurde verlangt, daß ein von Jugendverbänden vorgelegtes Modell einer ökumenischen Gemeinde erprobt werde. Der Trierer Weihbischof Kleinermeilert erklärte seine Bereitschaft, sich für eine aktive Teilnahme evangelischer Gruppen beim Katholikentag 1974 in Mönchengladbach einzusetzen. Zur Abendmahlsfrage gab das Präsidium des Kirchentags eine Erklärung heraus, daß alle christlich Getauften, die sich nicht durch die Ordnungen ihrer Kirche an der Teilnahme gehindert sehen, zum Abendmahl zugelassen seien. Den Organen des Evangelischen Kirchentags komme eine Entscheidung über das Verhalten katholischer Mitchristen in dieser Frage nicht zu. [Ausdrücklich bestätigte das Präsidium das Dementi der nordrhein-westfälischen Bischöfe (vgl. KNA, 29. 6. 73), hervorgerufen durch irreführende Pressemeldungen (vgl. FAZ 28. 6. 73), es bestehe keine Vereinbarung mit den katholischen Bischöfen, derzufolge auch Katholiken am evangelischen Abendmahl teilnehmen können. Dennoch schaffte die halboffene Einladung mit mündlichen Hinweisen, daß auch auf katholischer Seite Gewissenspositionen und kirchenrechtliche Bestimmungen nicht eins seien, wenigstens bei amtskirchlichen Stellen einiges Unbehagen. [Anm. d. Red.]

In der Arbeitsgruppe 6 („Mission und Entwicklung") beschäftigten sich die meisten Resolutionen mit der Situation im südlichen Afrika. Bundesminister Eppler hatte Gelegenheit, in dieser Arbeitsgruppe seine entwicklungspolitischen Vorstellungen vorzutragen. In missionstheologischer Hinsicht wurde auf den Unterschied zwischen dem analytischen Denken der Weißen und dem mehr meditativen Denken der Afrikaner aufmerksam gemacht.

Offenes ökumenisches Klima

Philip Potter, der farbige Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, hat diesen Kirchentag in Düsseldorf besucht und in einer Rede beim Schlußgottesdienst auf die notwendige Synthese zwischen „vertikaler" und „horizontaler" Dimension des Christen aufmerksam gemacht. Kultusminister Bernhard Vogel überbrachte die Grüße

des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Er plädierte für ein weiteres Zusammenwachsen der Konfessionen, vor allem in ihrer Glaubensverantwortung für die Gesellschaft, und bekräftigte unter Beifall, daß die Konfessionen heute Brücken bauen und keine Gräben aufreißen. Die Anwesenheit von Katholiken unter den Teilnehmern und unter den Referenten war auf diesem Kirchentag selbstverständlich. Es manifestierte ein ökumenisch offenes Klima. Erkennbare neue ökumenische Akzente wurden nicht gesetzt. Das Präsidium des Kirchentags hat beschlossen, in zwei Jahren wieder einen evangelischen Kirchentag durchzuführen. Er wird in Frankfurt stattfinden. Nach dem evangelisch-katholischen Pfingsttreffen in Augsburg (1971) bestand Einvernehmen auf beiden Seiten, daß man für mehrere Jahre noch getrennte Kirchentage abhalte. Aber bis 1980 soll dieses „getrennte Marschieren", so hieß es, überwunden werden.

Otto Schempp

Der Kirchentag und die Glaubensfrage

Die drei Referate, die hier in Auszügen wiedergegeben werden, ergeben kein Gesamtbild des Kirchentages und noch weniger ein komplettes Meinungsspektrum im deutschen Protestantismus, zumal das erste von einem Nichtchristen stammt. Aber es sind Stichproben, Antwortversuche einzelner von imponierender Eindringlichkeit, wobei, wie wir meinen, der Beitrag des Agnostikers Szczesny, auch wenn die Mißverständnisse tiefer reichen als die Verständigung, für eine Selbstbesinnung der Christen nicht von minderer Bedeutung sein dürfte als das Bemühen des Theologen Thielicke um ein Glaubenszuversicht vermittelndes, von Projektionen entschlacktes Jenseits und das Pathos der in Sozialkritik Sinn suchenden Dorothee Sölle.

Gerhard Szczesny

Worauf ist Verlaß?

Ich weiß das Vertrauen zu schätzen, das die für den Kirchentag Verantwortlichen mit der Einladung zu diesem Referat in mich gesetzt haben, aber es war doch nicht ganz leicht, herauszufinden, welchen Beitrag Christen von einem Nicht-Christen im Rahmen einer christlichen Veranstaltung zur Thematik dieser Arbeitsgruppe wohl erwarten würden. Für die Beantwortung der Frage, worauf sich für einen Christen Verläßlichkeit gründet oder gründen sollte, fühle ich mich nicht zuständig. Was für Sie wahrscheinlich von Interesse ist, was ich tun kann und im folgenden auch tun möchte, ist, Ihnen zu sagen, wie sich von meinem außer-christlichen (nicht anti-christlichen) Standpunkt aus die Verläßlichkeit der Christen darstellt.

Ich meine übrigens, daß die Fragestellung des ersten Tages dieser Arbeitsgruppe vielleicht besser gelautet hätte: „Können wir uns auf uns selbst verlassen?" Die Formulierung „Können wir uns auf Menschen verlassen?" könnte den Eindruck erwecken, daß der Fragesteller seine Verläßlichkeit für gegeben und nur die der anderen für zweifelhaft hält. Eine solche Blickrichtung — von der Prüfung der eigenen Person weg auf die allgemeine Feststellung und Klage hin, daß „die" Menschen unzuverlässig seien — wird jedenfalls von allen denjenigen angenommen werden, die sich ohne viel Nachdenken mit der Wendung „Können wir uns auf Menschen verlassen?" identifizieren. Das mag sich nach gewaltsamer Über-Interpretation einer im Grunde harmlosen Formulierung anhören, aber ich glaube, daß diese Formulierung gerade deshalb, weil sie wahrscheinlich ganz ohne Arg zustande gekommen ist, einen der Grundmängel christlichen Humanitätsverständnisses offenbar macht. Die Christen — wenn ich im folgenden diese pauschale Adressierung gebrauchen darf — sind zu rasch bei der Sorge um den Nächsten (zu rasch auch bei Gott und Christus, worauf später einzugehen sein wird). Wenn sie von Nächstenliebe reden — und sie reden viel davon —, kommen sie mir vor wie Leute, die angesichts eines sinkenden Schiffes ohne Zögern bereit sind, ins Wasser zu springen, um die Ertrinkenden ans rettende Ufer zu bringen — aber dann entdecken müssen, daß sie vergessen haben, rechtzeitig schwimmen zu lernen. Der Entschluß, zusammen mit den Schiffbrüchigen unterzugehen, ist gewiß auch eine Form von Liebe, aber nicht eigentlich Hilfe, die Ertrinkende sich erhoffen.

Ich will dieses Bild nicht überstrapazieren (obwohl es sehr dazu verlockt, den Schiffbruch mit der heutigen Situation der christlichen Welt gleichzusetzen), sondern damit nur deutlich machen: wer wünscht, daß sich andere im Ernstfall auf ihn verlassen können, muß zunächst sich selbst in eine verläßliche Form bringen. Oder um es mit einem Buchtitel zu sagen: Liebe allein genügt nicht. Die Zuwendung zum Nächsten — so entschlossen und gottesfürchtig sie gemeint sein mag — fruchtet wenig, wenn derjenige, der für diesen Nächsten etwas tun will, selbst auf wenig mehr bauen kann als eben auf seine Hilfsbereitschaft.

So führt das zu rasche und unvorbereitete Liebesangebot zum Scheitern, verführt das häufige Erlebnis der Ohnmacht zur allmählichen Konzentration des Interesses auf den fernen und fiktiven Nächsten, dessen Nöte keine unmittelbare Bewährung verlangen, und so endet dieser Frustrationsprozeß schließlich in jener abstrakten Menschenliebe, die sich in enthusiastischen Gefühlen und Phrasen erschöpft. Gerade im evangelischen Bereich gibt es einen Jargon der pastoralen Uneigentlichkeit, der das genaue Gegenteil dessen bewirkt, was zu bewirken er verbal vorgibt. Der Schwall der schönen Worte und Sentenzen legt zwischen Sprecher und Angesprochenen eine Dunstwolke, die nicht einmal ein wirkliches Ins-Auge-Fassen, geschweige denn eine Verständigung erlaubt.

Die Überwertung und Überforderung des Liebesgebotes hat ihre historischen und dogmatischen Wurzeln. Die frohe Botschaft des Nazareners und seiner Apostel stand unter dem Zeichen der Endzeiterwartung. Man glaubte, sich nicht mehr viel Zeit für die Beschäftigung mit sich selbst nehmen zu können, und hielt die epikureischen und stoischen Tugendlehren der alten Philosophen für eitle Selbstgefälligkeit und Torheit. Der Anbruch des Reiches Gottes stand unmittelbar bevor. Das, was zählte, war die Hingabe an Gott und den Gottessohn und die Erfüllung seines Befehls, bis zu seiner Wiederkehr noch so viele Menschen wie möglich der „Wahrheit" zuzuführen.

Für das mosaische Gesetz trat der einzelne als Ort subjektiver moralischer Bewährung überhaupt noch nicht ins Blickfeld. Es

ging um das Überleben des Volkes Israel, um die Grundregeln für die Ordnung und den Zusammenhalt der Gemeinschaft. Die frohe Botschaft wendet sich dann ausdrücklich an den einzelnen, predigt aber nicht eine Moral humaner Selbst-Verwirklichung, sondern ein Ethos äußerster Selbst-Verleugnung, dem niemand auch nur annähernd entsprechen kann. Das ganze weite Feld der Aufgaben, Ziele und Prinzipien einer recht eigentlich menschlich zu gestaltenden individuellen Existenz bleibt zwischen diesen beiden Polen einer elementaren sozialen Selbstbehauptungs- und einer schwärmerischen Selbstentäußerungsmoral fast unbestellt. — Ich sage „fast", weil sich natürlich auch für Christen die Notwendigkeit ergibt — und immer ergeben hat —, nach Prinzipien zu suchen, die die Entwicklung der eigenen Kräfte und Talente befördern und rechtfertigen — und weil die christliche Theologie gar nicht umhin konnte, sich mit den antiken Tugendlehren auseinanderzusetzen und sie in die eigenen Systeme einzubauen. Aber es fehlt im Christentum bis zum heutigen Tage das volle und deutliche Bewußtsein davon, daß der Mensch nur dann ein verläßlicher Partner sein kann, wenn er sich — vor allem Gottes- und Nächstenliebe — selbst in einen verläßlichen Zustand gebracht hat.

Im übrigen findet sich die gleiche Ausfallerscheinung auch in allen im christlichen Bereich entstandenen politischen Erlösungslehren. Aus dem Ethos der Nächstenliebe wird das Postulat der Brüderlichkeit und aus diesem dann eine staatlich verordnete und erzwungene Sozialität und Solidarität. Der Komunismus verspricht und erhofft eine bessere Welt als Frucht einer Konzentration aller Kräfte auf die unermüdliche Verbesserung der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und zivilisatorischen Lebensbedingungen. Jeder Versuch des einzelnen, sich der Gestaltung der eigenen Individualität zuzuwenden, erhält hier den Charakter der Todsünde, der Asozialität und Unmoral schlechthin. Der Glaube an die Heilswirkung ausschließlich sozialer Aktivitäten hat in den politischen Erlösungslehren deshalb besonders demoralisierende und brutale Konsequenzen, weil sie ja von der hier auf Erden erreichbaren Perfektionierbarkeit menschlicher Verhältnisse ausgehen . . .
Ich bin — mit vielen anderen — der Meinung, daß die Idee, der Mensch könne alles und alles durch die Verbesserung seiner Lebensumstände machen — unmittelbar und mittelbar —, eine Konsequenz der christlichen Vorstellung ist, daß er — ohne Gott — aus sich und mit sich gar nichts zu machen imstande sei, möchte es aber bei dieser kurzen Anmerkung bewenden lassen und mich nun zwei Fragen zuwenden, die gegen eine Position wie die meine vorgebracht werden können. Es geht einmal um die Frage (die ausdrücklich am Samstag behandelt werden soll), ob und wie weit auf unsere Kräfte Verlaß ist, und es geht sodann um die Frage, ob und wie weit auch dann, wenn dies der Fall sein sollte, diese Verläßlichkeit nun ihrerseits „Liebe" nicht ersetzen kann.

Was den Einwand anbetrifft, so bin ich weit entfernt davon, den Menschen für perfekt oder in irgendeiner Hinsicht für perfektionierbar zu halten. Er ist vielmehr ein labiles und widersprüchliches Wesen, das denkend und handelnd immerfort an die Grenzen seiner Möglichkeiten stößt. Dennoch zeigt die Geschichte und zeigt die persönliche Erfahrung, die jeder von uns mit seinen Mitmenschen und mit sich selbst zu machen pflegt, daß es einen schwer abzuschätzenden Spielraum für die Humanisierbarkeit des einzelnen gibt und dieser Spielraum genutzt oder nicht genutzt werden kann . . .

Da jeder Mensch — wie wir es wissen und hier nicht weiter zu erörtern brauchen — sich zu dem, was er sein kann und sein soll, erst machen muß, besteht unsere wichtigste Hilfe für den anderen darin, ihm zu zeigen, wie er sich aus eigenem Vermögen helfen kann. Die entscheidenden Probleme und Herausforderungen seines Lebens muß er allein, auf sich selbst gestellt, bestehen. Das mindert nicht den Wert mitmenschlicher Hilfe in allen Bedrängnissen, in die ein Mensch kommen kann, aber es bedeutet, daß es vor allem gilt, ihn rechtzeitig und zureichend instand zu setzen, solcher Bedrängnisse selbst Herr zu werden. Man kann den Menschen durch Gewöhnung und Strafandrohung dazu bringen, nicht zu morden, nicht zu stehlen, nicht zu lügen und Verträge nicht zu brechen — und dennoch kann ein solcher Mensch labil bleiben und dort, wo es nicht um sozial kontrollierte Konflikte, sondern um seine persönliche Bewährung geht, total versagen. Wer sich an die Zehn Gebote hält, ist gewiß zivilisiert, aber deshalb nicht auch zwangsläufig schon humanisiert. Und auch die auf diese Zivilisationsstufe dann aufgesetzte Gottes- und Christus-Liebe macht aus ihm — wie es uns die Geschichte der Christenheit lehrt — noch keinen besonnenen, duldsamen und beherrschten Menschen.

Wie steht es nun mit dem zweiten Einwand: daß jener potentielle Lebensretter — von dem wir zu Anfang sprachen — möglicherweise vorzüglich schwimmen kann, aber nicht genügend „Liebe" hat, um den Sprung ins Wasser wirklich zu wagen. Wenn ich mir hier das christliche Verständnis von Liebe — jedenfalls im Hinblick auf ihre transzendente Dimension — zu eigen mache, sind wir damit bei der Frage nach dem Verhältnis von Verläßlichkeit und Glaube.
Glauben hängt unmittelbar mit Vertrauen und Sich-auf-jemanden oder auf etwas Verlassen-können zusammen. Glauben ist also jene Zuwendung zu einem Übergreifenden und jene Gewißheit des Aufgehobensein in diesem Übergreifenden, von der ich sagte, daß die Christen diesen Schritt zu rasch tun. Damit habe ich aber auch gesagt, daß ich ihn nicht etwa grundsätzlich für sinnlos oder unerlaubt halte. Im Gegenteil: nachdem ich hoffentlich deutlich gemacht habe, daß Humanität für mich zunächst eine von allen Glaubens- und Unglaubens-Positionen unabhängige innerweltliche Aufgabe und Möglichkeit des Menschen ist, möchte ich nun — mit den Christen — auf die Humanität zwar nicht hervorbringende, aber auf ihr äußerstes Niveau steigernde Funktion des Vertrauens in eine transzendente Wirklichkeit, die Grenzen unseres Erkennens und Handelns übersteigend, hinweisen.

Mein Transzendenz-Erlebnis ist allerdings ein anderes als das der Christen. Es trifft mich nicht von außen und „oben" als Offenbarung und Gnade, als Mirakel und Mysterium und hat weder mit dem Glauben an einen persönlichen Gott noch an einen Gottessohn etwas zu tun, sondern ist ebenfalls ein Element meiner konkreten innermenschlichen Erfahrung. Diese Erfahrung beginnt mit dem, was die Psychologen Ur-Vertrauen nennen, mit dem Gefühl der Geborgenheit also, das normalerweise dem neugeborenen Kind bereits in den ersten Lebensmonaten die mütterliche Nähe und Sorge gibt. Damit wird — vor jeder bewußten Einsicht und Aneignung — der eigentlich tragende Grund für das Gefühl gelegt, daß es jenseits unserer Hilflosigkeit, unseres Versagens und unserer Leiden eine Wirklichkeit gibt, in der wir aufgehoben sind.
Diese Grenzerfahrungen vermitteln aber nicht nur die Gewißheit des Scheiterns, sondern wiederum auch die Gewißheit einer diese Grenzen übergreifenden, alles Begrenzte tragenden Wirk-

lichkeit, von der wir nichts wissen, als daß sie vorhanden ist. Alles, was uns ausmacht, von den Atomen unserer Körperlichkeit bis zu den Elementen unserer Gefühle und Gedanken, reicht durch die Begrenzung über die Begrenzung hinaus in ein Unbegrenztes, in dem wir uns aufgehoben wissen. Das, was ich meine, ist also eine immanente Transzendenz — ein Metaphysisches, das dem Physischen nicht gegenübersteht, sondern allen Gestalten und Prozessen innewohnt — und nur vergessen und verdrängt, aber nicht wirklich ausgeschieden werden kann.
Es ist diese das kindliche Welt-Vertrauen wieder aufnehmende und rechtfertigende Transzendenzerfahrung, die ich „Glaube" nenne, und es ist dieser Glaube, der den Rettungswillen dann tatsächlich ins Wasser springen läßt; der aus einer bloß humanitären Hilfsbereitschaft einen spontanen Akt der bedingungslosen Zuwendung macht. Soweit sich hier noch etwas erklären läßt, sind es zwei den Tiefenschichten des Bewußtseins eingeprägte Gewißheiten, die den Sprung auslösen: die Gewißheit, daß derjenige, der gerettet werden muß, ich selbst bin, und die Gewißheit, daß weder er noch ich.— wie immer der Rettungsversuch ausgehen wird — verloren sind.

Ich gestehe ausdrücklich, daß ich das, was ich hier als Transzendenzerfahrung zu beschreiben versuche, für den Angelpunkt einer voll entfalteten Humanität halte, insofern also mit den Christen der Überzeugung bin, daß sich rein innerweltlich-positivistisch Humanität nicht begründen läßt. Aber ich füge sogleich hinzu, daß diese Transzendenz-Erfahrung und Transzendenz-Bindung nur dann humanisierend wirkt, wenn sie nicht — mystisch oder spiritualistisch — als Aufforderung zum Verzicht auf Selbst-Verwirklichung mißverstanden wird. Das Vertrauen ins Sein richtet im Seienden nichts oder nur wenig aus, wenn es nicht von der Anstrengung begleitet wird, das Seiende als Seiendes ernst zu nehmen.

Die christliche Transzendenz ist keine immanente, sondern eine transzendente Transzendenz. Und sie ist damit zugleich — sonst wüßten wir überhaupt nichts von ihr — eine Transzendenz, die sich dem Menschen nicht aus eigener Erfahrung erschließt, sondern als ihm fremde Macht offenbart und im Akt dieser Offenbarung einige ihrer Eigenschaften und Attribute zu erkennen gibt . . .

Wenn ich die Geschichte der vom Christentum bestimmten Welt und die Bekundungen christlichen Glaubens richtig verstehe, ist das Offenbarwerden einer schlechthin übermenschlichen und überweltlichen Macht ein so überwältigendes Ereignis und Erlebnis, daß es den Menschen, dem es zustößt, von sich und der Welt wegreißt. Die — wie ich es sehe — der Welt entzogene, in der Vorstellung eines persönlichen Gottes zusammengeballte Transzendenz entwickelt einen so starken Sog, daß es dem Gläubigen schwerfällt — wenn nicht gar unmöglich wird —, der Welt Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Sie erhält den Charakter einer Prüfung und eines Hindernisses auf dem Wege zu Gott, ist jedenfalls nichts, was aus sich selbst, in sich selbst Sinn und Bedeutung hat. Dies meine ich, wenn ich sage, die Christen haben es zu eilig, zu Gott zu kommen. Aber Eifer und Eile sind verständlich, denn ich glaube, daß man nur dann ausreichend Geduld für die Dinge dieser Welt und die Aufgaben hat, die die eigene irdische Existenz stellt, wenn man in all diesen Dingen und Aufgaben Transzendenz anwesend sein läßt, wenn sie — um es christlich zu sagen — von Gott nicht getrennt werden . . .

Ich meine — um dies wenigstens als Fußnote zu formulieren —, daß hier auch die Erklärung für die radikale Weltlichkeit der neuen Theologie zu suchen ist. Die Welt, der man sich zuwendet, wenn das Interesse am Gottesproblem erlischt, ist dann immer noch die aller Transzendenz beraubte, die total weltliche Welt, also jene Summe von nur noch materiellen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Erscheinungen und Aufgaben, der auch — und schon sehr viel früher — das ausschließliche Interesse der politischen Erlösungslehren gilt.
Die entweder zu rasch im Stich gelassene (oder dann zu vordergründig bejahte) Welt ist die eine Konsequenz des christlichen Gottesglaubens. Die andere, über die nun noch zu sprechen ist, hängt mit seinem Offenbarungscharakter zusammen. Es versteht sich von selbst, daß das, was Gott offenbart, die unbezweifelbare Wahrheit sein muß und es daneben keine abweichenden Wahrheiten geben kann. Und es versteht sich von selbst, daß angesichts der eben besprochenen Gewalt einer transzendent verstandenen Transzendenz die Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit und das Bekenntnis zu ihr für das Heil des Menschen von überragender Bedeutung sind. So versteht es sich schließlich auch von selbst, daß es ein solcher, von der Alleingültigkeit und Heilsbedeutung seiner Wahrheit durchdrungener Glaube schwer hat, andere Glaubensüberzeugungen zu tolerieren . . .

Wenn ich in den Programmen zu diesem Kirchentag den Satz lese: „Wir wollen die Gewißheit der Liebe Gottes verkünden als Basis des Vertrauens zwischen einzelnen Menschen, Gruppen und Völkern", so scheint eine solche Einsicht immer noch in weiter Ferne zu liegen. Die Gewißheit der Liebe und Herrschaft Gottes mag — oder muß — für den Christen der Grund aller Humanität und Verläßlichkeit sein — sie kann aber gerade nicht die Basis des Vertrauens zwischen Christen und Nicht-Christen abgeben — weil dann alle Nicht-Christen zuvor Christen geworden sein müßten.

So nimmt dann selbst ein so versöhnlich klingender — und sicher auch versöhnlich gemeinter — Text, wie der eben zitierte, bei genauerer Betrachtung wieder den Charakter der Drohung an. Wem das übertrieben erscheint, dem empfehle ich die Lektüre jener Gottesfurcht und Menschenliebe ausstrahlenden Texte, mit denen ehrenwerte christliche Autoren die Verfolgung, Folterung und Ausrottung von Heiden und Häretikern, Juden und Hexen gefordert und begleitet haben.

Ich bin mit den Christen und allen anderen „Gläubigen" der Meinung, daß zur vollen Selbst-Verwirklichung des Menschen die Gewißheit des Aufgehobenseins in einer unsere Erkenntnis übergreifenden Wirklichkeit gehört, ich bin aber nicht der Meinung, daß diese Transzendenz näher beschrieben oder überhaupt benannt werden muß, um das an Verläßlichkeit und Humanität zu bewirken, was für den Menschen bewirkbar ist . . .
Meine Einwände gegen das Christentum — um abschließend den Sinn meines Beitrages zu diesem Kirchentag ausdrücklich zu formulieren — sind keine Absage, sondern ein Appell. Ein Appell an die Christen, zu begreifen, daß es in der heutigen Situation nicht darauf ankommt, für unseren je besonderen Glauben oder Unglauben gegen den oder die anderen zu Felde zu ziehen, sondern die Werte und Kräfte der Menschlichkeit, Mitmenschlichkeit und eines unsere Existenz übergreifenden Vertrauens wieder zu finden, bewußtzumachen und zu stärken, die Christen und Nichtchristen gemeinsam sind und verbinden — überall auf der Welt.

Daten der Bevölkerungsentwicklung II

Soziographische Beilage Nr. 25

Die Bevölkerungsentwicklung im Deutschen Reich und in der Bundesrepublik Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert und Vorausschätzungen bis zum Jahre 2014

Hier folgt der zweite Teil der im letzten Heft begonnen Schaubildreihe über Daten der Bevölkerungsentwicklung. Während im ersten Teil die Weltdaten in einem Vergleich zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern dargestellt wurden, vermittelt dieser zweite Teil einen detallierten Überblick über die Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland.

Graphik 1: Eheschließungen, Lebendgeborene, Gestorbene und Geborenenüberschuß auf 1000 Einwohner 1860 bis 2000

Das Kurvenbild zeigt die wichtigsten bevölkerungsgeschichtlichen Ereignisse im Deutschen Reich und der BRD in den letzten eineinhalb Jahrhunderten. In der ersten Folge „Daten der Bevölkerungsentwicklung" (HK, Juli 1973, 345 ff.) war in Graphik 2 ein Schema der verschiedenen Phasen der Entwicklung von Geburten- und Sterberaten im Industrialisierungsprozeß als „Europäisches Modell" dargestellt. Im historischen Ablauf lassen sich diese Phasen deutlich wiederfinden. Typisch für die II. Phase ist die starke jährliche Fluktuation der Geburten und Sterbefälle bis etwa 1875; sie geht bei den Sterbefällen auf Epidemien ud Seuchen sowie heiße Sommer mit hoher Säuglingssterblichkeit zurück, bei den Geburten auf vorausgehende Schwankungen der Zahl der Eheschließungen — in den Jahren der Mißernten und wirtschaftlichen Krisen, vor allem zwischen 1850 und 1860 haben viele auf die Eheschließung ganz verzichtet, oder man hat sie verschoben. Andererseits folgte auf eine Periode sehr hoher Säuglingssterblichkeit meist auch eine Periode höherer Geburtenhäufigkeit; für das totgeborene oder in seinen ersten Lebenstagen gestorbene Kind wurde ein „Ersatzkind" zur Welt gebracht. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts glätten sich die Kurven: Eheschließungen waren nicht mehr, wie in der Agrargesellschaft, stark vom Ernteergebnis abhängig. Seuchen, Epidemien und Säuglingssterblichkeit wurden durch medizinische und sozialhygienische Maßnahmen stärker unter Kontrolle gebracht.
Im langfristigen Trend gehen Sterblichkeit und — mit zeitlichem Abstand — die Geburtenhäufigkeit zurück. Die Ehepaare passen sich an die veränderten Lebensverhältnisse an. Mit Änderung der Wohn- und Wirtschaftsweise ändern sich auch Wertvorstellungen und damit das generative Verhalten. Die Kurven lassen die starken Einbrüche erkennen, die durch die Kriege 1870/71, 1914/18, die Weltwirtschaftskrise 1930/32 und den Zweiten Weltkrieg verursacht wurden. Die demographischen Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise sind ein Beispiel dafür, daß Ehepaare ihr generatives Verhalten rasch wirtschaftlichen Ereignissen anpassen; der Geburtenrückgang wurde damals übrigens ohne die Pille, die noch nicht erfunden war, bewirkt. Die Pille kann auch heute nicht als die „Ursache" des Geburtenrückgangs angesehen werden, sie ist ein das Ziel der Kleinhaltung der Familie wirkungsvoll zu realisierendes Mittel.
Ab 1972 und voraussichtlich bis zur Jahrhundertwende ist die natürliche Bevölkerungsentwicklung durch einen Überschuß der Sterbefälle über die Geburten gekennzeichnet.

Graphik 2: Bevölkerungswachstum 1950—1970 nach Geburten- und Wanderungsüberschuß*

Die Bevölkerung der BRD hat zwischen 1950 und 1970 von 50,8 Mill. um 9,9 Mill. auf 60,7 Mill. zugenommen. Die Graphik zeigt, daß in diesen zwei Jahrzehnten das Bevölkerungswachstum überwiegend auf einen Geburtenüberschuß zurückging. Dieses Verhältnis zwischen den zwei Komponenten der Bevölkerungsentwicklung, der biologischen und der räumlichen Bewegung, hat sich neuerdings entscheidend geändert, wie folgende Zahlen zeigen: Im Jahre 1972 ist die Bevölkerung der BRD um rund 300000 Menschen oder 0,5 % angewachsen. Im gleichen Jahr haben aber die Sterbefälle die Geburtenzahl um 30000 überstiegen. Zum erstenmal in der deutschen Bevölkerungsgeschichte, von den Kriegen abgesehen, war ein Geburtendefizit festzustellen. Dieses Defizit betrug bei der deutschen Bevölkerung 109000. Infolge eines Geburtenüberschusses der in der BRD lebenden Ausländer von rund 80000 ist es für die Gesamtbevölkerung auf rund 30000 vermindert worden. Das Bevölkerungswachstum dieses Jahres geht demnach ausschließlich auf den Zuwanderungsüberschuß zurück.

Graphik 3: Ehelich Lebendgeborene nach der Ordnungsnummer der Geburt

Der Geburtenrückgang ist überdurchschnittlich ein Rückgang der Geburten dritter und weiterer Kinder. Die Beschränkung bei Familien, die schon vier Kinder hatten, also den „Kinderreichen", hat

bereits 1964 eingesetzt. 1966 beginnen die Drei-Kinder-Familien auf das vierte Kind zu verzichten und nach 1968 Zwei-Kinder-Familien auf das dritte Kind. Der Trend zur Verkleinerung der Familie in Richtung der Zwei-Kinder-Familie oder der Familien mit nur einem Kind ist unverkennbar.

Graphik 4: Modellberechnung über den Verlauf der Geburtenabnahme 1972—2020

Bei der pessimistischeren Annahme eines weiteren Geburtenrückgangs um 9% bis 1975 und einer dann konstanten Nettoreproduktionsrate von 0,731 — eine Nettoreproduktionsrate von 1 bedeutet, daß der Bestand der Bevölkerung gerade erhalten bleibt — nimmt die Bevölkerung ständig ab. Die Wellenlinie im Kurvenablauf, vor allem bei den Geburten, geht auf die gegenwärtige Altersstruktur zurück. Noch starke Geburtenjahrgänge der Zeit vor 1965 wachsen in das zeugungs- und gebärfähige Alter hinein. Die Bevölkerung von 60,7 Mill. im Jahre 1970 wird unter den Annahmen der Variante 1 bis zum Jahre 2020 auf 53,4 Mill., unter den Annahmen der Variante 2 auf 49,5 Mill. zurückgehen. Im ersten Fall würden auf dem Gebiet der BRD dann wieder so viele Menschen wohnen wie im Jahre 1956, im zweiten Fall so viele wie 1949. Die Ergebnisse solcher Vorausschätzungen sind bekanntlich um so problematischer, einen je längeren Zeitraum sie umfassen. Sie zu wiederholen ist dann notwendig, wenn neue Kriterien für die zugrunde zu legenden Annahmen zur Verfügung stehen.

Graphik 5: Vorausgeschätzte Bevölkerung nach Altersgruppen

Kennzeichnend für die künftige Entwicklung des zahlenmäßigen Verhältnisses der beiden Geschlechter ist die nach 1980 eintretende Verringerung des Anteils der Männer im Alter von über 65 Jahren und die nach 1990 eintretende Zunahme, während der Anteil der Frauen bis zum Jahre 1980 ansteigt, dann aber zurückgehen wird. Diese gegenläufige Entwicklung wirft schwierige soziale und psychologische Probleme auf. Der Anteil der Menschen im erwerbsfähigen Alter (15 bis 65) vermindert sich bis zur Jahrhundertwende nur geringfügig, der Anteil der Kinder und Jugendlichen dagegen wird als Folge des Geburtenrückgangs stark abnehmen. Die Gefahr, daß die erwerbsfähigen Menschen die Mittel für die Versorgung alter Menschen nicht mehr aufbringen könnten, ist, von der demographischen Entwicklung her gesehen, bis zur Jahrhundertwende nicht gegeben.

Graphik 6: Entwicklung der Privathaushalte seit 1957

Das starke Anwachsen der Ein-Personen-Haushalte geht zum Teil auf die Zunahme der Zahl jüngerer Menschen zurück, die während einer längeren Ausbildungszeit für sich allein leben, stärker aber auf alleinstehende ältere Menschen, u. a. Frauen im Alter von über 60 Jahren, die keinen männlichen Partner mehr haben und nicht bei ihren Kindern leben können oder wollen. Die Zahl der Privathaushalte wird weiter leicht ansteigen, die Größe der Haushalte nimmt ab.

Graphik 7/8: Altersaufbau der Bevölkerung am 1. Januar 1972 und am 1. Januar 2001

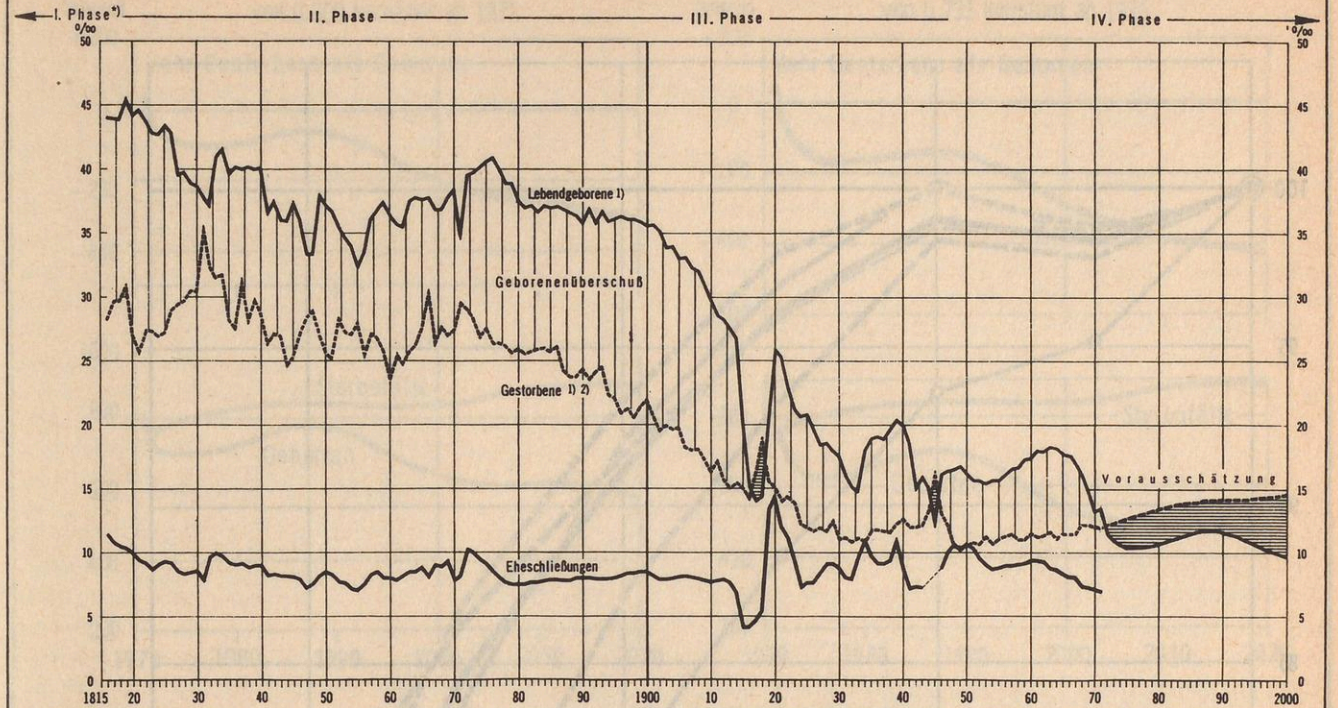
Die Pyramide des tatsächlichen Altersaufbaus zu Beginn des Jahres 1972 läßt bei den etwa 55jährigen noch den Geburtenausfall des Ersten Weltkriegs erkennen, bei den etwa 40jährigen den Geburtenausfall während der Weltwirtschaftskrise 1930/32 und bei den 25- bis 30jährigen den Geburtenausfall des Zweiten Weltkriegs. Der nach 1966 eingetretene Rückgang der Geburtenzahl wirkt sich in einer Jahr für Jahr schmaler werdenden Basis aus.

Die nach der 2. Variante vorgenommene Vorausschätzung des Altersaufbaus für das Jahr 2001 läßt im unteren Drittel der Pyramide die Auswirkung eines sich über längere Zeit fortsetzenden Rückgangs der Geburten erkennen. Die durch den Geburtenausfall des Zweiten Weltkrieges verminderten Jahrgänge sind in das Alter 56 bis 60 hineingewachsen. Die Pyramide zeigt die starke Ausbuchtung bei den 30- bis 50jährigen, die im Alter der Erwerbsfähigkeit die Versorgung für ältere Menschen zu gewährleisten haben. Die Zunahme von Kosten im Mikrobereich der Familie und im Mikrobereich der Gesellschaft (infrastrukturelle Maßnahmen wie Bau von Krankenhäusern und Altersheimen), die durch ältere Menschen verursacht werden, werden in diesem Zeitraum, legt man nur die demographischen Verhältnisse zugrunde, mehr als aufgewogen durch eine Abnahme von Kosten, die für die Erziehung und Ausbildung von Kindern und Jugendlichen aufzuwenden sind.

Hermann Schubnell

Graphik 1

EHESCHLIESSUNGEN, LEBENDGEBORENE, GESTORBENE UND GEBORENENÜBERSCHUSS AUF 1000 EINWOHNER 1816 BIS 2000



*) Agrarischer Bevölkerungsprozess.

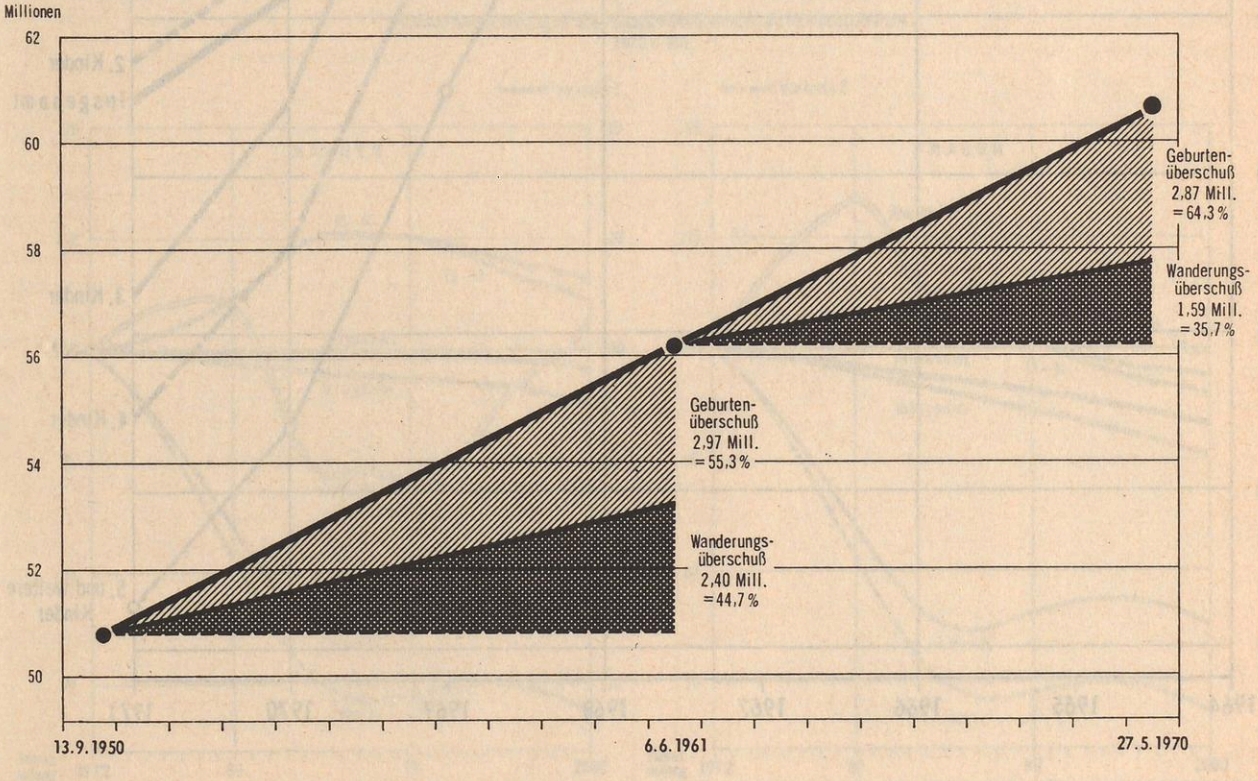
Die Ziffern beziehen sich auf folgenden Gebietsstand: 1816 – 1840 = Ehemaliges Königreich Preußen; 1841 – 1944 = Reichsgebiet; ab 1945 = Bundesgebiet einschl. Berlin (West); 1972 – 2000 Werte der 4. koordinierten Bevölkerungsvorausschätzung (Variante 2)

1) 1816 – 1840 einschl. Totgeborene. – 2) 1914 – 1918 und 1939 – 1945 ohne Kriegssterbefälle.

STAT. BUNDESAMT 72 090

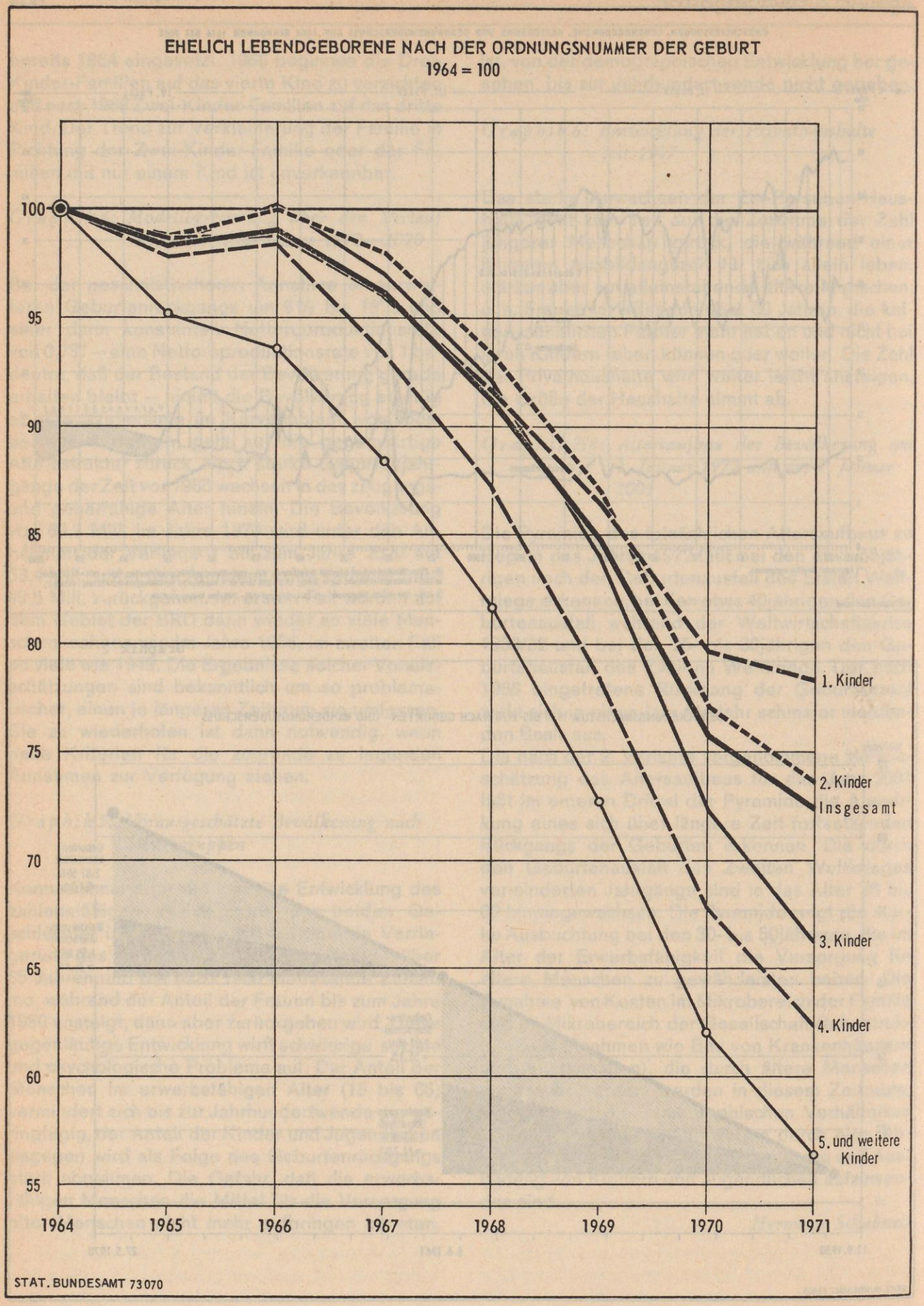
Graphik 2

BEVÖLKERUNGSWACHSTUM 1950 BIS 1970 NACH GEBURTEN- UND WANDERUNGSÜBERSCHUSS



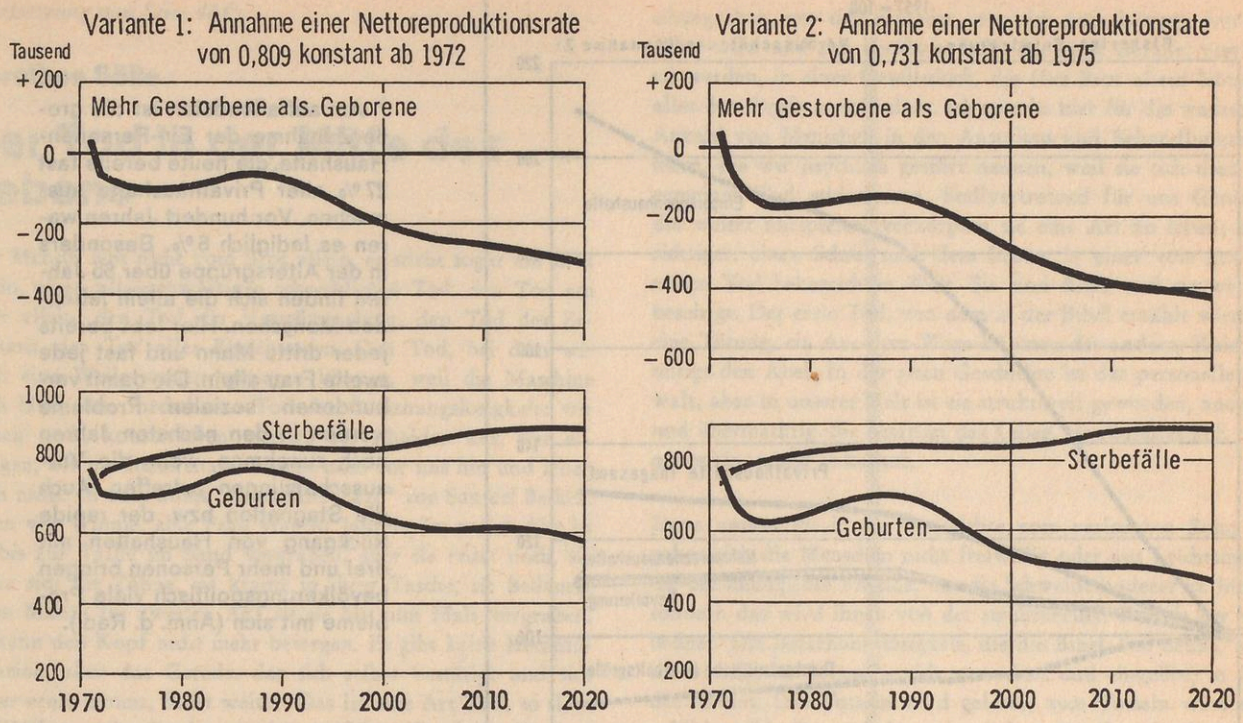
STAT. BUNDESAMT 73 063

Graphik 3


EHELICH LEBENDGEBORENE NACH DER ORDNUNGSNUMMER DER GEBURT
1964 = 100
100
95
90
85
80
75
70
65
60
55
1964
1965
1966
1967
1968
1969
1970
1971
1. Kinder
2. Kinder
Insgesamt
3. Kinder
4. Kinder
5. und weitere Kinder
STAT. BUNDESAMT 73070

Graphik 4

MODELLBERECHNUNG ÜBER DEN VERLAUF DER GEBURTENABHAHME 1972 BIS 2020



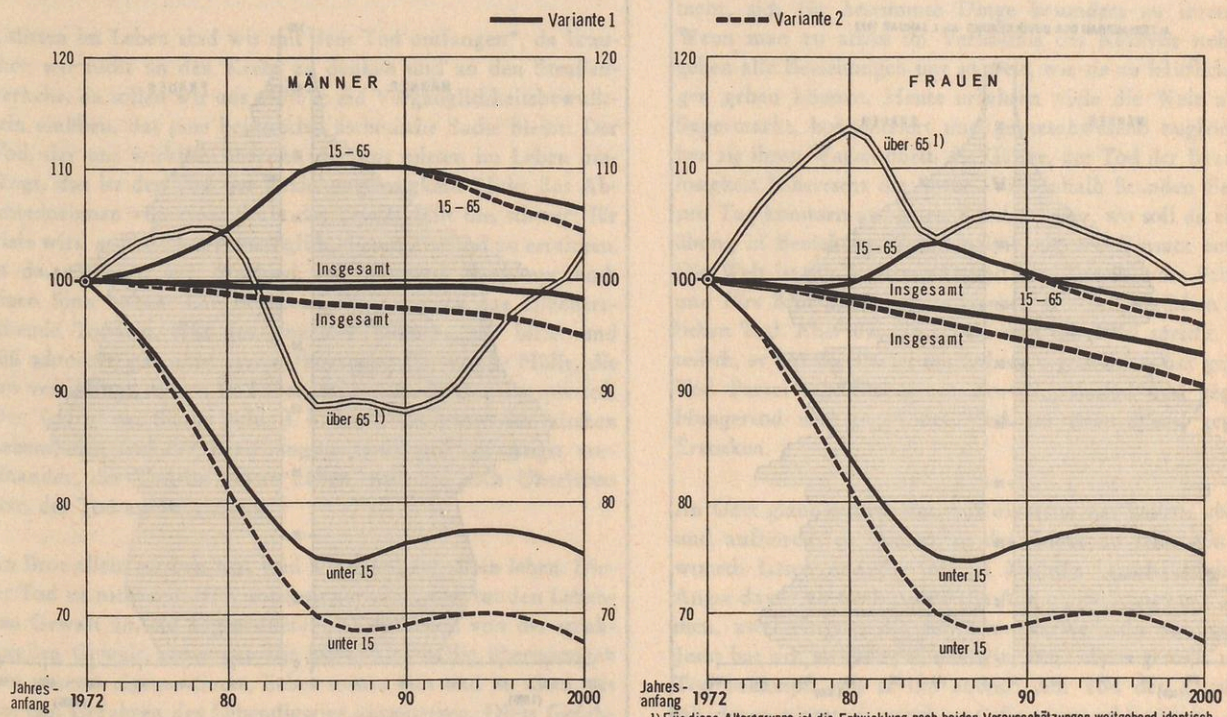
Annahmen der 4. koordinierten Bevölkerungsvorausschätzung ohne Wanderungen

	Variante 1	Variante 2
Basisbevölkerung	1. Januar 1972	
Sterbewahrscheinlichkeit	Sterbeziffern 1970/71 konstant	
Geburtenhäufigkeit	geschätzte altersspezifische Fruchtbarkeitsziffern 1972 konstant	für 1972: geschätzte altersspezifische Fruchtbarkeitsziffern 1972 für 1973-75: gleichmäßige Reduzierung der Fruchtbarkeitsziffern von 1972 um insgesamt 9 %; ab 1975: reduzierte Fruchtbarkeitsziffern konstant

STAT. BUNDESAMT 73061

Graphik 5

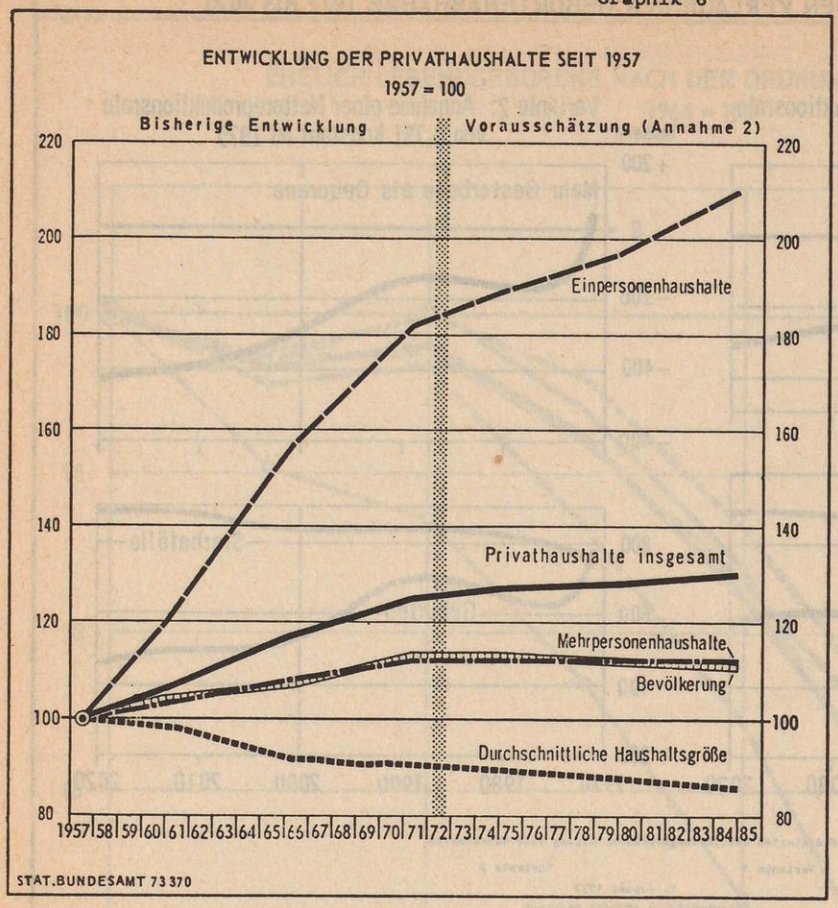
VORAUSGESCHÄTZTE BEVÖLKERUNG NACH ALTERSGRUPPEN
1972 = 100



1) Für diese Altersgruppe ist die Entwicklung nach beiden Vorausschätzungen weitgehend identisch.

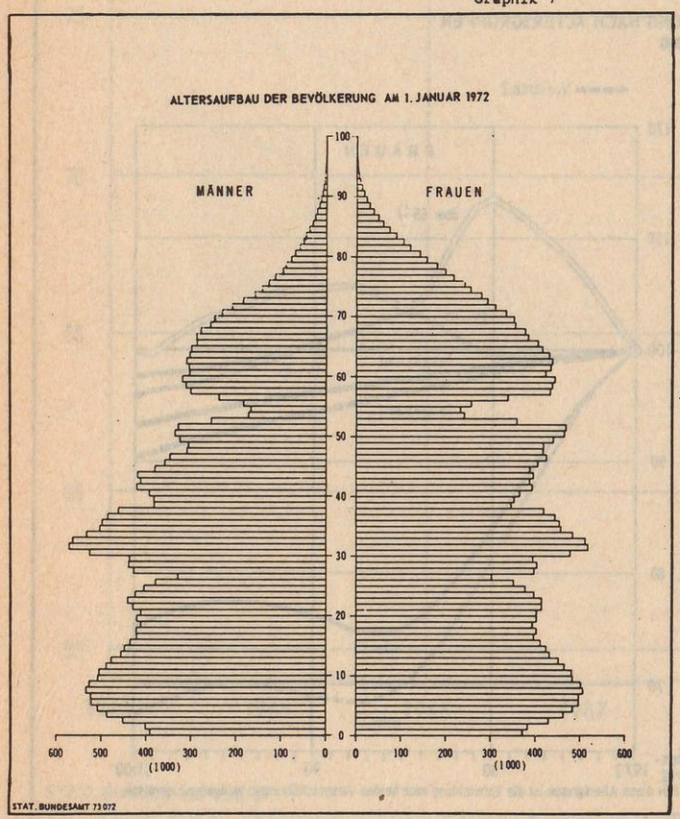
STAT. BUNDESAMT 73058

Graphik 6*

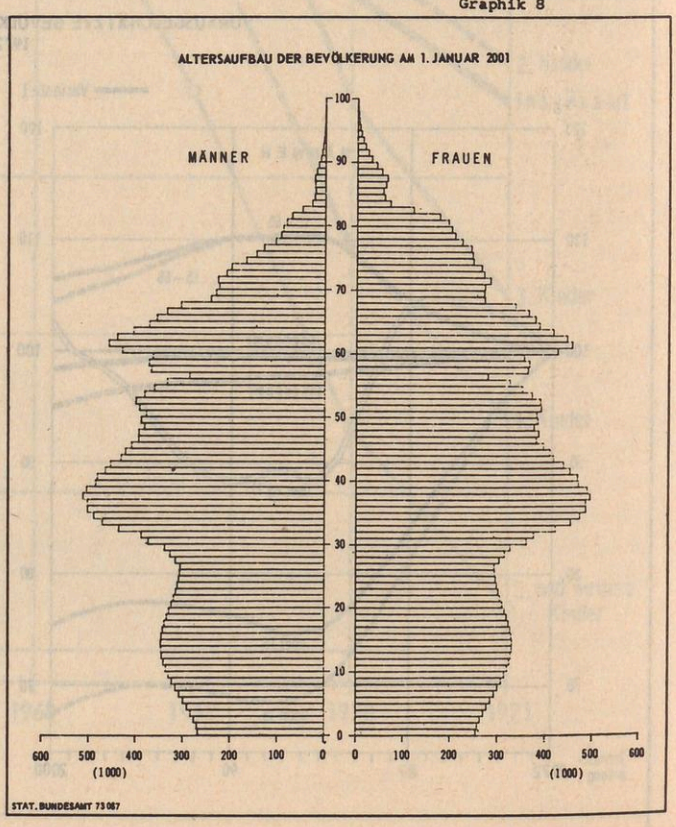


* Am auffallendsten ist die große Zunahme der Ein-Personen-Haushalte, die heute bereits fast 27 % aller Privathaushalte ausmachen. Vor hundert Jahren waren es lediglich 6 %. Besonders in der Altersgruppe über 65 Jahren finden sich die allein lebenden Menschen. Hier lebt bereits jeder dritte Mann und fast jede zweite Frau allein. Die damit verbundenen sozialen Probleme werden in den nächsten Jahren noch zunehmen, wenn die Vorausschätzungen zutreffen. Auch die Stagnation bzw. der rapide Rückgang von Haushalten mit drei und mehr Personen bringen bevölkerungspolitisch viele Probleme mit sich (Anm. d. Red.).

Graphik 7



Graphik 8



(Fortsetzung von Seite 404)

Dorothee Sölle

Der Tod in der Mitte des Lebens

Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, er stirbt sogar am Brot allein, einen allgegenwärtigen schrecklichen Tod, den Tod am Brot allein, den Tod der Verstümmelung, den Tod des Erstickens, den Tod aller Beziehungen. Den Tod, bei dem wir noch eine Weile weitervegetieren können, weil die Maschine noch läuft, den furchtbaren Tod der Beziehungslosigkeit: wir atmen noch, konsumieren weiter, wir scheiden aus, wir erledigen, wir produzieren, wir reden noch vor uns hin und leben doch nicht. In dem Stück „Glückliche Tage" von Samuel Beckett sehen wir Winnie, eine Frau von 50 Jahren. Im ersten Akt ist sie bis zur Taille im Sand vergraben, aber sie redet noch, sie putzt sich die Zähne, sie kramt in ihrer Tasche, sie bedauert ihren Mann. Im zweiten Akt ist sie bis zum Hals vergraben, sie kann den Kopf nicht mehr bewegen. Es gibt keine Kommunikation, aber das Gerede, das sich selber bestätigt und sich selber ernst nimmt, fließt weiter. Das ist eine Art Tod, so sieht die Hölle aus: im Sand vergraben, unfähig, die eigene Lage zu ändern, allein gelassen, aber ohne Schmerzen, glückliche Tage, Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, das ist die Hölle. Ihr, die ihr hier eintretet, laßt alle Hoffnung fahren ... das ist der Tod am Brot allein. Alleinsein und dann allein gelassen werden wollen, keine Freunde haben und dann den Menschen mißtrauen und sie verachten, die anderen vergessen und dann vergessen werden, für niemanden dasein und von niemandem gebraucht werden, um niemanden Angst haben und nicht wollen, daß sich einer Sorgen um einen macht, nicht mehr weinen und nicht mehr beweint werden: der schreckliche Tod am Brot allein.

„Mitten im Leben sind wir mit dem Tod umfangen", da brauchen wir nicht an den Krebs zu denken und an den Straßenverkehr, da sollen wir uns nicht in ein Vergänglichkeitsbewußtsein einüben, das eine heidnische, ästhetische Sache bleibt. Der Tod, der uns wirklich bedroht, der uns mitten im Leben umfängt, das ist der Tod der Beziehungslosigkeit. Nicht das Abschiednehmen von einer Stufe des Lebens fällt uns schwer; für viele wird es überhaupt unmöglich, diesen Zustand zu erreichen, in dem Wörter wie Abschied und Schmerz überhaupt noch einen Sinn haben. Die Beziehungslosigkeit als das allbeherrschende Tot-sein, läßt den einzelnen Schmerz, der bitter und süß schmeckt, gar nicht erst aufkommen. Das ist die Hölle, die uns verschlingt, mitten im Leben, mitten im Produktionsprozeß. Der Tod ist der Sünde Sold, d. h. die Konsequenz des falschen Lebens, der Tod der Beziehungslosigkeit und der Angst voreinander, der Tod an einem Leben, das nur noch Überleben war, der Tod am Brot allein.

An Brot allein sterben wir, weil wir fürs Brot allein leben. Dieser Tod ist nicht natürlich, sondern gewaltsam, er tut den Lebenden Gewalt an, ein angeordneter Tod, befohlen von der strukturellen Gewalt, unter der wir leben, und willig übernommen von unserer eigenen Sucht, lieber tot zu sein und zu töten, als uns den Gefahren des Lebendigseins auszusetzen. Diese Gefahren sind außerordentlich: wer lebendig ist, wer nicht, im Sand eingegraben, vor sich hinredet, wer sich noch bewegt, wer berührt wird und sich berühren läßt, der läuft Gefahr, verrückt zu werden, in einer Gesellschaft, die fürs Brot allein lebt und alles dem Profit unterordnet. Ich spreche hier für die wachsende Anzahl von Menschen in den Anstalten und Behandlungszimmern, die wir psychisch gestört nennen, weil sie sich dem allgemeinen Tod widersetzen. Stellvertretend für uns Gesunde, die weiter mitspielen, verkörpern sie eine Art zu leben; oder richtiger, einen Schrei nach dem Leben, in einer vom gewaltsamen Tod beherrschten Welt. Sie sind Abel, und sie werden beseitigt. Der erste Tod, von dem in der Bibel erzählt wird, ist eine Tötung, ein Aus-dem-Wege-Räumen des andern. Kain beseitigt den Abel. In der alten Geschichte ist das personelle Gewalt, aber in unserer Welt ist sie strukturell geworden, anonym und übermächtig. Sie beseitigt das Leben, sie räumt es auf, ordnet es ein, macht es kaputt.

Denn anders als in der Geschichte vom verlorenen Sohn begaben sich die Menschen nicht freiwillig oder aus Leichtsinn in die beziehungslose Fremde, um die Schweine anderer zu hüten, sondern das wird ihnen von der strukturellen Gewalt her verordnet. Die Beziehungslosigkeit, die die Bibel Tod nennt, wird im wichtigsten Lebensbereich verordnet und eingeübt, in dem der Arbeit. Das Totsein wird gelernt, zum Totsein wird ausgebildet. Die Zerstückelung des Lebens in überschaubare, beherrschbare aber zugleich sinnlose Bruchstücke ist eine Gewöhnung an den Tod, die wir von klein auf verpaßt bekommen. Das ist der Tod, von dem die Bibel spricht. Wenn das Interesse, dem alles andere untergeordnet wird, die Erhöhung des Profits ist, so zerfallen alle anderen Lebensinteressen zu Belanglosigkeiten: man kann sie haben, man kann sie lassen, man kann dafür sein, man kann dagegen sein, der eine interessiert sich mehr für Obdachlose, der andere für Motorsport, einer mag Tiere, ein anderer mag Kinder gern, einer mag die Adria, einer die Nordsee ... das Leben ist ein großer Supermarkt, man kann alles haben, aber es gibt keine Begründungen mehr, sich für bestimmte Dinge besonders zu interessieren. Wenn man zu allem im Verhältnis des Kaufens steht, dann gehen alle Beziehungen nur so weit, wie sie zu käuflichen Dingen gehen können. Heute erfahren viele die Welt als einen Supermarkt, konzentriert und geistesabwesend zugleich schieben sie ihren Wagen durch die Gänge, der Tod der Beziehungslosigkeit beherrscht die Szene. Viereinhalb Stunden Fernsehen pro Tag kommen auf einen Bundesbürger, wo soll da eine Einübung in Beziehung, Spontaneität, eigenen Einsatz entstehen? Die Welt ist ein Supermarkt und eine Fabrik, vom Brot allein und fürs Brot allein, daran sterben wir den täglichen schrecklichen Tod. Aber der Gott, von dem die Bibel spricht, ist parteiisch, er hat die Partei des Lebens ergriffen, er hat gegen den Tod Partei ergriffen, gegen den Napalmtod und gegen den Hungertod und gegen den Tod am Brot allein, gegen das Ersticken.

An Gott glauben bedeutet, auf die Seite des Lebens übergehen und aufhören, ein Komplize des Todes zu sein, den Mordwunsch lassen und die ihm so ähnliche Gleichgültigkeit, die Angst davor zu sterben und die Angst davor, zu kurz zu kommen, zwei Ängste, die sich zum Verwechseln ähnlich sehen. Jesus hat sich radikal auf die Seite des Lebens gestellt und den Tod bekämpft, wo er ihn antraf: den Tod der Aussätzigen, mit denen niemand sprach und die niemand berührte, den sozialen Tod der Zöllner, die wie die Gastarbeiter bei uns nichts

galten, und den psychischen Tod derer, die noch nicht gelebt haben. Dabei ist aber eine Beobachtung zu machen, ohne die man Jesu Verhältnis zum Tode nicht verstehen kann: diejenigen nämlich, die wie Jesus und seine Freunde den gewaltsamen Tod, der von Menschen für Menschen gemacht wird, den sozialen Tod und den psychischen Tod bekämpften, haben für sich selber das Sterben nicht als das Schlimmste, was einem passieren kann, angesehen. Sie haben das vom Tod beherrschte Leben mehr gefürchtet als den Tod. Sie fanden es schlimmer, von dem von Menschen für Menschen gemachten Tode in Unterdrückung und Erstickung allen Lebens beherrscht zu sein als zu sterben. Ihr größter Feind war nicht der natürliche Tod, sondern der gewaltsame, der schleichende Tod, das Ohne-Leben-Sein, wie wir es in den Gesichtern so vieler Menschen in dieser Gesellschaft täglich sehen. Diesem Sterben und dieser Art Tod — am Brot allein und fürs Brot allein — gebührt der äußerste Widerstand, der leidenschaftliche Kampf.

Unser Verhältnis zum Tode ist aber gerade umgekehrt als das Jesu und seiner Freunde. Wir halten uns an den honigsüßen Christus und wollen den bitteren Christus nicht. Den gewaltsamen Tod, der uns umgibt, den Tod als soziales Ereignis, den Tod durch Kriege, durch Unterernährung, durch Verdummung, den Erstickungstod am Brot allein, den täglichen schrecklichen Tod des Gar-nicht-Lebens akzeptieren wir mehr oder weniger als ein Schicksal. Den natürlichen Tod dagegen, den Krankheitstod des einzelnen bekämpfen wir mit großem Aufwand als vermeidlich. Hinnahme und mehr oder weniger Einverstandensein leisten wir uns dem allgegenwärtigen langsamen Ersticken gegenüber, Kampf und Protest gilt dem natürlichen und dem privaten Ereignis des Todes. Bis in die Traueranzeigen hinein spiegelt sich dieser Kampf und dieser Aufwand, auch der 80-jährige stirbt heute „plötzlich und unerwartet" oder „unfaßbar". Es ist, als habe niemand gewußt, worauf er sich einließ mit dem Leben. Der sexuellen Aufklärung und Dauervorbereitung durch Erziehung, Wissen und technische Mittel wie die Pille entspricht eine kindisch anmutende Nichtvorbereitung auf den Tod, der nicht erwartet, gewußt, besprochen werden darf. Es gibt Altersheime, in denen das Gespräch über den Tod ein Kündigungsgrund ist, die Erwähnung des Sterbens und der Sterbenden ist unerwünscht und kann mit dem Verlust des Platzes im Altersheim bestraft werden. Ärzte und Pfleger arbeiten mit daran, den Tod tabu werden zu lassen: sie können den Tod in ihrem Machtbereich nicht dulden, wohl aus Verdrängung des eigenen Todes. Die Angst, über den Tod zu sprechen, mit einem Sterbenden zu sprechen, das Faktum des Sterbens ins Auge zu fassen, wächst an. Wir müssen diese Verdrängung als ein Zeichen des ungelebten Lebens auffassen; um so weniger ein Mensch gelebt hat, sich verwirklicht hat, seine emotionalen, kognitiven, sexuellen Möglichkeiten gelebt und erfahren hat, um so schwerer ist es für ihn zu sterben.

Man kann die Todesangst verstehen als das Gefühl eines Individuums, daß das Leben ihm noch etwas schuldig geblieben sei. Der Mensch, der sich wesentlich im Haben, im Leisten und im Konsumieren ausdrückt, muß sich gegen das Sterben wehren, er muß den Tod verdrängen und verleugnen. Die Verdrängung ist eine Form der sprachlos gewordenen Angst. Unter diese Todesangst duckt sich der Mensch, solange er vom Brot allein lebt und nicht frei geworden ist. Das Ich, das nicht zur Identität mit sich selber gekommen ist, muß sich gegen das Sterben wehren, nur physisch gezwungen kommt es zur Annahme, während es doch das christliche Ziel des Sterbenlernens wäre, den Tod annehmen zu können. Hier, beim Sterben der Menschen, die nicht satt am Leben geworden sind, hat der Wunsch nach individuellem Weiterleben sein tiefstes Recht im Protest gegen den Tod derer, die zuwenig — nicht zu kurz, aber zuwenig intensiv und authentisch gelebt haben. Es gibt nichts gegen den Tod — außer der Liebe —, und darum ist der Tod von Menschen, die in diesen Strom der Liebe nicht eingetaucht sind, ohne Hoffnung. Gegen diesen Tod ohne Leben können wir unsere Parteinahme für das Leben nur als Protest und als Klage formulieren, aber das Leben, das den Tod enthält, läßt sich annehmen.

Daß wir nicht mehr hassen müssen und nicht mehr Angst zu haben brauchen, daß wir in das große Ja, das der Glaube bedeutet, einstimmen können, das schließt unser Sterbenlernen ein. Indem wir angstfreier leben, werden wir angstfreier sterben lernen. Je mehr wir ein Teil der Liebe werden, mit der wir uns eins wissen, desto unsterblicher sind wir. Christlich gesprochen, liegt der Tod immer hinter uns, vor uns aber die Liebe. „Wir wissen, daß wir aus dem Tod ins Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tode" (1 Joh 3, 14). Christsein heißt: wir s i n d hinübergegangen, wir haben den Tod transzendiert. Unser Weg kann nicht biologisch beschrieben werden: erst geboren werden und dann sterben, sondern umgekehrt: aus dem Tode ins Leben übergehen. Der einzelne braucht dann auch jene Krücken des Lebens nicht mehr, die sich als Hoffnung auf ein Wiedersehen oder auf individuelle Fortdauer formulieren. Nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes, auch nicht das Wissen von der Vergänglichkeit unserer individuellen personalen Existenz. Nichts kann uns scheiden von dem unendlichen Leben, in das wir im Glauben eingewilligt haben, nichts kann den Tropfen vom Strom trennen, in den er gehört, nicht als etwas Überflüssiges oder Wesenloses, sondern als das, was den Strom überhaupt konstituiert. Unsere Frage lautet dann nicht mehr: Ist mit dem Tode alles aus? So können nur die fragen, deren Ich in den Grenzen des Individuums gefangen ist, die sich abkapseln von der großen berührenden und verwandelnden Wirklichkeit. Ist mit dem Tode alles aus? ist eine gottlose Frage, was ist denn dieses „alles" für dich? Du kannst deinen eigenen Tod nicht mit der Formel „dann ist alles aus" beschreiben, eben weil es zur Definition eines Christen gehört, daß er für sich selber nicht alles ist . . .

Helmut Thielicke

Der Christ und das Jenseits

. . . Sosehr wir immer nach *neuen* Perspektiven suchen müssen, unter denen wir an die alten Probleme der Menschheit herangehen, so steht doch eines fest: Wir können uns auf den Weg zu neuen Ufern nur *so* machen, daß wir den alten Antworten auf diese Urfragen standhalten (ich spreche übrigens von „Standhalten", nicht von kritiklosem „Übernehmen"!). Das gilt gerade vom Problem unseres Sterbens, das, wie Ernst Bloch einmal sagt, durch keine gesellschaftliche Befreiung, durch keine Veränderung zu Neuem hin, auch nur berührt werde. Im Gegenteil (ich zitiere): gerade „nach abgeschaffter Armut und Lebenssorge" erhebe sich „die Todessorge besonders hart", denn

bei Wohlstand und im Zustand gesellschaftlicher Befreiung könne man sich nun nicht mehr im „Unterholz übriger, banaler Depressionen" und Sorgen verkriechen (Prinzip Hoffnung, 1959, 1381).

Ich liebe die Worte „Jenseits" und „Drüben" nicht. Es ist allenfalls eine höchst notdürftige und sehr unzureichende Chiffre, um auszudrücken, daß dieses unser Sein nicht in sich selbst gründet. Unser Leben enthält nämlich Fragen, die über dieses Leben selbst hinausreichen, die es transzendieren. Und diese Fragen sind durch kein erkenntnistheoretisches Veto aus der Welt zu schaffen. Ich nenne einmal drei exemplarische Fälle einer solchen Hinterfragung.

Erstens: Ausgerechnet eine atheistische, in Moskau erscheinende Zeitschrift brachte vor einiger Zeit eine Leserstimme, in der sich folgende Sätze finden: „Wenn mein Leben hier auf der Erde ... sich erfüllt mit Verstand und Empfindungen — und das alles dann so einfach verschwinden soll: dann ist dieses Leben eine unerträgliche Absurdität. Wofür soll dann der Mensch seinen Verstand ausbilden und seine Empfindungen entfalten, wenn er aus dem Nichts entstanden ist und wieder so einfach in ein Nichts hinein verschwindet? Wofür soll ich ein vergängliches Bewußtsein meines Daseins haben, wenn ich in diesem kurzen Augenblick Myriaden von Himmelslichtern sah, wenn ich lernte zu addieren und dividieren bis zur Unendlichkeit — Höhe und Abgrund zu empfinden, Entzücken und Grauen zu erleben, mich an der Schönheit zu erfreuen, mich am Schöpferischen zu berauschen und selbstlos zu lieben? Wofür — fragt man sich — war das alles mir gegeben, wenn ich nicht ewig bin, sondern wenn ich schon im nächsten Augenblick in ein Nichtsein und sogar ohne Traumbilder entschwinde? — Wofür das alles?"

Zweitens: Adolf Holl läßt in seinem neuen Buch „Tod und Teufel" eine solch transzendierende Frage in Gestalt eines Bildes auftauchen. Indem er auf unser Sterben-Müssen anspielt, sagt er: „Man muß das Theater vor dem Schluß der Vorstellung verlassen, das Ende kann nicht abgewartet werden. Wenn aber das Ende nicht feststeht, der Ausgang (also) unbekannt bleibt, dann kann auch kein abschließendes Urteil über das Stück (selbst) gefällt werden." Damit meint der Verfasser doch offenbar: Von den paar Tonfetzen und Melodiefragmenten, die mir in meinem endlichen Leben entgegenwehen, kann ich nicht das Ganze der Komposition und also auch nicht den Sinn erschließen, der dieses Ganze trägt und konstituiert. Aber die Frage nach diesem Sinn, jene Frage also, die eben nach mehr fragt als nach bloßen Teilzwecken und zweckbestimmten Funktionen: diese Frage nach dem letzten Thema meines Lebens bleibt unausrottbar. Sie taucht sogar bei Denkern und Dichtern auf, die von der Absurdität der Sisyphus-Existenz sprechen, wie etwa Albert Camus oder auch Gottfried Benn ... Weil *dies* also die Grundbefindlichkeit des Menschen ist, darum muß er eben nach jenem Sinnganzen fragen, das über das Thema seiner Existenz verfügt. Er muß also nach dem fragen, was er unter Berufung auf immanente Zusammenhänge gerade nicht *beantworten* kann.

Drittens: Der Tod hebt uns Menschen noch in anderer Hinsicht aus dem Kreaturenbereich heraus: Wir Menschen *wissen* ja um unseren Tod. Wir wissen darum, daß uns eine bestimmte Zeit zugemessen und daß unsere Lebensfrist begrenzt ist.

Nietzsche hat einmal von dem Mißbrauch gesprochen, den das Christentum mit der Sterbestunde triebe. Die Pfaffen suchen den Menschen ihrer Botschaft dadurch gefügig zu machen, daß sie ihn mit dem letzten Stündlein bedrohen, das ihm unweigerlich schlagen werde. Sicher hat es diesen Gerichts- und Jenseits-Terror mit Hilfe der Sterbe-Sentimentalität immer wieder gegeben. Und das ist in der Tat scheußlich und im übrigen auch ganz und gar unchristlich. Aber um dieses „letzte Stündlein" geht es bei dem genannten Zukunfts- und Todeswissen überhaupt nicht. Sonst würden sich ja nur die alten Leute dafür interessieren. Denn die gehen ja direkt auf dieses letzte Stündlein zu.

Tatsächlich aber geht es hier um eine ganz andere Art des Wissens um den Tod. Jeder von uns kann sie bei sich selber beobachten, und auch in der Literatur — von Rilke bis Heidegger und Camus — finden wir dieses „menschliche" und besondere Todeswissen wieder.

Selbst der junge Mensch hat dies verschlüsselte Wissen um den Tod. Er sagt sich: Ich bin nur einmal jung, man darf nichts anbrennen lassen. Die Jugend kehrt nicht wieder. Jede Stunde läßt uns ein Stück von ihr verlieren. Der Leistungssportler, der Leichtathlet, der Fußballer wissen: Schon lange vor 30 beginnt sich die Kurve zu neigen, unwiderruflich, unrevidierbar. Deshalb holt aus dem Augenblick, der eben nicht bleibt, ein Maximum heraus. „Frist- und Zeitgewinn ist unser Leben", sagt Shakespeare. In alledem zeigt sich das Wissen um unsere Endlichkeit, also um unseren Tod. Zugleich wird an alledem erkennbar, daß die Uhr ein sehr trügerisches Symbol ist, wenn wir an ihr das Wesen unseres Zeitablaufs ablesen wollen. Der Zyklus des sich drehenden Uhr-Zeigers, der jede Runde von neuem beginnt und der jedes Ende zu einem neuen Beginn macht, erzeugt die Illusion, daß es ewig so weitergehe und daß wir immer wieder von vorne anfangen könnten. Die Bibel aber lehrt uns ein Zeitverständnis, das unsere Lebensfrist zwischen Geburt und Tod als eine gerichtete lineare Strecke verstehen läßt und gerade nicht als einen Kreis oder als eine Spirale, die ständig wieder in sich selbst zurückkehren.

Dieser unumkehrbaren Bahn auf unser Ende hin, diesem „Sein zum Tode" setzt nun die Bibel die grandiose Antithese entgegen, daß unser vergängliches Dasein von „ewigem Leben" umschlossen und getragen sei. Und sie gibt uns weiter zu verstehen, daß unser Lebensweg zwar eine „Einbahnstraße", aber doch keine „Sackgasse" sei, die im Tode ende, daß unser Sterben vielmehr ein „Heimgehen", daß es nur der „Übergang" zu jenem unvergänglichen Leben sei.

Und nun will ich diese Gewißheit ewigen Lebens sofort und fast brutal mit jenen Worten umschreiben, die das apostolische Glaubensbekenntnis dafür verwendet. Diese Worte stehen uns modernen Menschen steil und fremd gegenüber. Sie haben so gar nichts mit einem windigen Unsterblichkeitsgesäusel zu tun. *Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches* ... Das klingt für uns zunächst schockierend physisch. Schon Luther hat sich besorgt darüber geäußert, daß die Leute dabei an einen Fleischerladen denken könnten. In Wirklichkeit aber meint der biblische Begriff von „Fleisch" gar nicht die physische Stofflichkeit unseres Körpers, sondern eine bestimmte Qualität unseres Seins: „Fleisch" ist nämlich ein Symbol für die Hinfälligkeit

des Menschen, für sein Vergehenmüssen. „Alles Fleisch ist wie Gras, das verdorrt" (Ps 103, 15). Der Mensch ist von Erde gemacht (und das heißt doch: aus dem „Staube" gemacht) und wird wieder zur Erde werden. Und keine Erlösung erspart uns den Weg des Weizenkorns in diese Erde, wo es ersterben und zu Staub werden muß, um dann zu neuem Leben erweckt zu werden. „Es wird gesät verweslich und wird auferstehen unverweslich", sagt Paulus (1 Kor 15, 42).

Im übrigen bleiben die Aussagen über die Art und Weise, wie das ewige Leben, wie das Sein in der Auferstehung sein wird, sehr diskret und zurückhaltend. Sie beschränken sich auf eine gleichnishafte Umschreibung. Es wird alles „ganz anders" sein, als es jetzt ist. Das ist der Kern dessen, was uns gesagt wird. Wer diese Erfahrung des Totaliter-aliter gemacht hat, der ist sozusagen gegen alle utopischen Träume immunisiert, gegen jene Träume nämlich, die uns vorgaukeln wollen, es gebe eine Art von Reich Gottes auf Erden, eine Welt vollkommener Gerechtigkeit, eine Identität der Welt mit ihrem Soll-Gehalt. Mit dem Glauben an das ewige Leben und an das Reich Gottes, wie Jesus es verkündigt hat, kann das alles nichts zu tun haben. Denn diese Utopien liegen ja auf der Linie unserer Wünsche und Erwartungen und Postulate. Sie sind sozusagen die punktierte Fortsetzung *unserer* Lebenslinien und *unserer* Projekte. Gottes Ewigkeit als das ganz andere ist aber unserem Planen, Reflektieren und Phantasieren *entzogen*.

Daß es so unserem Tun entzogen ist, kann freilich nicht besagen, daß es mit unserem geschichtlichen Leben auch nichts zu tun hätte. Der neue Himmel und die neue Erde, die nicht von dieser Welt sind, setzen gleichwohl dieser Welt Ziele und zugleich auch kritische Grenzen: *Ziele* insofern, als das Reich Gottes uns zeigt, worauf es hier und jetzt schon ankommt: daß wir gegen das Leid und das Geschrei und die Tränen anzukämpfen haben, die es unter uns jetzt noch gibt, daß die Liebe dieses Reiches jetzt und hier schon mächtig werden will und daß der Sabbath — hier repräsentativ für die Institutionen überhaupt — nicht Herr werden darf über den Menschen, den Gott zu seinem Bilde gemacht hat und als dieses Bild in seinem Reiche vollenden will. Aber auch kritische *Grenzen* werden uns von diesem ganz anderen Reiche gesetzt. Sie wirken sich ebenfalls bis in die Dimension des Politischen hinein aus: Das Wissen darum, daß das Reich Gottes nicht von uns produziert wird, feit uns gegen utopische Träume einer Weltvollendung, die ihrerseits — angeblich — einen neuen Menschen produziert. Statt uns diesen Träumen zu überlassen, fordert uns das kommende Reich Gottes auf, kleine Schritte zu machen: diese unsere fragwürdige Welt ein wenig besser, ein wenig gerechter, ein wenig satter zu machen und uns also mit diesem Komparativ zu begnügen, statt illusionären Fernzielen nachzuträumen.

Noch eine weitere Grenze wird uns durch das Reich Gottes gesetzt: Alle Weltendträume sprechen nur von Erfüllungen für spätere Generationen, während all die Tausende von früheren Geschlechtern dieser Segnungen nicht mehr teilhaftig werden. Die Botschaft von der Totenauferstehung aber sagt, daß sie alle: Tote und Lebendige, die Menschen der Urzeit und die letzte Generation unsereres Geschlechtes der gleichen Nähe der Erfüllung teilhaftig werden. Zeit und Zeitlichkeit haben ihre Herrschaft verloren. Sie alle — Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige — sind unmittelbar zu Gott.

Woher aber nehmen wir nun die Gewißheit, daß der Tod keine letzte Grenze mehr sein darf? Inwiefern ist darauf „Verlaß"? Gründet diese Gewißheit etwa in dem Glauben, daß es eine „Unsterblichkeit der Seele" gebe, eine unzerstörbare Substanz sozusagen, wie Plato sie lehrte und sie stets und auch heute in vielen sich christlich nennenden Grabreden umhergeistert? Solche Unsterblichkeitstheorien beruhen wohl in der Regel auf unseren Wunschträumen, die den Tod überspielen möchten. Sie bedienen sich dabei immer desselben Gedankentricks. Dieser Trick besteht darin, daß man den Menschen aufgliedert in einen vergehenden und in einen unvergänglichen Teil. Der vergehende Teil wird in allen Weltanschauungen ähnlich gesehen: Er ist der physische Leib des Individuums. Man sieht ja, wie er im Tode zugrunde geht und in Staub zerfällt.

Die unvergängliche Dimension des Ich dagegen wird jeweils verschieden interpretiert. Da gibt es eine breite Skala von Deutungen: Plato denkt an die todlose, vom Sterben unberührt bleibende Seelensubstanz, die schon lange vor dem sterblichen Leib da war und ihn auch überdauert. Oder aber der unsterbliche Ich-Teil ist das „Allgemeine", das die individuelle Existenz überdauert: wie etwa der überpersönliche Baum des Volkes, der seine abfallenden Einzelblätter überlebt. Der Mensch ist dann insofern unsterblich, als sein Wesen in überindividuelle gesellschaftliche Bereiche hineinragt, in die es sich integriert und in deren Wirkungszusammenhängen es dann fortlebt. In Spurenelementen dieser Art taucht der Unsterblichkeitsgedanke sogar im Umkreis von Hegel und Karl Marx auf. Ich frage mich, ob dieser Versuch, aus allen möglichen Ecken solche Indizien für ein Fortleben herauszuklauben, ob dieser Versuch nicht die verzweifelte Reaktion ist auf jenes Erlebnis der Absurdität, wie ich es aus der atheistischen Zeitschrift zitierte: jener Absurdität, die uns das Erlöschen und Nichtig-Werden unseres Daseins zu einer quälenden Unbegreiflichkeit macht. Von dorther stammt auch meine Vermutung, daß bei diesen Unsterblichkeitslehren ein verzweifeltes Wunschdenken am Werke sein könnte.

Die tiefsten Geister haben sich aber nicht damit begnügt, diesem Wunschdenken nur mit aufklärerischen Argumenten entgegenzutreten. Sie setzen dem Unsterblichkeitsglauben einen ganz anderen Einwand entgegen, der mich jedenfalls sehr viel mehr beeindruckt. Ich denke dabei etwa an Christopher Marlowe, den Dichter der ersten Fausttragödie aus dem 16. Jahrhundert, vor Shakespeare noch und lange vor Goethe: Faust hat da nach 24 Jahren des Teufelspaktes Angst vor der Unsterblichkeit. Er fleht die Berge an, über ihn zu fallen; die Erde, ihn zu verschlingen, und den Kosmos, in ihn aufgelöst zu werden. Denn Unsterblichkeit ohne die Gnade Gottes sei grauenvoll. Immer weitermachen zu müssen, wenn der ewige Grund verloren ist und das Nichtige uns umzingelt, das ist die Hölle. So sehnt sich Faust gleichsam nach dem Aufgelöstwerden im Nirwana — ganz ähnlich, wie der Buddhist darauf aus ist, aus dem Samsara, dem ewigen Kreislauf und dem Zwang zu immer neuer Existenz, herauszukommen.

Mit diesem Wunschtraum der Unsterblichkeit hat die „Auferstehung des Fleisches" wahrlich nichts zu tun. Die Bibel setzt dem in aller Härte den Satz von der Hinfälligkeit des Fleisches und vom Sterben des Weizenkorns entgegen. Ewiges Leben haben wir nicht kraft eines unauslöschlichen Seelenfunkens,

der unter der Asche der Vergänglichkeit weiterglüht. Nein: ewiges Leben haben wir nur, weil wir aus dem Tode herausgerufen werden, weil es eine Auferweckung aus dem Staube gibt.

Aber nun erhebt sich erst recht die Frage: Wie kann es zu dieser Gewißheit vom ewigen Leben kommen, wenn der christliche Glaube doch den Tod derart realistisch, derart illusionslos und ohne alle Aufweichung durch Unsterblichkeitsträume sieht? Ist das nicht *auch* Wunschtraum, nur in anderer Tonart? Das Entscheidende dabei scheint mir zu sein, daß der Tod für das Neue Testament überhaupt kein selbständiges Thema ist und darum auch gar nicht der Gegenstand einer wirklichen Auseinandersetzung sein kann. Die Denker des Unsterblichkeitsgedankens ringen dagegen immerfort mit dem Geheimnis des Todes und drängen auf eine gewaltsame Lüftung dieses quälenden Rätsels. Die Menschen des Neuen Testaments aber sind fasziniert von der Gewißheit, daß Jesus lebt, daß er aus dem Tode ins Leben gedrungen ist und daß man mit diesem Lebensfürsten Gemeinschaft haben kann. Alles, was dann noch über den Tod gesagt wird, kann jetzt nur noch das „Abfall- und Nebenprodukt" dieses Urvertrauens zu einem Herrn sein, der uns nicht lassen wird, auch wenn die Fackel unseres Lebens erlischt. „Leben wir, so leben wir dem Herrn. Sterben wir, so sterben wir dem Herrn" (Paulus).

Am tiefsten hat nach meinem Empfinden Luther diese Lebensgewißheit bekannt, wenn er sagen kann: „Mit wem Gott einmal zu reden begonnen hat — es sei im Zorn oder in der Gnade —, der ist fürwahr unsterblich", d. h.: der ist fürwahr jemand, für den der Tod nun nicht mehr das letzte Wort haben darf. Das, was uns nach diesem Luther-Wort überleben läßt, besteht also nicht in einer bestimmten, uns eignenden Seelenqualität, die unversehrt das Sterben überstände. Hier geht es vielmehr darum, daß Gott eine Geschichte mit uns eingegangen ist und daß diese Geschichte nun bis in alle Ewigkeit nicht aufhören darf.

Die Macht also, die es dem Tode verwehrt, seine Hand auf uns zu legen und uns ins Nichts des Vergehens zu stürzen, diese Macht ist die Treue Gottes. Die Gewißheit, daß Gott uns für immer treu bleibt, hat sich aber nicht erst — das ist entscheidend — an der Todeserfahrung, am Vergänglichkeitsschock gebildet (sonst müßte man auch hier sehr mißtrauisch sein und den Verdacht eines Wunschdenkens hegen). Sondern diese Treue Gottes ist schon lange vorher in unzähligen Lebensbegegnungen erfahren worden, von Urväterzeiten bis in unsere Tage. Und eine Wolke von Zeugen, von Patriarchen, Propheten und Gottesmännern bis zum heutigen Tage steht über uns ... sie alle bekennen, daß dieser Gott sie von ihren Ketten erlöst, von der Angst losgerissen und von ihrer Schuld freigesprochen habe, daß er ihnen einen ganz neuen Beginn des Lebens eröffnet habe.

Wem das gewiß wurde, der fragt dann, aber erst dann und gleichsam wie nebenbei: „Und der Tod? Was soll er denn noch, wo diese andere Hand nun auf mich gelegt ist?" Und so schwer und schmerzlich es mit unserem Vergehen — mit Krebs und multipler Sklerose, mit Erdbeben und Flugzeugabstürzen — auch sein mag: Selbst dieses Schwerste ist jetzt nur noch eine Heimsuchung, eine Nach-Hause-Suchung. Wir werden erwartet. Von dieser Blickweise her wird es Ihnen sicher verständlich, daß und warum die Bibel so außerordentlich reserviert und diskret mit den Hinweisen auf das sogenannte Jenseits verfährt. Das Jenseits, von dem viele Atheisten meinen, daß alle unsere christlichen Gedanken darum kreisten, wird vielmehr in einem tieferen Sinne — erschrecken Sie nicht! — uninteressant. Statt dessen haftet unser Engagament ausschließlich an der Verbindung mit unserem Herrn, der uns vom Glauben ins Schauen, vom getrübten Spiegel in das „Von-Angesicht-zu-Angsicht" führt. Dann aber ist das Wie dieses Zustandes und dann sind die Kulissen der jenseitigen Welt plötzlich ohne Belang.

In der jungen Christengeneration geht seit einiger Zeit ein Slogan um, der mir gefällt, weil er in eine ähnliche Richtung zu deuten scheint. Er lautet: *„Es gibt auch ein Leben v o r dem Tode."* Sollte Gott uns denn erst jenseits der Todesgrenze begegnen wollen, während das Jetzt und Hier emanzipiert sein dürfte und nur unserer menschlichen, allzu menschlichen Programmatik überlassen wäre? Wie töricht ist also, auch von hier aus gesehen, die Trennung von Diesseits und Jenseits, von dem Leben *vor* dem Tode und dem Leben *nach* dem Tode, wo doch der Tod seine Funktion als Grenze hat aufgeben müssen und uns nicht mehr scheiden darf von einer Liebe, die im Namen des Auferstandenen Lebendige und Tote gleichermaßen umgreift.

Darum geht es bei dem, was wir „ewiges Leben" nennen, auch gar nicht nur um den Zustand nach dem Tode, sondern dieses ewige Leben wird uns schon jetzt zuteil: Wir haben den Stern, auf den wir schauen können, und den Grund, auf dem wir stehen. Und wenn wir in den Kampf des Lebens hinaus und seinen Streß bestehen müssen, dann brechen wir aus dem Frieden einer großen Geborgenheit auf, um die wir *jetzt* schon wissen. Wir haben das Brot des Lebens, das uns stärkt und das stets im rechten Augenblick zur Stelle ist. Wer das ewige Leben erfährt, der merkt erst, was auch das hiesige Leben zu sein vermag. Wir brauchen nicht erst die Todesgrenze zu überschreiten, um seiner teilhaftig zu werden, sondern es strahlt auf unseren jetzigen Weg zurück und verwandelt das Diesseits, in dem wir leben.

Unsere Mitmenschen erscheinen in neuem Licht, und unser Beruf sieht anders aus; aber auch das, woran wir leiden — körperlich und seelisch — gewinnt einen neuen Sinn. Wir erkennen in diesem Lichte Aufgaben über Aufgaben. Was aber entscheidend dabei ist, das ist dies: Im Widerschein dieses ewigen Lebens bekommen wir neue Maßstäbe, es ereignet sich eine Umwertung aller Werte: Vieles, was uns vorher wichtig war — unser Sozialprestige vielleicht oder unsere ehrgeizigen Pläne oder unsere Überempfindlichkeit —, das alles verliert seinen beherrschenden Stellenwert und zerrinnt ins Nichtige. Und anderes wird uns dafür wichtig, was wir vorher übersahen: die Frage nach dem Sinn unseres Lebens etwa oder die Frage, wie wir die Last unseres Gewissens loswerden und, weiterhin die Frage, wie wir für unsere Mitmenschen da sein können — privat und politisch —, und schließlich und vor allem die **Frage nach dem Wesentlichen, nach dem „Einen, was not ist".**

Irrtümer über die Kirche?

Eine Dokumentation zur Erklärung der Glaubenskongregation vom 5. Juli

Am 5. Juli wurde von Erzbischof Joseph Schröffer, dem Sekretär der römischen Unterrichtskongregation und Mitglied der Glaubenskongregation, und von dem Franziskanertheologen Ugo Betti, Konsultor der Glaubenskongregation, eine Erklärung dieser Kongregation „zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist", vorgestellt. Die Erklärung („Mysterium Ecclesiae") hat als römische Antwort auf die in den letzten Jahren geführte Diskussion über die Unfehlbarkeitsfrage mit dem Tübinger Ökumeniker Hans Küng als Protagonisten besonders im deutschen Sprachraum Aufsehen erregt. Wir dokumentieren den Vorgang, indem wir zunächst den Wortlaut der Erklärung abdrucken, sodann die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Stellungnahme anfügen und zum Schluß als Hauptbetroffenen Prof. Hans Küng das Wort geben.

Erklärung der Glaubenskongregation

Das Geheimnis der Kirche, das durch das II. Vatikanische Konzil in neuem Licht erstrahlt, ist in zahlreichen nachfolgenden Veröffentlichungen der Theologen wiederholt erörtert worden. Während nicht wenige von ihnen zu seinem besseren Verständnis beigetragen haben, haben andere hingegen durch ihre unklaren oder auch irrigen Formulierungen die katholische Lehre verdunkelt und gingen zuweilen so weit, daß sie sich sogar in grundlegenden Fragen in Gegensatz zum katholischen Glauben stellten.

Aus diesem Grund hat es in verschiedenen Ländern nicht an Bischöfen gefehlt, die kraft ihres Auftrags, „das anvertraute Glaubensgut unverfälscht und unversehrt zu bewahren" und „unablässig die Frohbotschaft zu verkünden"[1], die ihrer Hirtensorge anvertrauten Gläubigen durch einander ähnlich lautende Erklärungen gegen die Irrtümer verteidigt haben. Ferner hat auch die zweite Generalversammlung der Bischofssynode bei ihren Beratungen über den priesterlichen Dienst einige Aspekte der Lehre dargelegt, die bezüglich der Konstitution der Kirche von Wichtigkeit sind.

In gleicher Weise beabsichtigt die Kongregation für die Glaubenslehre, deren Aufgabe es ist, „die Glaubens- und Sittenlehre in der ganzen katholischen Welt zu schützen"[2], vor allem in Anlehnung an die beiden Vatikanischen Konzilien einige Wahrheiten, die das Geheimnis der Kirche betreffen und heute geleugnet oder in Frage gestellt werden, aufzugreifen und zu erklären.

I. Über die einzige Kirche Christi

Eine einzige ist die Kirche, „die unser Heiland nach seiner Auferstehung der Hirtensorge Petri übertragen hat (vgl. Joh 21, 17), in der er ihm und den anderen Aposteln ihre Ausbreitung und Leitung anvertraute (vgl. Mt 18, 18 ff.) und sie für immer zur Säule und zum Halt der Wahrheit machte (vgl. Tim 3, 15)". Diese Kirche Christi, „in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird"[3]. Diese Erklärung des II. Vatikanischen Konzils wird vom selben Konzil durch die Worte erläutert, nach denen man „nur ... durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Mittel des Heiles ist, Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilsmittel haben kann"[4] und daß dieselbe katholische Kirche „mit dem ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel beschenkt ist"[5], mit dem Christus die messianische Gemeinde ausstatten wollte. Das schließt nicht aus, daß sie während ihrer irdischen Pilgerschaft „Sünder in ihrem eigenen Schoße umfaßt. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig"[6]. Ferner sind „außerhalb ihres Gefüges", namentlich in den Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen"[7].

Aus diesem Grund „müssen die Katholiken die wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe mit Freude anerkennen und hochschätzen, die sich bei den von uns getrennten Brüdern finden"[8]. Sie sollen sich in gemeinsamem Bemühen um Läuterung und Erneuerung für die Wiederherstellung der Einheit aller Christen einsetzen[9], damit sich der Wille Christi erfüllt und die Trennung der Christen nicht weiter ein Hindernis für die Verkündigung des Evangeliums in der Welt darstellt[10]. Dennoch müssen dieselben Katholiken bekennen, daß sie durch das Geschenk der göttlichen Gnade zu jener Kirche gehören, die Christus gegründet hat und von den Nachfolgern Petri und der übrigen Apostel geleitet wird. Diese sind die Träger der unverfälschten, lebendigen und ursprünglichen Ordnung und Lehre der apostolischen Gemeinde, die das unvergängliche Erbe der Wahrheit und Heiligkeit darstellt[11]. Darum dürfen sich die Gläubigen die Kirche Christi nicht so vorstellen, als ob sie nichts anderes sei als eine Summe — geteilt zwar, aber doch noch irgendwie eins — von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften; noch ist es in ihr Ermessen gestellt, anzuneh-

men die Kirche Christi existiere heute nirgends mehr wirklich, so daß sie nur noch als ein Ziel aufgefaßt werden kann, das alle Kirchen und Gemeinschaften anzustreben haben.

II. Die Unfehlbarkeit der ganzen Kirche

„Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte — so hat er in Güte verfügt — für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben." [12] Deshalb hat er den Schatz des Wortes Gottes der Kirche anvertraut, in dessen Bewahrung, Erforschung und Anwendung die Hirten und das heilige Volk zusammenwirken [13].
Gott selbst, der gänzlich unfehlbar ist, wollte sein neues Volk, das die Kirche ist, mit einer gewissen Teilhabe an der Unfehlbarkeit ausstatten. Diese ist beschränkt auf Fragen des Glaubens und der Sitten und ist gegeben, wenn das ganze Gottesvolk der festen Überzeugung ist, daß eine bestimmte Lehre zu diesem Fragenkreis gehört. Sie steht ferner ständig unter dem Einfluß der weisen göttlichen Vorsehung und der Gnade des Heiligen Geistes, der die Kirche bis zur glorreichen Wiederkunft ihres Herrn in alle Wahrheit einführt [14]. Von dieser Unfehlbarkeit sagt das II. Vatikanische Konzil: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen hat (vgl. 1 Joh 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' (hl. Augustinus, *De Praed. Sanct.* 14, 27) ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert." [15]

Der Heilige Geist aber erleuchtet das Gottesvolk und kommt ihm zu Hilfe, insofern es den Leib Christi darstellt, der in hierarchischer Gemeinschaft geeint ist. Dies deutet das II. Vatikanische Konzil an, indem es zu den bereits angeführten Worten noch hinzufügt: „Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2, 13), ‚den einmal den Heiligen übergebenen Glauben' (Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an." [16]
In der Tat tragen die Gläubigen, die auf ihre Weise am Prophetenamt Christi teilnehmen [17], vielfältig mit dazu bei, daß das Verständnis des Glaubens in der Kirche wächst. „Es wächst", wie das II. Vatikanische Konzil sagt, „das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2, 19 u. 51), durch die innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben." [18] Papst Paul VI. bemerkt, daß das „Zeugnis" der Hirten der Kirche „fest verankert ist in der heiligen Überlieferung und in der Heiligen Schrift sowie genährt wird vom Leben des ganzen Gottesvolkes" [19].

Aufgrund göttlicher Anordnung ist es jedoch allein Aufgabe der Oberhirten, der Nachfolger Petri und der übrigen Apostel, die Gläubigen authentisch zu lehren, d. h. kraft der Autorität Christi, an der sie in verschiedener Weise teilhaben. Daher dürfen die Gläubigen sich nicht damit begnügen, sie nur als Fachleute der katholischen Lehre anzuhören; sie sind vielmehr verpflichtet, die ihnen im Namen Christi verkündete Lehre anzunehmen, und zwar entsprechend dem Grad der Autorität, die die Oberhirten besitzen und auszuüben beabsichtigen [20]. Deshalb lehrt das II. Vatikanische Konzil im Anschluß an das I. Vatikanische Konzil, daß Christus Petrus zum „bleibenden und sichtbaren Prinzip und Fundament der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft" eingesetzt hat [21]. Papst Paul VI. stellt fest: „Das Lehramt der Bischöfe ist für die Gläubigen ein Zeichen und ein Weg, durch den sie das Wort Gottes empfangen und erkennen." [22] Obgleich das kirchliche Lehramt aus der Betrachtung, dem Leben und dem Forschen der Gläubigen Nutzen zieht, so beschränkt sich seine Aufgabe nicht darauf, den von ihnen bereits zum Ausdruck gebrachten Konsens zu bestätigen. Es kann vielmehr, indem es das geschriebene oder überlieferte Gotteswort auslegt und erklärt, jenem Konsens auch zuvorkommen und ihn fordern [23]. Das Gottesvolk selbst schließlich bedarf, damit es in dem einen Leib seines Herrn nicht die Gemeinschaft des einen Glaubens verliert (vgl. *Eph* 4, 4, n. 5), der Intervention und der Hilfe des Lehramtes vor allem dann, wenn innerhalb der Kirche bezüglich einer Lehre, die zu glauben oder an der festzuhalten ist, unterschiedliche Auffassungen entstehen und verbreitet werden.

III. Die Unfehlbarkeit des Lehramtes der Kirche

Jesus Christus hat gewollt, daß das Lehramt der Oberhirten, denen er die Sendung übertragen hat, seinem ganzen Volk und der gesamten Menschheitsfamilie das Evangelium zu verkünden, bezüglich Glaubens- und Sittenfragen mit dem entsprechenden Charisma der Unfehlbarkeit ausgestattet wurde. Da sich ein solches Charisma nicht aus neuen Offenbarungen herleiten läßt, deren sich der Nachfolger Petri und das Bischofskollegium erfreuen könnten [24], werden diese nicht von der Notwendigkeit befreit, mit geeigneten Mitteln den Schatz der göttlichen Offenbarung in den heiligen Büchern zu erforschen, in denen die Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen niederschreiben ließ [25], unverfälscht gelehrt wird; ferner auch jenes Offenbarungsgut, das in der lebendigen apostolischen Tradition enthalten ist [26]. Bei der Ausübung ihres Amtes steht den Hirten der Kirche aber der Heilige Geist hilfreich zur Seite. Sein Beistand ist dann am wirksamsten, wenn sie das Gottesvolk in der Weise unterrichten, daß sie aufgrund der Verheißungen Christi an Petrus und die übrigen Apostel eine Lehre verkünden, die notwendig irrtumsfrei ist.
Das ist dann der Fall, wenn die Bischöfe, die über den Erdkreis verstreut sind, jedoch in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri lehren, in einer bestimmten Lehre übereinstimmen und diese als endgültig verpflichtend vortragen [27]. Dies wird noch offenkundiger, einmal wenn die Bischöfe in einem kollegialen Akt — wie bei den Ökumenischen Konzilien — zusammen mit ihrem sichtbaren Haupt eine Lehre als verbindlich definieren [28]; ferner, wenn der Papst „ex Cathedra spricht, d. h. wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Autorität feierlich erklärt, daß eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche zu halten ist" [29].
Nach katholischer Lehre erstreckt sich die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes nicht nur auf das überlieferte Glaubensgut, sondern auch auf das, was zu seiner rechtmäßigen Bewah-

rung und Auslegung unerläßlich ist[30]. Daß sich die Unfehlbarkeit auf das überlieferte Glaubensgut als solches bezieht, ist eine Wahrheit, von der die Kirche von Anfang an fest überzeugt war, daß sie in den Verheißungen Christi geoffenbart worden ist. Auf diese Wahrheit stützte sich das I. Vatikanische Konzil, als es den Gegenstand des katholischen Glaubens definierte: „Fide divina et catholica ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Gotteswort enthalten ist und von der Kirche in feierlicher Lehrentscheidung oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt als göttlich geoffenbart zu glauben vorgelegt wird."[31] Diese Aussagen des katholischen Glaubens, die wir Dogmen nennen, sind und waren zu allen Zeiten sowohl für den Glauben wie für die theologische Wissenschaft notwendig die unveränderliche Richtschnur.

IV. Die Unfehlbarkeit der Kirche nicht abschwächen

Aus dem, was über den Umfang und die Voraussetzungen der Unfehlbarkeit des Gottesvolkes und des kirchlichen Lehramtes gesagt worden ist, folgt, daß es den Gläubigen keinesfalls gestattet ist, in der Kirche nur ein, wie manche behaupten, „grundsätzliches" Bleiben in der Wahrheit anzuerkennen, das sich mit Irrtümern vereinbaren lasse, die sich hier und da in den vom Lehramt der Kirche verbindlich gelehrten Glaubenssätzen verstreut fänden oder auch im sicheren Konsens des Gottesvolkes in Glaubens- und Sittenfragen.

Es ist richtig, daß die Menschen sich durch den heilbringenden Glauben zu Gott bekehren[32], der sich in seinem Sohn Jesus Christus geoffenbart hat; falsch wäre es jedoch, davon ableiten zu wollen, daß man die Dogmen der Kirche, die andere Geheimnisse zum Ausdruck bringen, geringschätzen oder sogar leugnen könnte. Die Bekehrung zu Gott, zu der wir durch den Glauben angehalten werden, ist vielmehr ein Akt des Gehorsams (vgl. Röm 16, 26), der sich der Natur der göttlichen Offenbarung und ihren Forderungen angleichen muß. Die Offenbarung aber lehrt in der ganzen Heilsordnung das Geheimnis Gottes[33], der seinen Sohn in die Welt gesandt hat (vgl.1 Joh 4, 14), und zeigt, welchen Einfluß es auf das Leben der Christen ausüben soll. Ferner fordert sie, daß wir, indem wir unseren Verstand und Willen dem sich offenbarenden Gott völlig unterordnen, der Heilsbotschaft so zustimmen, sofern sie von den Hirten der Kirche auf unfehlbare Weise gelehrt wird. Die Gläubigen bekehren sich also, wie es notwendig ist, durch den Glauben zu Gott, der sich in Christus geoffenbart hat, wenn sie ihm in der ganzen katholischen Glaubenslehre anhangen.
Es gibt in der Tat eine Ordnung und gleichsam eine Hierarchie der Dogmen der Kirche, da ihre Verbindung mit dem Fundament des Glaubens unterschiedlich ist[34]. Diese Hierarchie aber besagt, daß einige der Dogmen sich auf andere gründen, die gleichsam grundlegender sind und von diesen erhellt werden. Alle Dogmen aber müssen, da sie geoffenbart wurden, mit demselben göttlichen Glauben geglaubt werden[35].

V. Den Begriff von der Unfehlbarkeit der Kirche nicht verfälschen

Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung durch die Kirche begegnet verschiedenartigen Schwierigkeiten. Diese ergeben sich vor allem daraus, daß die unergründlichen Geheimnisse Gottes „ihrer Natur nach den menschlichen Intellekt in der Weise übersteigen, daß sie auch nach erfolgter Offenbarung und gläubiger Annahme dennoch vom Schleier des Glaubens bedeckt und gleichsam in Dunkel gehüllt bleiben"[36]; ferner auch aus den geschichtlichen Umständen, in denen sich die Offenbarung ausdrücken mußte.

Hinsichtlich der geschichtlichen Bedingtheit ist vor allem zu beachten, daß der Sinn, den die Glaubensaussagen enthalten, zum Teil von der Aussagekraft der angewandten Sprache in einer bestimmten Zeitepoche und unter bestimmten Lebensverhältnissen abhängt. Es kann unter anderem geschehen, daß eine dogmatische Wahrheit zunächst in einer unvollkommenen, jedoch nicht falschen Weise ausgedrückt wird und dann später, wenn man sie im größeren Zusammenhang mit den übrigen Glaubenswahrheiten oder menschlichen Erkenntnissen betrachtet, vollständiger und vollkommener ausgesagt wird. Ferner beabsichtigt die Kriche durch ihre neuen Lehräußerungen, das, was in der Hl. Schrift oder in früheren Aussagen der Tradition schon in irgendeiner Weise enthalten ist, zu bekräftigen oder deutlicher herauszustellen; gleichzeitig aber bemüht sie sich gewöhnlich auch darum, bestimmte Fragen zu lösen oder Irrtümer zurückzuweisen. All diesen Umständen muß Rechnung getragen werden, damit jene Aussagen richtig verstanden werden. Wenn auch die Wahrheiten, die die Kirche durch ihre dogmatischen Formeln in der Tat zu lehren beabsichtigt, sich von den wandelbaren Begriffen einer gewissen Epoche unterscheiden und auch ohne diese ausgedrückt werden können, kann es andererseits mitunter geschehen, daß jene Wahrheiten ebenso vom kirchlichen Lehramt in Worten vorgetragen werden, die selbst Anzeichen einer solchen begrifflichen Bedingtheit an sich tragen.

Nach diesen Überlegungen muß gesagt werden, daß die dogmatischen *Formeln* des kirchlichen Lehramtes von Anfang an dazu geeignet waren, die geoffenbarte Wahrheit an andere weiterzugeben, und für immer geeignet bleiben, sie denen zu vermitteln, die diese richtig verstehen[37]. Daraus folgt jedoch nicht, daß jede einzelne von ihnen dieses in gleichem Maße gewesen ist oder bleiben wird. Aus diesem Grunde bemühen sich die Theologen, genau aufzuzeigen, welches die Lehrabsicht ist, die jene verschiedenen Formeln wirklich enthalten, und bieten mit dieser ihrer Arbeit dem lebendigen Lehramt der Kirche, dem sie unterstehen, eine wertvolle Hilfe. Aus demselben Grunde kann es ferner geschehen, daß alte dogmatische Formeln und andere, die diesen eng verbunden sind, im alltäglichen Gebrauch der Kirche lebendig und fruchtbar bleiben, indem ihnen jedoch in geeigneter Weise neue Erklärungen und Aussagen hinzugefügt werden, die ihren ursprünglichen Sinn bewahren und erläutern. Andererseits ist mitunter schon der Fall eingetreten, daß in diesem alltäglichen Gebrauch der Kirche einige Formeln durch neue Ausdrucksweisen ersetzt worden sind, die vom kirchlichen Lehramt eingeführt oder approbiert wurden und denselben lehrmäßigen Inhalt deutlicher und vollständiger zum Ausdruck bringen.

Der *Aussagegehalt* der dogmatischen Formeln aber bleibt in der Kirche stets wahr und identisch, auch wenn er mehr verdeutlicht und besser verstanden wird. Die Gläubigen müssen deshalb die Auffassung zurückweisen, nach der die dogmatischen Formeln (oder eine bestimmte Art von ihnen) nicht die Wahrheit genau auszudrücken vermöchten, sondern nur einige

veränderliche und annähernde Teilaspekte von ihr, die sie selbst in gewisser Weise entstellten und verzerrten; und daß dieselben Formeln die Wahrheit nur unbestimmt zum Ausdruck brächten, welche ständig durch die gerade genannten approximativen Aussagen gesucht werden müsse. Diejenigen, die diese Meinung vertreten, entgehen nicht dem dogmatischen Relativismus und verfälschen den Begriff von der Unfehlbarkeit der Kirche, der sich auf eine genau zu lehrende und zu haltende Wahrheit bezieht.

Eine derartige Auffassung steht in offenem Gegensatz zu den Erklärungen des I. Vatikanischen Konzils, das obwohl es sich des Fortschritts der Kirche in der Wahrheitserkenntnis bewußt war[38], dennoch gelehrt hat: „Von den heiligen Dogmen muß stets der Aussagegehalt gewahrt werden, den die heilige Mutter Kirche einmal dargelegt hat, und niemals darf von diesem Inhalt nach Art und im Namen einer höheren Erkenntnis abgewichen werden“[39]; ferner hat es den Satz verurteilt, nach dem es geschehen könne, „daß man den von der Kirche verkündeten Dogmen mitunter entsprechend dem Fortschritt der Wissenschaft einen anderen Sinn geben müsse, als den, welchen die Kirche verstanden hat und versteht“[40]. Es besteht kein Zweifel darüber, daß nach diesen Texten des Konzils der Aussagegehalt der Dogmen, den die Kirche darlegt, genau festgelegt und nicht zu reformieren ist.

Die genannte Auffassung ist auch nicht mit dem zu vereinbaren, was Papst Johannes XXIII. bei der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils über die christliche Lehre gesagt hat: „Es ist notwendig, daß diese sichere und unwandelbare Lehre, der gläubiger Gehorsam entgegenzubringen ist, in der Weise erforscht und dargelegt wird, die unsere Zeit fordert. Etwas anderes ist nämlich das Depositum fidei, d. h. die Wahrheiten, die die ehrwürdige Lehre enthält, etwas anderes die Art und Weise, in der diese verkündet werden, stets jedoch mit demselben Aussagegehalt und mit derselben Bedeutung.“[41] Da der Nachfolger des heiligen Petrus hier von einer sicheren und unwandelbaren christlichen Lehre spricht, vom Depositum fidei, was gleichbedeutend ist mit den Wahrheiten, die in dieser Lehre enthalten sind, und schließlich von diesen Wahrheiten sagt, daß sie mit derselben Bedeutung bewahrt werden müssen, ist es offensichtlich, daß er einen Aussagegehalt der Dogmen anerkennt, der für uns genau erkennbar, wahr und unwandelbar ist. Die Neuerung, die er wegen der Erfordernisse unserer Zeit empfiehlt, bezieht sich nur auf die Art und Weise, in der jene Lehre mit ihrer stets gleichbleibenden Bedeutung erforscht, dargelegt und verkündet wird. Auf ähnliche Weise ermahnte Papst Paul VI. die Hirten der Kirche und erklärte: „Wir müssen uns aber entschlossen dafür einsetzen, daß die Lehre des Glaubens ihren vollen Aussagegehalt und ihre Bedeutung bewahrt, wenn sie auch in der Weise verkündet wird, die es ihr ermöglicht, den Geist und die Herzen der Menschen zu erreichen, an die sie sich richtet.“[42]

VI. Die Kirche verbunden mit dem Priestertum Christi

Der Herr Jesus Christus, der Mittler des neuen und ewigen Bundes, wollte das Volk, das er sich durch sein Blut erworben hat, mit seinem vollkommenen Priestertum (vgl. Hebr 7, 20 bis 22 u. 26—28; 10, 14 u. 21) verbinden und es ihm gleichgestalten. Er hat deshalb seiner Kirche Anteil an seinem Priestertum gegeben durch das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das hierarchische Amtspriestertum, die, obgleich beide nicht nur dem Grade, sondern ihrem Wesen nach voneinander verschieden, in der Gemeinschaft der Kirche dennoch einander zugeordnet sind[43].

Das allgemeine Priestertum der Gläubigen, das zu Recht auch königliches Priestertum genannt wird (vgl. 1 Petr 2, 9; Apc 1, 6; 5, 9 f.), da dieses die Gläubigen als Glieder des messianischen Volkes mit ihrem himmlischen König verbindet, wird durch das Sakrament der Taufe vermittelt. Durch dieses Sakrament werden die Gläubigen „in die Kirche eingegliedert . . ., zur christlichen Gottesverehrung bestellt“ kraft des unauslöschlichen Merkmals, des sogenannten Charakters, und „wiedergeboren zu Söhnen Gottes, sind sie gehalten, den von Gott durch die Kirche empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen“[44]. Die durch die Taufe wiedergeboren wurden, „wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe“[45].

Darüberhinaus hat Christus, das Haupt der Kirche, die sein mystischer Leib ist, seine Apostel zu Dienern seines Priestertums bestellt, die ihn selbst in der Kirche repräsentieren[46], und durch sie, als ihre Nachfolger, die Bischöfe, die dieses übernommene heilige Amt ihrerseits in untergeordnetem Grade rechtmäßig auch an die Priester übertragen haben[47]. Auf diese Weise ist in der Kirche zur Ehre Gottes und zum Dienst seines Volkes wie der ganzen Menschheitsfamilie, die zu Gott bekehrt werden soll, die apostolische Sukzession des Amtspriestertums entstanden.

Durch dieses Priestertum werden die Bischöfe und Priester „im Schoß des Gottesvolkes in gewisser Weise ausgesondert, aber nicht, um von ihm, auch nicht von irgendeinem Menschen, getrennt, sondern um gänzlich dem Werk, zu dem sie Gott gewählt hat, geweiht zu werden“[48], nämlich der Aufgabe zu heiligen, zu lehren und zu leiten, deren konkrete Ausübung durch die hierarchische Gemeinschaft genauer bestimmt wird[49]. In diesem vielfältigen Werk bildet die ununterbrochene Verkündigung des Evangeliums den Ausgangspunkt und die Grundlage[50], den Höhepunkt und die Quelle des ganzen christlichen Lebens hingegen das eucharistische Opfer[51], das die Priester, die Christus als das Haupt vertreten, in ihrem eigenen Namen und im Namen der Glieder seines mystischen Leibes[52] im Heiligen Geist Gott dem Vater darbringen; dieses wird durch das heilige Mahl ergänzt, durch das die Gläubigen, die an dem einen Leib Christi teilnehmen, alle ein Leib werden (vgl. 1 Kor 10, 16 f.).

Die Kirche hat die Natur des Amtspriestertums immer tiefer erforscht, von dem feststeht, daß es seit der apostolischen Zeit beständig durch einen heiligen Ritus übertragen worden ist (vgl. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Unter dem Beistand des Heiligen Geistes ist sie allmählich zur klaren Erkenntnis gelangt, daß Gott ihr habe zeigen wollen, daß dieser Ritus den Priestern nicht nur die Gnade vermehrt, damit sie ihre kirchlichen Aufgaben in heiligmäßiger Weise erfüllen, sondern ihnen auch ein unauslöschliches Siegel Christi, den sogenannten Charakter,

einprägt, durch das sie, mit einer angemessenen Vollmacht ausgestattet, die sich aus der höchsten Machtfülle Christi herleitet, für diese Aufgaben bestellt werden. Das Fortbestehen dieses Charakters, dessen Natur von den Theologen unterschiedlich erklärt wird, ist vom Konzil von Florenz gelehrt worden[53] und wurde vom Tridentiner Konzil in zwei Dekreten bekräftigt[54]. Auch jüngst hat das II. Vatikanische Konzil mehr als einmal darauf hingewiesen[55], und die zweite allgemeine Bischofskonferenz hat zu Recht bemerkt, daß das Fortbestehen des priesterlichen Charakters während des ganzen Lebens zur Glaubenslehre gehört[56]. Die Existenz dieses bleibenden priesterlichen Charakters muß von den Gläubigen anerkannt und in gebührender Weise beachtet werden, damit sie über die Natur des Priestertums und die entsprechende Weise seiner Ausübung richtig urteilen.

In Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition und vielen Dokumenten des Lehramtes hat das II. Vatikanische Konzil über die dem Amtspriestertum innewohnende Vollmacht folgendes gelehrt: „Wenn auch jeder die Glaubenden taufen kann, so ist es doch Sache des Priesters, die Auferbauung des Leibes durch das eucharistische Opfer zu vollenden“[57]; ferner: „Damit die Gläubigen zu einem Leib, in dem nicht alle denselben Dienst verrichten“ (Röm 12, 4), zusammenwachsen, hat der gleiche Herr einige von ihnen zu Dienern eingesetzt, damit sie in der Gemeinde der Gläubigen heilige Weihevollmachten besäßen, das Opfer darzubringen und Sünden nachzulassen.“[58] In gleicher Weise hat die zweite allgemeine Bischofssynode zurecht bemerkt, daß allein der Priester beim Vorsitz und Vollzug des Opfermahles, in dem das Gottesvolk sich mit dem Opfer Christi verbindet, in der Person Christi zu handeln vermag[59]. Ohne nun auf die Fragen nach den Spendern der einzelnen Sakramente einzugehen, steht es aufgrund des Zeugnisses der kirchlichen Tradition und des kirchlichen Lehramtes fest, daß die Gläubigen, die die Priesterweihe nicht empfangen haben und sich eigenwillig anmaßen, die Eucharistie zu feiern, dieses nicht nur unerlaubter-, sondern auch ungültigerweise tun. Es ist offensichtlich, daß derartige Mißbräuche, falls sie auftreten, von den Hirten der Kirche beseitigt werden müssen.

Die vorliegende Erklärung hat nicht beabsichtigt noch war es ihr Ziel, durch eine Untersuchung der Grundlagen unseres Glaubens zu beweisen, daß die göttliche Offenbarung der Kirche anvertraut ist, um durch sie in der Welt unverfälscht bewahrt zu werden. Dieses Dogma, das den Ausgangspunkt des katholischen Glaubens bildet, ist hingegen zusammen mit anderen Wahrheiten, die das Geheimnis der Kirche betreffen, in Erinnerung gerufen worden, damit bei der heutigen Verwirrung der Geister klar deutlich wird, welchen Glauben und welche Lehre die Gläubigen zu bekennen haben.

Die Heilige Kongregation für die Glaubenslehre stellt mit Freude fest, daß die Theologen mit Eifer immer mehr das Geheimnis der Kirche erforschen. Sie anerkennt auch, daß ihre Arbeit nicht selten Fragen berührt, die nur durch sich gegenseitig ergänzende Untersuchungen und durch verschiedene Versuche und Mutmaßungen geklärt werden können. Dennoch muß sich die berechtigte Freiheit der Theologen stets in den vom Gotteswort gesetzten Grenzen halten, wie dieses in der Kirche treu bewahrt und dargeboten und vom lebendigen Lehramt der Hirten, vor allem vom Hirten des ganzen Gottesvolkes, gelehrt und erklärt wird[60].

Dieselbe Heilige Kongregation vertraut die vorliegende Erklärung der besonderen Aufmerksamkeit und Sorge der Bischöfe und all derer an, die in irgendeiner Weise an dem Auftrag teilhaben, das der Kirche von Christus und den Aposteln überantwortete Glaubensgut zu wahren. Schließlich richtet sie diese Erklärung auch vertrauensvoll an die Gläubigen, insbesondere wegen des in der Kirche von ihnen wahrgenommenen verantwortungsvollen Amtes an die Priester und die Theologen, damit alle einmütig im Glauben sind und in aufrichtiger Gesinnung mit der Kirche verbunden bleiben.

Diese Erklärung zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist, hat Papst Paul VI. in der Audienz, die er am 11. Mai 1973 dem unterzeichneten Präfekten der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre gewährte, bestätigt und bekräftigt und deren Veröffentlichung angeordnet.

Gegeben zu Rom, von der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre, am 24. Juni 1973, dem Fest des heiligen Johannes des Täufers.

Franz Kard. *Šeper*, Präfekt; *Hieronimus Hamer*, Sekretär

[1] Paul VI., Apost. Rundschr. Quinque iam anni, AAS 63 (1971), S. 99. [2] Paul VI., Apost. Konst. Regiminis Ecclesiae universae, AAS 59 (1967), S. 897. [3] II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, Nr. 8; Constitutiones Decreta Declarationes, edito Secretariae Generalis, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, S. 104 f. [4] II. Vat. Konzil: Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio, Nr. 3; Const. Decr. Decl., S. 250. [5] Ebd., Nr. 4; Const. Decr. Decl., S. 252. [6] II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, Nr. 8; Const. Decr. Decl., S. 106. [7] Ebd.; Const. Decr. Decl., S. 105. [8] II. Vat. Konzil: Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio, Nr. 4; Const. Decr. Decl., S. 253. [9] Vgl. ebd., Nr. 6—8; Const. Decr. Decl., S. 255 bis 258. [10] Vgl. ebd., Nr. 1; Const. Decr. Decl., S. 243. [11] Vgl. Paul VI., Enzykl. Ecclesiam suam, AAS 56 (1964), S. 629. [12] II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, Nr. 7; Const. Decr. Decl., S. 428. [13] Vgl. ebd., Nr. 10; Const. Decr. Decl., S. 431. [14] Vgl. ebd., Nr. 8; Const. Decr. Decl., S. 430. [15] II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, Nr. 12; Const. Decr. Decl., S. 113 f. [16] Ebd.; Const. Decr. Decl., S. 114. [17] Vgl. ebd., Nr. 35; Const. Decr. Decl., S. 157. [18] II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, Nr. 8; Const. Decr. Decl., S. 430. [19] Paul VI., Apost. Rundschr. Quinque iam anni, AAS 63 (1971), S. 99. [20] Vgl. II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, Nr. 25; Const. Decr. Decl., S. 138 f. [21] II. Vat. Konzil, ebd., Nr. 18; Const. Decr. Decl., S. 124 f. Vgl. I. Vat. Konzil: Dogm. Konst. Pastor aeternus, Prologus; Conciliorum Oecumenicorum Decreta[3], ed. Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Herder, 1973, S. 812 (DzSch 3051). [22] Paul VI., Apost. Rundschr. Quinque iam anni, AAS 63 (1971), S. 100. [23] Decr. S. Congr. S. Off. Lamentabili, Nr. 6, AAS 40 (1907), S. 471 (DzSch 3406). Vgl. I. Vat. Konzil: Dogm. Konst. Pastor aeternus, Kap. 4; Conc. Oec. Decr.[3], S. 815 f. (DzSch 3069, 3074). [24] I. Vat. Konzil: Dogm. Konst. Pastor aeternus, Kap. 4; Conc. Oec. Decr.[3], S. 816 (DzSch 3070). Vgl. II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, N. 25, und Dogm. Konst. über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, Nr. 4; Const. Decr. Decl., S. 141 und 426. [25] Vgl. II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, Nr. 11; Const. Decr. Decl., S. 434. [26] Vgl. ebd., Nr. 9 f.; Const. Decr. Decl., S. 430—432. [27] Vgl. II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, Nr. 25; Const. Decr. Decl., S. 139. [28] Vgl. ebd., Nr. 25 und 22; Const. Decr. Decl., S. 139 und 133. [29] I. Vat. Konzil: Dogm. Konst. Pastor aeternus, Kap. 4; Conc. Oec. Decr.[3], S. 816 (DzSch 3074). Vgl. II.

Vat. Konzil: ebd., Nr. 25. [30] Vgl. II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, Nr. 25; Const. Decr. Decl., S. 139. [31] I. Vat. Konzil: Dogm. Konst. Dei Filius, Kap. 3; Conc. Oec. Decr.[3], S. 807 (DzSch 3011). Vgl. C.I.C., can. 1323, § 1 und 1325 § 2. [32] Vgl. Trid. Konzil, Sess. 6: Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 6; Conc. Oec. Decr.[3], S. 672 (DzSch 1526); vgl. auch II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, Nr. 5; Const. Decr. Decl., S. 426. [33] Vgl. I. Vat. Konzil: Dogm. Konst. Dei Filius, Kap. 3; Conc. Oec. Decr.[3], S. 807 (DzSch 3008); vgl. auch II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, Nr. 5; Const. Decr. Decl., S. 426. [34] Vgl. II. Vat. Konzil: Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio, Nr. 11; Const. Decr. Decl., S. 260. [35] Réflexions et suggestions concernant le dialogue œcuménique, IV, 4b, in Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens: Service d'information, Nr. 12 (Dez. 1970, IV), S. 7 f.; Reflections and Suggestions Concerning Ecumenical Dialogue, IV, 4b, in The Secretariat for Promoting Christian Unity: Information Service, Nr. 12 (Dez. 1970, IV), S. 8. [36] I. Vat. Konzil: Dogm. Konst. Dei Filius, Kap. 4; Conc. Oec. Decr.[3], S. 808 (DzSch 3016). [37] Vgl. Pius IX., Breve Eximiam tuam, ASS 8 (1874—75), S. 447 (DzSch 2831); Paul VI., Enzykl. Mysterium fidei, AAS 57 (1965), S. 757 f. und L'Oriente cristiano nella luce di immortali Concili, in Insegnamenti di Paolo VI, Bd. 5, Tip. Poligl. Vatic., S. 412 f. [38] Vgl. I. Vat. Konzil, Konst Dei Filius, Kap. 4; Conc. Decr.[3], S. 809 (DzSch 3020). [39] Ebd. [40] Ebd., can. 3; Conc. Oec. Decr.[3], S. 811 (DzSch 3043). [41] Johannes XXIII., Eröffnungsansprache zum II. Vat. Konzil, AAS 54 (1962), S. 792. Vgl. II. Vat. Konzil: Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt unserer Zeit Gaudium et Spes, Nr. 62; Const. Decr. Decl., S. 780. [42] Paul VI., Apost. Rundschr. Quinque iam anni, AAS 63 (1971), S. 100 f. [43] Vgl. II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, Nr. 10; Const. Decr. Decl., S. 110. [44] Ebd., Nr. 11; Const. Decr. Decl., S. 111. [45] Ebd., Nr. 10; Const. Decr. Decl., S. 111. [46] Vgl. Pius XI., Enzykl. Ad catholici sacerdotii, AAS 28 (1936), S. 10 (DzSch 3755). Vgl. II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. Lumen Gentium, Nr. 10, und Dekret über den Dienst und das Leben der Priester Presbyterorum ordinis, Nr. 2; Const. Decr. Decl., S. 110 f., 622 f. [47] Vgl. II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, Nr. 28; Const. Decr. Decl., Nr. 145. [48] II. Vat. Konzil: Dekret über den Dienst und das Leben der Priester Presbyterorum ordinis, Nr. 3; Const. Decr. Decl., S. 625. [49] Vgl. II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. Lumen Gentium, Nr. 24, 27 f.; Const. Decr. Decl., S. 137, 143—149. [50] II. Vat. Konzil: Dekret über den Dienst und das Leben der Priester Presbyterorum ordinis, Nr. 4; Const. Decr. Decl., S. 627. [51] Vgl. Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, Nr. 11; Const. Decr. Decl., S. 111 f. Vgl. auch Trid. Konzil, Sess. 22: Doctrina de Missae Sacrificio, Kap. 1 u. 2; Conc. Oec. Decr.[3], S. 732 bis 734 (DzSch 1739—1743). [52] Vgl. Paul VI., Sollemnis Professio fidei, Nr. 24, AAS 60 (1968), S. 442. [53] Flor. Konzil: Bulle über die Wiedervereinigung mit den Armeniern Exultate Deo; Conc. Oec. Decr.[3], S. 546 (DzSch 1313). [54] Trid. Konzil: Dekret über die Sakramente, can. 9 und Dekret über das Weihesakrament, Kap. 4 und can. 4; Conc. Oec. Decr.[3], S. 685, 742, 744 (DzSch 1609, 1767, 1774). [55] Vgl. II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, Nr. 21, und Dekret über den Dienst und das Leben der Priester Presbyterorum ordinis, Nr. 2; Const. Decr. Decl., S. 130, 622 f. [56] Vgl. Documenta Synodi Episcoporum: I. De sacerdotio ministeriali, Erster Teil, Nr. 5, AAS 63 (1971), S. 907. [57] II. Vat. Konzil: Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium, Nr. 17; Const. Decr. Decl., S. 123. [58] II. Vat. Konzil: Dekret über den Dienst und das Leben der Priester Presbyterorum ordinis, Nr. 2; Const. Decr. Decl., S. 621 f. Vgl. auch 1) Innozenz III., Brief Eius exemplo mit dem den Waldensern vorgeschriebenen Glaubensbekenntnis, P.L. vol. 215, col. 1510 (DzSch 794); 2) IV. Lat. Konzil: Konst. 1: De Fide catholica; Conc. Oec. Decr.[3], S. 230 (DzSch 802), die zitierte Stelle über das Altarsakrament ist mit dem nachfolgenden Text über das Taufsakrament zu lesen; 3) Flor. Konzil: Bulle über die Wiedervereinigung mit den Armeniern Exultate Deo; Conc. Oec. Decr.[3], S. 546 (DzSch 1321), die zitierte Stelle über den Spender der Eucharistie ist mit den benachbarten Texten über die Spender der anderen Sakramente zu vergleichen; 4) Trid. Konzil, Sess. 23: Dekret über das Weihesakrament, Kap. 4; Conc. Oec. Decr.[3], S. 742 f. (DzSch 1767, 4469); 5) Pius XII., Enzykl. Mediator Dei, AAS 39 (1947), S. 552—556 (DzSch 3849—3852). [59] Documenta Synodi Episcoporum: I. De Sacerdotio ministeriali, Erster Teil, Nr. 4, AAS 63 (1971), S. 906. [60] Vgl. Synodus Episcoporum (1967), Relatio Commissionis Synodalis Constitutae ad examen ulterius peragendum circa opiniones periculosas et atheismum, II, 4: De theologorum opera et responsabilitate, Typis Polyg. Vat., 1967, S. 11 (L'Osservatore Romano, 30—31 Okt. 1967, S. 3).

Stellungnahme des Sekretariates der DBK

Das Zweite Vatikanische Konzil hat Reaktionen verschiedener, ja gegensätzlicher Art hervorgerufen. Einerseits ist nicht selten der Aufbruch, den dieses Konzil bewirkt hat, in einer Weise mißverstanden worden, die der Bewahrung des „Depositum fidei" (des anvertrauten Glaubensgutes) kaum noch entsprach. Andererseits wurden Positionen eingenommen, die in zu kurzsichtiger Weise sich der Bewahrung des kirchlichen Glaubens zu verschreiben glaubten. Es ist kein Wunder, daß es in der nachkonziliaren Zeit Auseinandersetzungen bis zu Polarisationen gab. Kein Wunder auch, daß das Organ, das im Dienst des Papstes als Hirten der Kirche und ihres Glaubens steht, sich genötigt sieht, zu gewissen in letzter Zeit vertretenen Auffassungen bezüglich des Geheimnisses der Kirche und ihrer Aufgabe Stellung zu nehmen — unbequem vielleicht, aber doch wohl notwendig.

I. Art des Dokumentes

Dieses Dokument ist nicht von derselben Art wie etwa eine Päpstliche Enzyklika oder eine Apostolische Konstitution, die unmittelbar als Schreiben des Papstes an die Gesamtkirche zu gelten hätten.

Das vorliegende Dokument hat aber doch für den Bereich des kirchlichen Glaubenslebens eine verbindliche Bedeutung. Denn es ist eine offizielle Verlautbarung der Kongregation für die Glaubenslehre, die unter dem Auftrag des Papstes in seiner Eigenschaft als oberster Diener der Glaubenslehre über die Glaubens- und Sittenlehre in der ganzen katholischen Welt zu wachen hat. Diese Bedeutung ist durch die Bestätigung des Papstes zum Ausdruck gebracht.

II. Der Inhalt des Dokumentes

Das Dokument will keine Gesamtdarstellung der kirchlichen Glaubenslehre über das Geheimnis der Kirche geben. Es geht um einige Lehrstücke, die in letzter Zeit Gegenstand besonderer Erörterung, ja von Angriffen waren. Das sind besonders die folgenden Punkte:

1. Die ökumenischen Bemühungen unserer Tage müssen als Anruf des Gottesgeistes an unsere Zeit verstanden werden. Das Gebet des Johanneischen Christus um Einheit gibt ihnen eine unüberbietbare Legitimation. Dennoch haben sie — wo sie mißverstanden wurden — zu falschen Schlußfolgerungen geführt. Dazu gehört eine Geringachtung oder ein falsches Verständnis der Glaubenslehre von der Einzigkeit der von Christus gestifteten Kirche. Daß es nur eine Kirche Christi gibt, enthält die unaufgebbare Tatsache, daß:

a) das im Papst weiterlebende Petrusamt zu den Merkmalen der Kirche Christi gehört, wobei allerdings das Kollegium der übrigen Bischöfe mit dem Papst als seinem Haupt an der Hirtenaufgabe gegenüber der Gesamtkirche teilnimmt;
b) beides aber ist nur in der römischen Kirche im vollen Sinne verwirklicht.

Das alles schließt nicht aus, daß eine Reihe echter von Christus kommender Elemente auch in nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften verwirklicht sind, so daß sie nicht einfach als Nichtkirche erklärt werden können, andererseits aber auch nicht Kirche im vollen Sinne sind. Darum kann man die Vielheit der „Kirchen" nicht so deuten, als ob alle kirchlichen Gemeinschaften gleichberechtigte Zweige jener Kirche wären, die sich aus diesen vielen Einzelkirchen zusammensetzte, von der es in einer nicht vorauszusehenden Zukunft auch zur erfahrbaren, organisatorischen Einheit käme.

2. Der zweite Teil des Dokumentes spricht von der Unfehlbarkeit der Kirche unter verschiedenen Gesichtspunkten. Jeder sieht hier gleich, daß die Auseinandersetzung mit *Hans Küng* das Thema bestimmt, wenn auch sein Name im Dokument selbst nicht genannt ist.

Jesus Christus hat seine Kirche gestiftet, damit sie nicht nur nach Art eines religiösen Vereins die Menschen in sich versammle, sondern sein eigenes Geheimnis — Wort Gottes an die Menschen und deren Antwort an den Vater zu sein — in sich enthalte und den Menschen präsentiere. Diese göttliche Herkunft der Kirche wirkt sich unter anderem darin aus, daß die Kirche mit göttlicher Sanktion, bewahrt vor Irrtum, die Wirklichkeiten des Heils den Menschen verkünden kann. Das bedeutet „Unfehlbarkeit", nämlich die Tatsache, daß Gottes Heiliger Geist die Kirche in der Verkündigung des Wortes Gottes und im Glauben an dieses Wort — wenigstens da, wo Kirche im letzten Engagement sich in diesem Glauben und seiner Verkündigung einsetzt (diese Einschränkung ist sehr wichtig) — vor Irrtum bewahrt. Diese der ganzen Kirche verheißene Bewahrung vor Irrtum (in der genannten Einschränkung) ist nun strukturiert wie die Kirche selbst. Die „Hirten" der Kirche — Papst und Bischöfe als qualifiziertes Lehramt — spielen dabei eine besondere Rolle. Das Lehramt kann gar nicht anders ausgeübt werden, als daß es sich in geprägten Sätzen äußert. In solchen geschieht die authentische und, unter festgelegten Umständen, unfehlbare Ausübung des von Christus gesetzten Lehramtes.

3. Es folgt noch ein dritter Teil, der mit dem vorigen nicht ganz leicht zu verbinden ist. Er ist mit gewissen In-Frage-Stellungen unserer Zeit begründet. Es geht um eine erneute Bestätigung dessen, was sowohl im Zweiten Vatikanischen Konzil wie in einem Lehrschreiben der deutschsprachigen Bischöfe, dann aber auch noch in einem Dokument der römischen Bischofssynode über das Amtspriestertum in der Kirche gesagt worden ist. Nach Bestätigung der Tatsache, daß durch das Sakrament der Taufe alle Gläubigen zum gemeinsamen Priestertum geweiht worden sind, werden erneut die Tatsache und der Sinn des durch Priester- und Bischofsweihe sakramental begründeten Amtspriestertums betont, durch das Bischöfe und Priester zu besonderen, ihnen vorbehaltenen Funktionen im Gottesvolk bestellt sind, wozu besonders der Vorsitz in der Eucharistiefeier gehört.

III. Der Geist des Dokumentes

Das vorliegende Dokument wendet sich gegen Irrtümer, die eine Stellungnahme des Lehramtes herausgefordert haben. Dadurch will es den Glauben der Kirche fördern, wenn auch in diesem Falle durch Zurückweisung von den den Glauben gefährdenden Lehren.

Es betont die Aufgabe der Theologen, deren Forschung nicht unterdrückt werden soll. Als besondere Aufgabe der Theologen — das ist allerdings bemerkenswert — wird auf die Beachtung der geschichtlichen Bedingtheit hingewiesen, die in den verschiedenen Epochen und Umständen auf die Ausdrucksweise eingewirkt hat, in der das göttliche Offenbarungsgut weitergegeben worden ist. Mit der Betonung des von der göttlichen Offenbarung gesteckten Rahmens wird die Freiheit der theologischen Forschung betont — zwei Dinge, die miteinander zu verbinden in der Praxis nicht ganz leicht ist.

Die Meinung von Hans Küng

Fragen der Redaktion an den Tübinger Theologen

Obwohl die Erklärung der Glaubenskongregation keine Buchtitel und keine Namen nennt, war im voraus klar, wer und was vor allem mit den zentralen Passagen gemeint war: Hans Küngs Publikationen über die Unfehlbarkeitsfrage. Gegen Küng wurde 1971 ein Lehrverfahren bei der Glaubenskongregation eingeleitet. Küng selbst hat in den Tagen nach der Veröffentlichung mehrmals unter verschiedenen Voraussetzungen und Gesichtspunkten zur Erklärung Stellung bezogen. Um unseren Lesern eine möglichst abgerundete Information zu ermöglichen, stellten wir Prof. Küng folgende Fragen:

HK: Herr Professor, in der „Süddeutschen Zeitung" las man dieser Tage „God save the Küng". Sehen Sie sich durch die Erklärung der Glaubenskongregation als Mann der Kirche, als lehrender und forschender Theologe in Frage gestellt?

Küng: Durchaus nicht. Als lehrender und forschender Theologe sehe ich mich nicht in Frage gestellt, sondern bestätigt. Denn das Dokument bestätigt, 1. daß ich die römische Doktrin nicht übertrieben, sondern ganz und gar korrekt dargestellt habe und 2. daß meine „Anfrage" voll berechtigt war, weil sie auch in diesem Dokument der Glaubenskongregation keine Antwort gefunden hat. Als Mann der Kirche fühle ich mich ebenfalls nicht in Frage gestellt, wohl aber durch das ganze Vorgehen der Kongregation in meiner kirchlichen Gesinnung angegriffen. Aber glücklicherweise ist das Ex-St. Offizium nicht einfach Rom und Rom schon gar nicht die katholische Kirche. Roma locuta, audiatur Ecclesia . . .

„Urteil präjudiziert"?

HK: Sie haben der Glaubenskongregation in einer ersten Stellungnahme vorgeworfen, sie habe sich durch ihr Vorgehen juristisch und theologisch disqualifiziert. Worin sehen Sie die juristische Disqualifikation?

Küng: Die Kongregation hat die Verfahrensordnung, die von ihr selber und durchaus zu ihrem Vorteil gemacht worden ist, nicht eingehalten. Sie hat in zwei schwebende Verfahren gegen „Die Kirche" (1967) und „Unfehlbar? Eine Anfrage" (1970) durch eine öffentliche Erklärung eingegriffen und damit das Urteil präjudiziert. Wie aus dem Brief des Präfekten der Kongregation vom 4. Juli 1973 an mich hervorgeht, wurde die öffentliche Erklärung im Zusammenhang der beiden Verfahren gegen mich erarbeitet und somit eine „Lex Küng" geschaffen, aufgrund deren ich abgeurteilt bin, bevor ich mich überhaupt verteidigen kann. Damit ist die juristische Befangenheit der Kongregation vor aller Öffentlichkeit erwiesen. Sie tritt zugleich als Anklägerin, Gesetzgeberin und Richterin auf, was allem heutigen Rechtsempfinden widerspricht. Nicht ich disqualifiziere die Kongregation, wie man mir vorgeworfen hat, sondern die Kongregation sich selbst.

HK: Worin sehen Sie theologisch die Disqualifikation?

Küng: Was schon in der „Anfrage" meines Buches ausführlich entwickelt ist, habe ich in meinem Antwortschreiben an die Kongregation vom 24. Januar 1972 (veröffentlicht in: „Fehlbar? Eine Bilanz" 1973) nochmals nachdrücklich gewünscht: Die Kongregation möge mir wenigstens kurz meine Fragen an das Unfehlbarkeitsdogma beantworten. Das neue Dokument nun beschränkt sich lediglich auf die Wiederholung bereits bekannter lehramtlicher Sätze, vor allem des Vatikanum I und II, die von mir in „Unfehlbar?" und „Fehlbar?" aufs eingehendste analysiert worden sind. Statt Begründungen hört man leider nur Behauptungen, statt Erklärungen nur Ermahnungen. Die Kongregation ist bisher dem Auftrag des Papstes, sich nicht mit der Abwehr von Irrtümern zu begnügen, sondern die christliche Lehre positiv zu fördern, in keiner Weise nachgekommen. Durch dieses Dokument wird wie durch andere zuvor die Verwirrung unter den Gläubigen vergrößert statt beseitigt.

HK: Als die Erklärung in Rom vorgestellt wurde, sprachen Pressekommentare von einer „Charta der Restauration". Manche verglichen sie sogar mit dem Syllabus von 1864. Wird sie mit solcher Charakterisierung lehramtlich und kirchenpolitisch, nach Inhalt und Autoritätsanspruch nicht sehr überschätzt?

Küng: Gewiß sollte man die Wirkung dieser Erklärung nicht überschätzen. Vermutlich wird sie sich sowenig wie die Enzyklika „Humanae vitae" oder wie Pius' XII. „Humani generis" in der Kirche durchsetzen. Selbst Konzilsdokumente haben sich in der Kirchengeschichte nicht durchgesetzt, wenn sie von der Kirche nicht „rezipiert" wurden. Aber: der Sprecher der Glaubenskongregation in der vatikanischen Pressekonferenz hat selber bejaht, daß es um ein „Anziehen der Schrauben" für die Theologen ginge. Und ich möchte nicht wünschen, daß auch andere Theologen einem ähnlichen Druck ausgesetzt werden wie ich in den vergangenen zehn Tagen: mit einem Kurier der Nuntiatur, einem gleichzeitigen Einschreibebrief der Kongregation, zwei Pressekonferenzen des Vatikans, zwei Erklärungen der Deutschen Bischofskonferenz, einem persönlichen Besuch und einem Kardinalseilbrief, von der Flut der Meldungen in den Massenmedien und den zahllosen Telefonaten ganz zu schweigen. Kirchenpolitisch gesehen, stellt das Dokument, wie auch in der internationalen Presse bemerkt, eine weitere Phase im Zug der reaktionären römischen Kirchenpolitik dar, wie sie signalisiert wird durch die Zölibatsenzyklika 1967, Enzyklika „Humanae vitae" 1968, Dekret über die Nuntien 1969, Ehenichtigkeitsprozesse 1971, Normen zur Bischofsernennung 1972, Erklärungen zum Bußsakrament 1972 sowie zur Gottessohnschaft und Trinität 1972. Die Analyse der nachkonziliaren Entwicklung im „offenen Vorwort" zu „Unfehlbar?" wird immer wieder bestätigt.

HK: Wie nicht anders zu erwarten, steht in den Reaktionen der zentrale Abschnitt mit der Erläuterung der Unfehlbarkeitslehre im Vordergrund. Haben aber die anderen Teile — über die Einzigkeit der Kirche und über das Priesteramt — besonders für das ökumenische Gespräch nicht eher größere Folgen?

Küng: Leider hat die Unfehlbarkeitsfrage für das ökumenische Gespräch eine kaum zu übertreibende grundsätzliche Bedeutung. Sie wirkt sich in jeder ernsthaften theologischen Diskussion aus, insofern der auf Unfehlbarkeit sich berufende Gesprächspartner bei bestimmten Positionen beansprucht, mit Berufung auf den Heiligen Geist von vornherein recht zu haben und sich nicht ernsthaft korrigieren zu können. Insofern dürfte der Ehrenpräsident des Weltrates der Kirchen W. Visser 't Hooft recht haben: Wenn die Unfehlbarkeitsfrage in dem von mir vorgeschlagenen Sinn beantwortet werden könnte, dann wären alle kirchentrennenden Differenzen grundsätzlich überwunden. Aber natürlich ist auch das andere wahr: Sollten die Abschnitte 1 und 6 des Dokuments tatsächlich „rezipiert" werden, dann wären die anderen Kirchen wiederum nicht im wahren Sinne Kirchen, dann wäre die apostolische Sukzession wieder im engen römischen Sinne zu verstehen, dann wären die Amtsträger der protestantischen Kirchen ungültig ordiniert, dann wären folglich auch die Abendmahlsfeiern in diesen Kirchen ungültig ... Daß dann eine Diskussion über offene Abendmahlsgemeinschaft und Interkommunion kaum noch einen Sinn hätte, ist offensichtlich. Sollte sich diese Auffassung in der katholischen Kirche durchsetzen, was unwahrscheinlich ist, dann wären wir in diesen Fragen im wesent-

lichen wieder beim Stand vor dem Konzil angelangt, und manche anderen Kirchen müßten dann das Gespräch mit der katholischen Kirche als von vornherein sinnlos betrachten. Diese Konsequenzen, und nicht nur die Unfehlbarkeitsfrage, sollte man bei der Diskussion vor Augen haben.

„Wiederholung des in Rom immer Gesagten"

HK: Nun gibt es eine Erklärung und eine Interpretation der Erklärung — ich meine das Begleitpapier an die Bischofskonferenzen, das uns im Augenblick nur in französischer und englischer Fassung vorliegt. In ihr wird deutlicher gesagt, warum die anderen christlichen Kirchen nicht als Kirche im Vollsinn angesehen werden (Fehlen des Bischofs- und des Petrusamtes). Zugleich aber wird der Trennstrich zu den anderen schärfer gezogen. Die „Fülle" macht die katholische Kirche zur „einzigen" Kirche Christi. Und diese Fülle ist „autonom" „gegenüber den zahlreichen wirklich christlichen Elementen" in den anderen „christlichen Denominationen". Warum wohl diese Verschärfung?

Küng: Das Begleitwort liegt mir auch in deutscher Fassung vor. Es dürfte verhindern, daß Theologen diesseits der Alpen wieder einmal mehr die strenge römische Doktrin abschwächen oder verharmlosen. Für die römischen Hoftheologen bedeutet dies alles keine Verschärfung, sondern, wie im Dokument und in der Pressekonferenz betont wurde, nur eine Wiederholung des in Rom schon immer Gesagten. Damit wird einmal mehr deutlich, daß die kurialen Kreise durch das Konzil theologisch nichts hinzugelernt haben. Freilich: daß dies alles gerade jetzt wieder mit solchem Aufwand eingeschärft wird, halte ich für ein Zeichen der Angst und wohl auch der Schwäche. Wenn dies alles katholische Lehre sein soll, warum es dann jetzt wiederholen? Ein merkwürdiges Zusammenfallen ist in der Presse des öfteren vermerkt worden: Das Eintreten des Vatikans in Helsinki für Frieden, Entspannung, Verständigung und Menschenrechte wirkt wenig glaubwürdig, wenn gleichzeitig nach innen der reaktionäre Kurs verstärkt und die Schrauben angezogen werden.

HK: Sensiblen Ökumenikern in allen Kirchen dürfte ein weiterer Punkt Kopfzerbrechen machen. Die Erklärung der Glaubenskongregation erkennt zwar eine Rangordnung der Glaubensinhalte bzw. -aussagen an, spricht aber im Gegensatz zum Ökumenismusdekret (Nr. 11) nicht von einer Hierarchie der Wahrheiten, sondern der Dogmen. Dogmen und Wahrheiten müssen aber wohl nicht schlechthin dasselbe sein. Oder würden Sie hier mehr ein Sprachproblem als eine ökumenische Weichenstellung vermuten?

Küng. Hier liegt nicht nur ein Sprachproblem, sondern ein Sachproblem vor. Die Ersetzung von „Hierarchie der Wahrheiten" durch „Hierarchie der Dogmen" dürfte dabei nicht einmal das Entscheidende sein. Freilich ist diese neue Wendung ein weiteres Zeichen für den in der kurialen Theologie herrschenden Dogmatismus, der Wahrheit weithin mit formulierten und amtlich dekretierten Glaubenssätzen identifiziert. Aber mit den Aussagen über die „Hierarchie der Dogmen" sind in erster Linie diejenigen Theologen anvisiert, zu denen ich nicht gehöre, die in nachkonziliarer Zeit dem Problem des Irrtums in der kirchlichen Lehrverkündigung immer wieder mit Rekurs auf die „Hierarchie der Wahrheiten" auszuweichen versuchten, in welcher dann die peripheren Dogmen (etwa die Marien- und Papstdogmen) nicht mehr als in gleicher Weise verpflichtend gelten. Solchen Bestrebungen tritt das Dokument an diesem Punkt entgegen und verlangt, daß alle Dogmen „mit demselben göttlichen Glauben geglaubt werden". Mit dem Dokument bin ich der Meinung, daß das Problem des Irrtums nicht mit der „Hierarchie der Wahrheiten" überspielt werden kann. Zusammen mit der „Hierarchie der Wahrheiten" müßte dann auch das Problem des immer möglichen Irrtums und vielleicht sogar einer „Hierarchie der Irrtümer" ernsthaft reflektiert werden. Leider konnten sich im Vatikanum II die Stimmen derer nicht durchsetzen, die gerade auch im Sinne einer ökumenischen Weichenstellung die Klärung solcher Ausdrücke und unzweideutige Lösungen forderten.

HK: Wir haben den Eindruck, Sie sehen auch in dieser Formel so etwas wie den Versuch mogelnder Vermittler, die strenge römische Doktrin abzuschwächen. Wir haben weiter den Eindruck, daß Sie hier selbst hart römisch vorgehen. Ist es nicht eigentlich selbstverständlich, daß nicht alle Glaubenswahrheiten im Blick auf den einen Glauben bzw. auf das von der Kirche verkündete Heil die gleiche Bedeutung haben?

Küng: Römisches muß römisch interpretiert werden. Ich habe jedoch nichts gegen die Formel der „Hierarchie der Wahrheiten" an sich. Sie muß nur richtig gebraucht werden. Sie ist wichtig, um den verschiedenen Stellenwert der einzelnen Glaubenswahrheiten herauszustellen, vorausgesetzt, daß es Wahrheiten sind. Sie wird aber „mogelnd" mißbraucht, wenn die Wahrheitsfrage umgangen wird und etwa die Wahrheit eines bestimmten „Randdogmas", wie man das oft wiederum verschleiernd nennt, einfach voraussetzt, anstatt zu fragen, ob es überhaupt wahr ist oder vielleicht doch irrig oder zumindest unbegründet (im Dokument etwa bezüglich der Existenz eines unauslöschlichen „priesterlichen Charakters", der die Ordinierten von den Nichtordinierten unterscheiden soll).

HK: Trotz dieser Vorbehalte haben Sie selbst in einer zweiten, ausführlichen Stellungnahme, die in mehreren

europäischen Tageszeitungen erschienen ist (vgl. FAZ, 9. 7. 73; Le Monde 8./9. 7. 73; Il Giorno 8. 7. 73; De Tijd 9.7.73 u. a.), der Kongregation attestiert, sie habe „dazugelernt", u. a. dadurch, daß sie die Unvollkommenheit und Verbesserungsfähigkeit kirchlicher (dogmatischer) Lehraussagen einräumt. Nun sind dies zwar keine neuen Aussagen, aber nach der Art, in der sie gesagt werden, hat man doch den Eindruck, als ob ein Stück moderner, gerade auch Küngscher Dogmeninterpretation in der Glaubenskongregation Eingang gefunden hätte. Liegt hier wenn nicht schon ein wesentlicher Fortschritt, so doch ein Gesprächsansatz?

Küng: Es geht hier nicht um Küng oder nicht Küng. Von Küngscher Dogmeninterpretation würde ich jedenfalls nicht reden, da eine solche Dogmeninterpretation von zahlreichen katholischen Kollegen als selbstverständlich vertreten wird. Aber es ist eine erfreuliche Tatsache, daß sich diese Einsicht nun mit der üblichen Phasenverschiebung auch in der kurialen Theologie durchzusetzen beginnt. Darüber kann und soll man weiterdiskutieren. Wo man dabei enden wird, ist freilich noch nicht ausgemacht. Vermutlich wird sich im Lauf der Diskussion auch in Rom zeigen, daß diese — wie man nun auch in Rom zugibt — vielfach geschichtlich bedingten, situationsabhängigen, unvollkommenen, verbesserungsfähigen, ergänzbaren, ersetzbaren Glaubensformulierungen unter Umständen vielleicht doch auch einmal direkt falsch sein könnten. Warum eigentlich nicht? Gerade diese Frage wird im ganzen Dokument nicht beantwortet. Eine Rutschpartie ins völlig Ungewisse wird dies für eine echte christliche Theologie nicht bedeuten können. Ob freilich die Glaubenskongregation die Konsequenzen ihrer Aussagen über die „historische Bedingtheit" der Dogmen genügend abgeschätzt hat, muß offenbleiben.

„Der entscheidende Punkt"

HK: Die Erklärung läßt, damit etwas schwankend zwar, aber doch deutlich eine geschichtliche Relativierung von dogmatischen Formeln („Sätzen"?), aber nicht ihres Aussage- bzw. Sinngehaltes, zu. Sie behilft sich mit der Unterscheidung von „formula" und „sensus". Sie selbst aber sehen den zentralen Punkt Ihrer Anfrage von 1970, ob die römische Unfehlbarkeitslehre im Sinne des 19. Jahrhunderts „heute noch verantwortet werden könne", nicht beantwortet. Meinen Sie damit, wenn wir einen Augenblick bei diesem Schema bleiben dürfen, die Formel oder den Aussagegehalt?

Küng: Daß man die geschichtliche Relativierung von dogmatischen Formeln oder Sätzen zugibt, ist, wie bereits gesagt, ein wichtiges Zugeständnis an die moderne Theologie. Doch die Behauptung eines „immer wahren und identischen" *Sinnes* der dogmatischen Formulierungen wird nicht begründet. Die Frage nach dem möglichen Irrtum in dogmatischen Sätzen bezieht sich indessen nicht nur auf die „Formel" oder „Formulierung" an sich, sondern gerade auf den „Sinn" der dogmatischen Sätze, zumal sich Formel und Sinn gar nicht adäquat trennen lassen. Die „Anfrage" bleibt also bestehen.

HK: Die Erklärung der Glaubenskongregation stellt in kurialer Befehlssprache kategorisch fest, „daß es den Gläubigen" keinesfalls gestattet ist, in der Kirche nur ein grundsätzliches („grundlegendes") Bleiben in der Wahrheit anzunehmen, das sich mit dem Lehramt unterlaufenen Irrtümern vereinbaren lasse. Dieser kategorische Imperativ trifft aber *die* zentrale These Ihres Buches (Unfehlbar?, S. 151 ff.). Ist hier der Interpretations- und Verständigungsspielraum erschöpft?

Küng: Das „nur" ist wichtig! Soweit die zentrale These meines Buches ein „grundlegendes" Bleiben der Kirche in der Wahrheit meint, wird sie nicht geleugnet. Daß ein solches grundlegendes Bleiben der Kirche in der Wahrheit mit Irrtümern zusammengehen kann, ergibt sich auch nach kurialer Theologie daraus, daß in nicht definierten oder „nichtunfehlbaren" Glaubenswahrheiten Irrtümer durchaus möglich sind. Doch wird diese meine These als nicht ausreichend angesehen: Man meint darüber hinaus behaupten zu können, daß „in den vom Lehramt der Kirche verbindlich gelehrten Glaubenssätzen ... oder auch im sicheren Konsens des Gottesvolkes in Glaubens- und Sittenfragen" ein Irrtum mit Berufung auf den Heiligen Geist ausgeschlossen werden könne. Doch — und dies ist der entscheidende Punkt — für diese Behauptung bleibt das Dokument jeden Beweis schuldig. Und insofern diese entscheidende Frage nicht beantwortet ist, bleibt sie nach wie vor gestellt. Somit ist für die Zukunft durchaus noch ein „Verständigungsspielraum" gegeben.

„Dossier seit 16 Jahren"

HK: Herr Professor Küng, Sie haben die Erklärung der Glaubenskongregation mehrmals — auch zu Beginn unseres Gesprächs — als einen „Eingriff in ein schwebendes Verfahren" bezeichnet. Erzbischof Schröffer meinte in Rom vor Journalisten, Ihre Zustimmung zu „Mysterium Ecclesiae" würde das Verfahren beenden. Aber auch das von der Verfahrensordnung vorgesehene Kolloquium könne nach wie vor stattfinden. Sehen Sie Bedingungen, die eine Zustimmung bzw. einen Konsensus möglich machen?

Küng: Natürlich ist ein schwebendes Verfahren rasch beendigt, wenn der Angeklagte sich bereitfindet, sein Todesurteil von vornherein zu unterschreiben. Doch das darf man von mir wohl nicht erwarten. Zu einem „Kolloquium" aber war ich, wie mein Brief vom 30. Mai 1968 an die Glaubenskongregation aktenkundig macht, immer

bereit. Die Behauptung vatikanischer Kreise, ich sei schon zehnmal in Rom vergeblich vorgeladen worden, muß ich als unwahr zurückweisen. Bisher konnte freilich weder ein Termin für das Kolloquium vereinbart werden, noch wurde mein Schreiben bezüglich gerechter und fairer Bedingungen für ein solches Kolloquium beantwortet. Es ist für die in der Glaubenskongregation herrschende Mentalität bezeichnend, daß man Forderungen nach gerechten und fairen Bedingungen in einer neuesten Stellungnahme sogar als „Ausflüchte" bezeichnet. Aber sind es denn „Ausflüchte", wenn man Einsicht in die Akten, angemessene Verteidigungsmöglichkeit, den Namen des mir von der Kongregation zugewiesenen „Verteidigers", angemessene Fristen für beide Seiten fordert? Alles dies ist doch in Rechtsstaaten eine pure Selbstverständlichkeit. Als „Ausflucht" muß man es vielmehr bezeichnen, wenn man im Vatikan verlauten läßt, das Glaubensverfahren, dessen Urteil für mich jederzeit ernsthafte Konsequenzen haben kann, sei mit einem Strafprozeß überhaupt nicht zu vergleichen, und deshalb seien meine Forderungen unberechtigt. Und was muß man erst recht von der Wahrheitsliebe der römischen Instanzen halten, wenn in derselben Presseverlautbarung aus dem Vatikan behauptet wird, ich könne keine Einsicht in mein Dossier verlangen, weil es ein solches Dossier gar nicht gäbe? Man sollte es eigentlich auch dort wissen: Mein Dossier besteht seit nunmehr 16 Jahren: es wurde im Jahr meiner Promotion und der Veröffentlichung des Buches „Rechtfertigung" angelegt von der Indexabteilung des Sanctum Officium und trägt die Nummer 391/57i.

HK: Ist das Angebot eines Kolloquiums jetzt wieder formell an Sie ergangen, und sehen Sie in einem solchen Kolloquium eine gute Chance der Klärung?

Küng: Ja, eine solche Aufforderung ist erneut ergangen. Nachdem ich ganze anderthalb Jahre (!) auf meinen Brief bezüglich der Bedingungen eines solchen Kolloquiums keine Antwort erhalten hatte und die Angelegenheit in Rom eingeschlafen schien, ist unerwartet am 5. Juli das bekannte Dokument in Rom veröffentlicht und in einem anderthalb Stunden (!) vorher durch Kurier nach Tübingen gebrachten Schreiben der Glaubenskongregation ein „Kolloquium" erneut angeboten beziehungsweise quasi ultimativ gefordert worden. Dabei überging man aber geflissentlich die von mir immer wieder erhobene Frage nach gerechten und fairen Bedingungen und beantwortete meinen langen Brief vom 24. Januar 1972 überhaupt nicht. Es sieht beinahe so aus, als ob ein katholischer Theologe unter ähnlichen Bedingungen nach Rom reisen sollte, wie damals die Tschechen zum „Kolloquium" mit dem sowjetischen Politbüro. Aber Tübingen ist nicht Prag, und der Vatikan, so hoffe ich, nicht der Kreml. Damit soll nur gesagt sein: Ein Kol-loquium hat Sinn, wenn es ein echtes Miteinander-Reden ist und nicht das Diktat der einen Seite, welche die bedingungslose Kapitulation der anderen fordert. Ich habe bisher an jedem erfolgversprechenden Kolloquium über die Unfehlbarkeitsfrage teilgenommen: in Frankfurt, Paris, Bern, New York, wo überall keineswegs nur Leute meiner Meinung vertreten waren und gerade so die Diskussionen sich sachbezogen und außerordentlich fruchtbar gestalteten. Ein solches Kolloquium könnte ich mir auch im Vatikan vorstellen. Voraussetzung dafür wäre allerdings, daß das Kolloquium nicht exklusiv von der kurialen Hoftheologie beherrscht wird, die — es ist durchaus keine Beleidigung, diese Wahrheit auszusprechen — wissenschaftlich hoffnungslos rückständig und durch keine ernst zu nehmenden wissenschaftlichen Publikationen ausgewiesen ist. In einem solchen Kolloquium müßten sinnvollerweise die verschiedenen gewichtigen theologischen Strömungen der internationalen katholischen Theologie repräsentiert sein. Und warum könnte und sollte der Papst nicht einmal die fähigsten theologischen Köpfe und besten Spezialisten aus aller Welt zusammenrufen, um die Unfehlbarkeitsfrage zu diskutieren und ein Konsenspapier auszuarbeiten?

Der Theologenerklärung von 1969 „nichts hinzuzufügen"

HK: Ein Vorwurf von Ihnen und nicht nur von Ihnen an die Glaubenskongregation — Sie haben ihn vorher wiederholt — lautet, sie sei nach wie vor in gleicher Sache Ankläger und zugleich Richter. Nach welchen Vorstellungen würden Sie das Problem lösen, und wie sollten nach Ihrer Meinung ein Lehrverfahren und die dafür verantwortlichen Institutionen „strukturiert" sein?

Küng: Zu dieser Frage hat schon die Erklärung der gegen 1400 Theologen „Für die Freiheit der Theologie" detaillierte Vorschläge gemacht. Leider ist sie, obwohl von Theologen aus allen möglichen Ländern und Schulen* und auch manchen römischen Professoren unterstützt, in Rom nicht genügend zur Kenntnis genommen worden. Zur Verfahrensordnung fordert diese im einzelnen:

„a) Die Prüfung von Glaubensfragen durch die Kongregation hat zu erfolgen aufgrund von authentischen Veröffentlichungen des Verfassers selbst in der Originalsprache, nicht aber aufgrund unautorisierter Berichte oder Übersetzungen. Es soll von Anfang an ein von der Kongregation beauftragter amtlicher Verteidiger des betreffenden Theologen (relator pro auctore) hinzugezogen werden. Nach erfolgter Begutachtung werden alle be-

* Aus dem deutschen Sprachraum hatten die Erklärung unter anderem unterzeichnet: A. Antweiler, A. Auer, G. Biemer, J. Blank, F. Böckle, G. J. Botterweck, W. Breuning, R. Egenter, J. Feiner, H. Fries, J. Gnilka, N. Greinacher, J. Gründel, J. G. Gerhartz, H. Haag, W. Kasper, F. Klostermann, W. Korff, H. Küng, K. Lehmann, P. Lengsfeld, J. B. Metz, A. Müller, J. Neumann, O. H. Pesch, R. Pesch, W. Pesch, S. Pfürtner, K. Rahner, J. Ratzinger, H. Riedlinger, H. R. Schlette, R. Schnackenburg, M. Seckler, W. Trilling, A. Vögtle, B. Welte.

anstandeten Lehren dem betreffenden Theologen schriftlich mitgeteilt zugleich mit allen eventuell vorliegenden Gutachten, Dekreten, Relationes und wichtigen Aktenstücken. Der betreffende Theologe nimmt zu diesem Material schriftlich Stellung.
b) Befriedigt diese Stellungnahme nicht, so sind zu den strittigen Fragen zwei oder mehrere Fachgutachten anerkannter Theologen einzuholen, von denen wenigstens die Hälfte der betreffende Theologe selbst bestimmen kann.
c) Sollte danach eine persönliche Aussprache für notwendig erachtet werden, so sind dem betreffenden Theologen die Namen der Gesprächspartner, der Gegenstand des Gesprächs und der volle Wortlaut aller bestehenden Gutachten, Dekrete, Relationes und sonstiger wichtiger Protokolle und Aktenstücke rechtzeitig vorher mitzuteilen. Der Theologe kann das Gespräch in jeder von ihm gewünschten Sprache führen und einen Fachmann zu seiner Unterstützung mitbringen. Eine Verpflichtung zur Geheimhaltung besteht nicht. Über dieses Gespräch geht ein von allen Teilnehmern unterzeichnetes Protokoll an die Kongregation.
d) Wenn es nach dem Urteil der Kongregation auch nach diesem Kolloquium eindeutig erwiesen ist, daß die beanstandeten Lehren dem wirklich verpflichtenden Bekenntnis der Kirche eindeutig widersprechen und weite Kreise im Glauben gefährden, so soll die Kongregation diese Lehre in einer begründeten Stellungnahme öffentlich widerlegen.
e) Unbeschadet der Verbindlichkeit kirchlicher Lehrautorität sind in der heutigen gesellschaftlichen Situation darüberhinausgehende Maßnahmen administrativer und wirtschaftlicher Art gegen Autoren oder Verlage in der Regel als nutzlos oder gar schädlich zu unterlassen."

Diese Erklärung wurde schon im April 1969, versehen mit 1360 Unterschriften aus 53 Ländern, bei den römischen Instanzen eingereicht. Sie ist nach den neuesten Ereignissen aktueller denn je.

HK: Bleibt neben den dogmatischen Sachfragen und dem Verfahren nicht das unterschiedliche Verständnis der Rolle der Theologie und ihres Verhältnisses zum Leitungsamt der Kirche das größte Hindernis bei der Klärung von Lehrkonflikten? Obwohl gerade der gegenwärtige Papst immer wieder die Bedeutung der Theologie und die Freiheit der Forschung auch in der Kirche hervorhebt, gewinnt man bei der Lektüre dieses römischen Dokuments und vieler anderer den Eindruck, man vermöge die Theologie primär nur in einer Zuträgerrolle und nicht als nach Mitteln und Zielsetzungen eigenständige Kraft im Aufbau und in der Verkündigung der Kirche zu akzeptieren. Umgekehrt versuchen Theologen immer noch nicht selten, das kirchliche Lehramt für ihre Privatmeinung einzuspannen oder auch anders herum, das eigene Lehramt als exklusiv (unter Verkennung der besondern Aufgabenstellung des Leitungsamtes) darzustellen.

Küng: Ich kann hier die komplexe Problematik Theologie — kirchliches Lehr- bzw. Leitungsamt nicht erneut aufgreifen. Es sei mir gestattet, in dieser Auseinandersetzung, die für die katholische Theologie und Kirche wie für die ganze Ökumene von größter Tragweite ist, mich nur nochmals entschieden hinter die genannte Erklärung „Für die Freiheit der Theologie" zu stellen, die das Folgende, auch in meinem Fall zu Berücksichtigende feststellt:
„In voller Loyalität und eindeutiger Treue zur katholischen Kirche sehen sich die unterzeichneten Theologen veranlaßt und verpflichtet, mit großem Ernst öffentlich darauf hinzuweisen: die durch das Zweite Vatikanische Konzil wiedergewonnene Freiheit der Theologen und der Theologie zum Dienst an der Kirche darf heute nicht erneut gefährdet werden. Diese Freiheit ist eine Frucht und Forderung der befreienden Botschaft Jesu selbst und bleibt ein wesentlicher Aspekt der von Paulus verkündeten und verteidigten Freiheit der Kinder Gottes in der Kirche. Daher obliegt es allen Lehrern in der Kirche das Wort zu verkünden opportune importune, gelegen oder ungelegen.
Diese Freiheit bedeutet für uns Theologen zugleich die schwere Verantwortung, die echte Einheit und den wahren Frieden der Kirche und all ihrer Glieder nicht zu gefährden. Wir sind uns wohl bewußt, daß auch wir Theologen in unserer Theologie irren können. Aber wir sind überzeugt, daß irrige theologische Auffassungen nicht durch Zwangsmaßnahmen erledigt werden können. In unserer Welt können sie wirkungsvoll nur durch eine unbehinderte sachliche wissenschaftliche Diskussion korrigiert werden, in der die Wahrheit durch sich selbst siegen kann. Wir bejahen mit Überzeugung ein Lehramt des Papstes und der Bischöfe, das unter dem Worte Gottes und im Dienste der Kirche und ihrer Verkündigung steht. Aber wir wissen zugleich, daß dieses pastorale Verkündigungsamt die wissenschaftliche Lehraufgabe der Theologen nicht verdrängen oder behindern darf. Jegliche Art von noch so subtiler Inquisition schadet nicht nur der Entwicklung einer gesunden Theologie. Sie fügt zugleich der Glaubwürdigkeit der gesamten Kirche in der Welt von heute unabsehbaren Schaden zu. Wir erwarten deshalb vom pastoralen Verkündigungsamt des Papstes und der Bischöfe ein selbstverständliches Vertrauen zu unserer kirchlichen Gesinnung und die vorurteilslose Unterstützung unserer theologischen Arbeit zum Wohle der Menschen in Kirche und Welt. Wir möchten unserer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und zu sagen, nachkommen ohne Behinderung durch administrative Maßnahmen und Sanktionen. Wir erwarten, daß man unsere Freiheit respektiert, wo immer wir nach bestem Wissen und Gewissen unsere begründete theologische Überzeugung aussprechen oder publizieren." Dem ist nichts hinzuzufügen.

Verständigungsschwierigkeiten mit der SPD

Zwei Tagungen mit unterschiedlichem Profil

In der zweiten Maihälfte fanden kurz nacheinander im Vorfeld von Kirche und Partei zwei Begegnungen über die SPD — ihre geschichtliche Herkunft, ihren gegenwärtigen politischen Standort und ihr Verhältnis zur Kirche — statt. Für den 19./20. Mai lud die Katholische Akademie in Bayern zu einer Tagung mit dem Generalthema „SPD woher — wohin?" ein. Acht Tage später fand auf Initiative der Parteiführung im Haus der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bad Münstereifel ein Akademie-Gespräch über das „Selbstverständnis von katholischer Kirche und Sozialdemokratie heute" unter dem Titel „Freiheit und Toleranz" statt. Den Tagungen war einiges Gemunkel vorausgegangen, und offenbar fehlte es auch nicht an Mißverständnissen. Akademiedirektor *Franz Henrich* versicherte im Kardinal-Wendel-Haus unter Protest, hinter den beiden Tagungen verberge sich „nicht die geringste Koproduktion".

Nur halb gelungene Konfrontierung

Der Grund dieses Dementis war die Einladung der Friedrich-Ebert-Stiftung für die Tagung in Münstereifel. In ihr war ausdrücklich vermerkt, man wolle die „in der Katholischen Akademie Bayern begonnenen Akademie-Gespräche" nun in Münstereifel fortsetzen. Tatsächlich hatten die beiden Veranstaltungen außer einem Stück gemeinsamer Thematik und den mißverständlichen Terminen wenig miteinander zu tun. Die Münchner Tagung galt der SPD als solcher. Mit ihr wurde eine Tagungsreihe über „Grundorientierungen und Ziele der Bundestagsparteien" eröffnet. Bereits im Juni sollte eine ebensolche Tagung über die CDU folgen (sie mußte wegen der personellen Veränderungen an der Spitze der Partei verschoben werden), und für Herbst ist eine Paralleltagung mit der FDP vorgesehen. Ziel der Münchner Tagung war die Konfrontation von Vertretern der wichtigsten Flügel der Partei mit kritischen „Sachkennern" aus Politikwissenschaft und Publizistik. Diese Konfrontierung war der Akademie mit *Herbert Wehner, Hermann Schmidt-Vockenhausen* und dem Juso-Vorsitzenden *Wolfgang Roth* auf Partei- und mit Prof. *Rolf Sternberger* und *Hans Buchheim* auf seiten der Politikwissenschaft auch hervorragend gelungen. Unter den geladenen Gesprächspartnern waren die erklärten Sympathisanten der Partei eindeutig in der Minderheit. Das Verhältnis von SPD und Kirche war ein Thema unter anderen, keine bloße Pflichtübung, wie es ein Zeitungskommentar darstellte, aber die Aufmerksamkeit galt in erster Linie der Partei als der politischen Kraft, die gegenwärtig die Hauptverantwortung für die Regierung trägt. Die Münchner Veranstaltung zog ein zahlreiches Publikum an, ca. 700 Teilnehmer waren gemeldet, etwa 800 hörten das Referat von Herbert Wehner.

In Münstereifel war das *Verhältnis SPD—Kirche* der eigentliche Gesprächsgegenstand. Hier suchte die Partei das Gespräch mit der Kirche. Allerdings gelang dies im Ansatz nur halb. Von den eingeladenen Bischöfen erschien keiner, die amtlichen katholischen Stellen auf Bundesebene, das Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn und das ZdK waren nur durch je einen Mitarbeiter vertreten. Termingründe spielten dabei eine Rolle, aber noch mehr die Meinung, ein Akademie-Gespräch sei für einen quasi-offiziellen Gedankenaustausch nicht der richtige Rahmen. Die Teilnehmerschaft war mit ca. 60 Personen absichtlich klein gehalten. Erschienen war auffallend viel Parteiprominenz: neben Verteidigungsminister *Georg Leber*, der die Einführung gab, und Raumordnungs- und Wohnungsbauminister *Hans-Jochen Vogel*, dem stellvertretenden Landesvorsitzenden der SPD in Bayern, *Peter Glotz* MdB, und dem nordrhein-westfälischen Justizminister *Dieter Posser* als Redner auch der stellvertretende Parteivorsitzende Ministerpräsident *Heinz Kühn*, der Fraktionsvorsitzende *Herbert Wehner*, der Bundesgeschäftsführer *Holger Börner* und zeitweise auch Senatspräsident *Hans Koschnik* (Bremen) und der rheinland-pfälzische SPD-Vorsitzende *Dröscher*. Die Gesprächspartner der Partei waren in der Hauptsache Theologen. *Frank Böckle, Hermann-Josef Wallraff* und *Karl Rahner* hielten Referate. Unter der mitdiskutierenden Teilnehmerschaft war das mit der Partei sympathisierende Element stärker vertreten, darunter auch einzelne Mitglieder des Katholischen Arbeitskreises innerhalb der SPD-Wählerinitiative. Die Referate waren auf hohes Niveau angelegt. Nur eines, das von P. Wallraff, beschäftigte sich mit einem speziellen tagespolitischen Thema (Mitbestimmung). Aber hier fehlten die Gewerkschaften als Partner. So blieb es im wesentlichen bei der Lesung aus „Bekenntnisschriften" und bei Grundsatzerörterungen. Der ‚Dialog' wurde selten ganz konkret geführt mit einer Ausnahme vielleicht dort, wo das Subsidiaritätsprinzip und das Wirken kirchlicher Träger im kommunalen und staatlichen Raum zur Sprache kam (Wohlfahrtswesen, Erwachsenenbildung). Streckenweise

wurde die Tagung zu einem Gespräch unter Katholiken oder mit Katholiken, die ihre Schwierigkeiten mit der Kirche haben und in der Politik der SPD einen Bundesgenossen sahen oder sehen wollten. Die Vertreter der Partei schienen in einer Phase, in der die Verständigung zwischen der ersten Regierungspartei und der Kirche nicht zuletzt wegen der Reform des § 218 des StGB schwierig ist oder wieder schwieriger wird, auf interessiertes Hinhören eingestimmt zu sein.

Wie sieht die Partei sich, und wie sehen sie die anderen

Während in Münstereifel die Pluralität stärker auf seiten der katholischen Gesprächspartner war und die Führungsangehörigen der Partei betont homogen sprachen, war in München durch die Auswahl der Redner und durch die Debatte vor einem überwiegend CSU-nahen Publikum mehr Gesprächsdynamik eingebaut. Der innere Spannungszustand der Partei, der zugleich ein nicht ungefährlicher Spannungszustand in der Entwicklung der parlamentarisch-rechtsstaatlichen Demokratie ist, konnte bei der Notwendigkeit, die eigenen Genossen anzusprechen und zugleich den „richtigen" Ton für das parteiferne „katholische" Publikum zu finden, auch durch die dialektischen Kraftakte Herbert Wehners, der Roth mit gleich viel Temperament widersprach und ihn gegen Angriffe auch aus den eigenen Reihen in Schutz nahm, nicht überspielt werden.

So ganz einfach war das Gespräch und die Verständigung nicht, auch wenn Symptome und Fakten in Referaten mit gegensätzlicher Tendenz bei verschiedener Gewichtung und verschieden offener Aussprache auch durchaus dieselben waren. Wenn Wehner im Blick auf gewisse Beschlüsse des Parteitages in Hannover (Maklerbeschluß) feststellte, die Partei müsse in der Verantwortung in der Regierung erst noch lernen, was sie verkraften könne und was ihr bekomme oder nicht bekomme, so fragten die anwesenden Wissenschaftler doch prinzipieller nach dem Einklang solcher Beschlüsse mit der Verfassung. Wenn Wehner seiner eigenen Partei den Rat gab, „das wichtigste aus dem Notwendigen" auszuwählen, so stellten Gesprächspartner von außerhalb der Partei doch die Frage, wie ernst die Partei bei der Setzung der Prioritäten es mit dem Verfassungsstaat nehme. Und Wolfgang Roth, der an Stellen, wo er soziales Engagement in Anspruch nahm, selbst von CSU-Sympathisanten Beifall erhielt, stieß mit seinem zentralen Postulat, die demokratisch-rechtsstaatliche Ordnung sei mit einer „antikapitalistischen Politik" (unter Einschluß der Sozialisierung der Produktionsmittel) durchaus vereinbar, auf heftigen Widerstand bei gemäßigten Sozialdemokraten und selbst bei Jungsozialisten, während der sich selbst als „linksliberal" einstufende Peter Glotz mit der Bemerkung, das Privateigentum an Produktionsmitteln müsse keineswegs aus ideologischen Gründen bestritten, sondern könne aufgrund von Erfahrungstatsachen in Frage gestellt werden, in Münstereifel kaum auf offenen Widerstand stieß und sich folglich weitere Präzisierungen ersparen konnte. Wenn Wehner die gegenwärtige Spannungslage in seiner Partei mit anderen führenden Sozialdemokraten als Wachstumsproblem infolge eines starken Regenerationsprozesses in der Mitgliederschaft deklarierte (350 000 Mitglieder mehr innerhalb von neun Jahren mit unverhältnismäßiger Stärkung des intellektuellen und studentischen Elements), hörte sich die knappe, aber prägnante Rekapitulation der Politgeschichte der deutschen Sozialdemokratie durch *Rolf Sternberger* als konfliktive Untermalung der von Wehner charakterisierten Spannungslage in der Gegenwart an. Sternberger untersuchte das Verhältnis der deutschen Sozialdemokratie zur verfassungsstaatlichen Ordnung. Er charakterisierte dieses, teilweise durchaus in Übereinstimmung mit Selbstdarstellung in Münstereifel, als die *Geschichte eines Konfliktes zwischen einem entschiedenen Ja zum Verfassungsstaat und der Option für dessen revolutionäre Überwindung.* Er kennzeichnete den Weg der Partei als ein Schwanken „zwischen der Zuwendung zu den politischen Institutionen und der Entscheidung zur revolutionären Emanzipation". Der Konflikt stand am Beginn zwischen Lassalle und Marx, er kehrte wieder in der Auseinandersetzung zwischen Ludwig Bernstein und Karl Kautsky und wird an der Wiege der Weimarer Republik in der Auseinandersetzung mit dem Spartakusbund und der Rätedemokratie Liebknechts zugunsten der Staatsordnung entschieden. Trotz dieses Dilemmas sei die Sozialdemokratie „immerfort auf den Staat zugegangen, zögernd, stockend, zur Kehrtwendung bereit, aber unaufhaltsam", selbst wenn sie erst nach den Erfahrungen mit dem Dritten Reich die Bedeutung des Verfassungsstaates voll erkannt und ein volles Ja zu ihm gesagt habe. Erst im Godesberger Programm habe man endlich auch dem marxistischen Dogmensystem den Abschied gegeben und damit den Verzicht auf „letzte Wahrheiten" ausgesprochen. In der gegenwärtigen Entwicklung der SPD, vor allem in den von den Jungsozialisten repräsentierten Strömungen, sah Sternberger von neuem eine Hinwendung zur „eschatologischen" Komponente in der Politik.

Woher wohl „das neue Religionsbedürfnis" komme und wie wohl von neuem der Ruf nach einer „gesellschaftlichen Demokratie ohne Staat" zu erklären sei, wollte Sternberger wissen. Diskussionsteilnehmer bezweifelten jedoch, ob er damit die Verhältnisse in der SPD richtig getroffen habe. Sie leugneten nicht das Vorhandensein von Versuchen „Eschatologisches" in Politik umzusetzen, doch meinte z. B. Prof. *Alexander Schwan* (FU Berlin), ein Bekenntnis zur Diktatur des Proletariats habe mit antiautoritärer Haltung nichts zu tun, und Prof. *Walter Hennis* (Freiburg) sah bei den radikalen Gruppen in der

SPD im Gegensatz zu den von Sternberger skizzierten geschichtlichen Stationen „keinen Widerspruch zum parlamentarischen Machtgebrauch und Systemveränderung". Man wisse sehr wohl das parlamentarische System zur Durchsetzung eigener Ziele zu gebrauchen, von Unlust an der Macht, die Sternberger als eines der Kennzeichen sozialdemokratischer Geschichte darstellte, könne keine Rede sein.

Waren in diesen und anderen Beiträgen vornehmlich bestimmte Gruppen angesprochen, so griff Prof. *Hans Buchheim* (Mainz) die ganze „Richtung" frontal an. Seine hauptsächlichen Vorwürfe: Die SPD werde von einer *Grundströmung* getragen, „die vom Staat nichts wissen will", die Moral hauptsächlich als Gesellschaftskritik und nicht als Gesellschaftspolitik kenne, die Gesellschaftskritik unvermittelt in Aktion umsetze und zugleich Politik durch „Flucht ins Menschliche" ersetze bei gleichzeitiger Neigung zu *„dezisionistischem Machtgebrauch"*. Damit werde die Partei zur Hoffnung der Unpolitischen, die alles der Gesellschaft zutrauen, aber mit dem Staat nichts anzufangen wüßten. Die Gesellschaft werde als eigenes Handlungsobjekt verstanden, obwohl sie dies nur im „Aggregatzustand" des Staates sein könne. Da man im Sozialismus die Erfüllung der Demokratie sehe, werde die Grenze zu anderen Sozialismen, solchen totalitärer Prägung, unscharf. Das eigentliche Problem sei gerade deshalb nicht die Abgrenzung gegenüber dem Kommunismus als solchem, sondern die grenzenverwischende Grundströmung *innerhalb* der Partei.

Wehner sprach im Anschluß an das Referat von Buchheim „von Leuten, die Fragen aufbauen, nach denen sie andere richten", und es mochten in der Tat Zweifel aufkommen, ob er trotz der Brillanz, mit der Buchheim so treffsicher auf eine Grundströmung gegenwärtiger politischer Gesinnung einhieb, nicht die Partei als ganze etwas voreilig für sein Antikonzept voreinnahm. Doch fiel auf, daß die Reaktion seitens der Vertreter der Partei insgesamt eher behutsam und schwach war.

SPD und Kirche

Im Blick auf das Gespräch mit den Katholiken blieb es bei der wiederholten Versicherung, der Abschied von der Weltanschauungspartei sei endgültig, die Partei könne und wolle kein Religionsersatz sein. Hinter dieser Position, so versucht man den ständigen gegenwärtigen Vorwurf der Reideologisierung zu entkräften, gebe es kein Zurück. Man unterstrich immerfort den *Pluralismus der Motive*, die zur SPD führen können, wie sie im Godesberger Programm angegeben sind (Humanismus und klassische Philosophie, christliche Ethik, Marxismus). Aber in einer abendlichen Diskussion in Münstereifel stellte sich bald heraus, daß mit einem Pluralismus der Motivation nicht allzuviel gewonnen ist. *Karl Rahner* warf ein, völlig verschiedene Motivationen könnten nicht zu ein und demselben motivieren. Ohne diesen Einwurf voll zu akzeptieren, setzte man dann aber doch stärker auf die Grund- und Menschenrechte als politische Motivationsbasis. Damit war, so scheint es, zugleich ein erstes Kernproblem im Verhältnis von Kirche und Partei angeschnitten. Es kommt nicht darauf an, Christen bzw. Katholiken quasi mit Konzessionen zu umwerben mit dem Hinweis, daß sie auch ihre christlichen Grundhaltungen in eine sozialdemokratische Politik mit einbringen können. Es hilft auch nicht der Hinweis, daß beide Seiten von verwandten moralischen Antriebskräften bewegt werden. Es kommt vielmehr darauf an, daß die Partei auch in der Weise auf letzte Wahrheiten verzichtet, daß sie nicht de facto dann doch ins Schlepptau *einer* ideologischen Richtung gerät. Das heißt im Klartext, daß das Verhältnis von SPD und Kirche in Zukunft in erster Linie von der *Fähigkeit der SPD, Volkspartei zu sein*, abhängen wird. Von allen an den beiden SPD-Tagungen Beteiligten hat diesen Punkt, in dem hier referierten Sinne, wohl *Hermann Schmidt-Vockenhausen* am deutlichsten in Erinnerung gebracht und damit seiner eigenen Partei die möglichen Folgen eines Lavierens zwischen jungsozialistischen Hoffnungen und einer sozial-liberalen Volkspartei bei der katholischen Wählerschaft vor Augen geführt. Und es war eigentlich bedauerlich, daß das auf das Zwiegespann Wehner—Roth fixierte Publikum kaum nachstieß.

Der zweite Kernpunkt im Verhältnis Kirche—SPD dürfte das *Maß an politisch praktizierter Freiheit* sein. *Hans-Jochen Vogel* unterstrich in Münstereifel die „Rolle des Individuums als Bezugspunkt sozialdemokratischer Politik". Um die Art, wie sie die Rolle zu artikulieren vermag, werde die parteiinterne Auseinandersetzung in nächster Zeit vornehmlich gehen. Aus kirchlicher Sicht ist es allerdings nicht damit getan, Freiräume für das Individuum zu wahren oder zu schaffen. Damit könnten sich auch privatistische und kollektivistische Tendenzen gegenseitig negativ ergänzen. Entscheidend ist vielmehr, daß trotz aller notwendigen Planung und entgegen aller Planungsideologie Raum bleibt für gesellschaftliche Initiativen von Gruppen und freien Trägern. Würde man dies nur als konfessionelles Postulat zum Schutz der eigenen Interessen sehen, so wäre dies falsch. Die Kirche ist vielmehr selbst gehalten, zu prüfen, was sie gesellschaftlich leisten kann. Das Wirken freier Kräfte *nicht nur* in Randregionen, wo Staat und Kommunen nicht „greifen", gehört aber ebensosehr zu einer freiheitlichen Grundordnung wie Privateigentum und Wettbewerb. Es gab wiederholt Bekenntnisse zum Subsidiaritätsprinzip. Besonders klar fiel es bei Hans-Jochen Vogel aus. Aber auch Roth bekannte sich dazu. Doch dürfte es gerade hier einiges zu erklären geben. Die Versicherung Roths, mit der er sich von kirchenkämpferischen Tendenzen der Jung-

demokraten absetzte, die Kirchen gehörten heute nicht mehr zu den fortschrittshemmenden Kräften und man habe keinen Grund, ihre gesellschaftliche Position in Frage zu stellen, war zu sehr vom eigenen Fortschrittsverständnis gefärbt, um besonders hilfreich zu sein. Roth meinte, auch das Subsidiaritätsprinzip müsse viel mehr auf die Betroffenen bezogen werden. Wie dies im Zusammenspiel zwischen Staat, Kommunen, freien Trägern und Selbsthilfeorganisationen geschehen soll, darüber hätte man gerne mehr erfahren.

Als drittes Kernproblem im Verhältnis Kirche—Partei kristallisierte sich die Frage heraus, *welchem Menschenbild die SPD im Blick auf ethische Grundentscheidungen, die in die praktische Politik und Gesetzgebung hineinreichen, den Vorrang gibt und wie weit die Kirche als in der Transzendenz gründende moralische Autorität ernst genommen wird.*

Es geht dabei auch um die von Leber und Minister Posser allgemein erhobene Forderung nach *positiver* Toleranz, die der Kirche eine *aktive* Rolle zuerkennt und sie nicht nur „erträgt". Prof. *J. B. Metz* (Münster) nannte zum Abschluß der Diskussion in Münstereifel den § 218, der auf beiden Tagungen zwar im Hintergrund gehalten, aber doch immer wieder angesprochen wurde, dafür als „ernstes Beispiel". Er forderte für die Zukunft eine Aussprache darüber, wie die SPD und die Kirche auf den je verschiedenen Verantwortungsebenen zur Bewahrung und Organisation des Lebens in der Zukunft stehen und welche Gemeinsamkeiten es hier überhaupt geben könne. Damit war zweifellos der schwierigste Punkt angesprochen und zugleich der Komplex genannt, über den Gespräche zwischen Kirche und Parteien am sinnvollsten erscheinen.

Äquidistanz ist kein Allheilmittel

Diese hier nur gerafft wiedergegebenen Schwerpunkte relativierten ein Stück weit von selbst das Prinzip der *Äquidistanz* (der Kirche zu den Parteien), das im Anschluß an das Arbeitspapier der Synodenkommission V „über Aufgaben der Kirche von Staat und Gesellschaft" vor allem von Prof. Böckle in die Diskussion gebracht wurde. Dieses Prinzip hat in der Bundesrepublik angesichts einer lange Zeit fast selbstverständlichen Nähe zu den Unionsparteien bei ebenso großer, wenn nicht noch größerer Distanz von der SPD durchaus einen guten *operativen* Sinn. Es ist aber schon in sich problematisch. Es kann in erster Linie kaum darum gehen, daß die Kirche zu allen Parteien gleichsam die geometrisch *gleichweite* Distanz hält. Entscheidender ist, daß die Kirche zu den Parteien *überhaupt* Distanz hält und daß das öffentliche Wirken der Kirche nicht mit der politischen Ebene, auf der Parteien agieren, verwechselt wird. Die größere oder geringere Nähe der Katholiken *als Wählerschaft* zu einer bestimmten Partei richtet sich indessen nach der größeren oder geringeren Nähe dieser Partei zu ihren Grundüberzeugungen und, soweit vorhanden, konfessionsspezifischen soziokulturellen Präferenzen. Dies ist in den angelsächsischen Ländern, wo die Distanz zu den Parteien — als Distanz zur parteipolitischen Ebene — viel größer ist, nicht anders. Es gibt Präferenzen der US-Katholiken für die Demokraten und der englischen Katholiken für Labour. Es ist an den Parteien, dieses Verhältnis jeweils mit ihren Mitteln in einem für sie erträglichen Gleichgewicht zu halten. Dies ist natürlich kein Feld für Eiferer und Missionare, und deswegen bedarf das Verhältnis von SPD und Kirche, das wurde auch in Münstereifel deutlich, in diesem Punkte noch der Entkrampfung.

Kurzinformationen

In diesem Frühjahr hat **die deutsch-schweizerische Ordinarienkonferenz eine Erklärung zur innerkirchlichen Auseinandersetzung in der deutschsprachigen Schweiz herausgegeben;** sie ist unterzeichnet von den Bischöfen von Basel, Chur, St. Gallen und vom Abt von Einsiedeln. Diese Auseinandersetzungen gehen vor allem um die Entwicklung, die sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil angebahnt hat. Die Ordinarienkonferenz begreift es zwar, „daß dabei nicht alle die gleichen Auffassungen über die Notwendigkeit von Veränderungen im kirchlichen Leben vertreten. Gelegentlich kommt es zu Spannungen zwischen sog. ‚progressiven' und ‚traditionalistischen' Kräften"; sie stellt aber fest: „Seit einiger Zeit haben jedoch die Polarisierung und die Spannungen zugenommen, so daß sie ein gesundes Maß übersteigen. Dadurch kommt es zu einer bedauerlichen Verhärtung der eigenen Stundpunkte, die eine sachliche Auseinandersetzung verunmöglichen. An Stelle des offenen Gesprächs treten lieblose Kritik, persönliche Anfeindungen und gegenseitige Verketzerungen."

Einerseits richtet sich dieser Vorwurf an die Adresse ‚traditionalistischer' Publikationen, Zeitschriften und Flugblätter: Hier finden die Bischöfe, daß „der genannte Vorwurf um so schwerer wiegt, wenn er gegen Publikationen erhoben werden muß, die behaupten, der Wahrung, Verteidigung und Hebung des katholischen Glaubens zu dienen". Konkret wird ihnen vor-

geworfen, sie würden sich gegen offizielle Erneuerungen, besonders auf dem liturgischen Gebiet, richten und die Synodenarbeit in den verschiedenen Bistümern der Schweiz und die Mitarbeit der Laien zum vorneherein in Mißkredit bringen. Namen von Publikationen nennt die Erklärung nicht, sie sind aber unschwer aus der Vorgeschichte dieser Erklärung zu ersehen: Die Verlautbarung der deutsch-schweizerischen Ordinarienkonferenz ist nämlich entstanden auf Ersuchen des Priesterrates des Bistums Basel; Mitglieder dieses Rates haben das schon mehrfach geäußerte Verlangen nach einer bischöflichen Stellungnahme gegen ‚traditionalistische' Blätter aufgenommen. So hat sich denn der Rat in der Sitzung vom 30./31. Januar 1973 — wie es in einem Pressebericht heißt — „eingehend mit verschiedenen Publikationen in der Zeitschrift ‚Das Neue Volk' befaßt". Diese Zeitschrift erscheint wöchentlich, steht im 45. Jahrgang, nennt sich „Organ für katholische Gesinnungsbildung" und kommt in einer Auflage von rund 5000 Exemplaren heraus — ihr Einfluß dürfte jedoch größer sein, als es die Auflage vermuten läßt. Nach Meinung des Basler Priesterrates verläßt diese Zeitschrift oft die Ebene der sachlichen Diskussion, hat sie Theologen, Seelsorger und Bischöfe wiederholt persönlich und verletzend angegriffen. „Das Neue Volk" verwirft die „sogenannten neuen Messen" und deren deutsche Übersetzungen, für sie hat der „liberale Kurs Johannes' XXIII." Verweltlichung und Diesseitsüberbewertung zur Folge, nach dieser Zeitschrift „produziert eine modernistisch-progressive Theologie Unsinn und Blasphemie", die Synoden der schweizerischen Bistümer sind für sie „Gerede, das Autorität und Ordnung in der Kirche zerstört", sie wirft dem Bischof von Basel, Anton Hänggi, u. a. vor, Hans Küng nicht als Irrlehrer verurteilt zu haben. Aber nicht nur Professor Küng wird angegriffen, sondern eine ganze Anzahl anderer Theologen und Seelsorger, darunter auch Hans Urs von Balthasar, der wegen seinem Kapitel „Papst heute" in „Klarstellungen" (Herder-Bücherei 393, S. 94) im „Neuen Volk" heftig angegriffen wurde. „Das Neue Volk" scheut sich auch nicht, Maulkörbe zu empfehlen, hat aber sehr empfindlich schon auf die Traktandenliste der Priesterratssitzung, in der eine „Stellungnahme zum ‚Neuen Volk'" erwähnt wurde, reagiert und gemeint, es werde wohl mit dem Maulkorb gedroht werden.

Noch vor der Stellungnahme der deutsch-schweizerischen Ordinarienkonferenz hat sich der Bischof von Basel in einer Presseerklärung gegen Vorwürfe im „Neuen Volk" zur Wehr gesetzt, die ihn persönlich betroffen haben, indem seine Worte verfälscht wiedergegeben wurden. Gleichzeitig nahm der Bischof auch Stellung gegen eine andere Publikation „traditionalistischer" Richtung, die auch in den Diskussionen des Priesterrates erwähnt wurde: Die Zeitung „Timor Domini", die sich als „Organ der Schweizerischen Bewegung für Papst und Kirche" bezeichnet und jährlich viermal erscheint; ihre Auflage gibt die Zeitung mit 70 000 an; sie steht im 2. Jahrgang, ihre erste Nummer erschien im Frühjahr 1972 im Zusammenhang mit dem „Fall Pfürtner"; in weiten Kreisen wurde die Art und Weise, wie „Timor Domini" nicht nur die von Pfürtner aufgeworfene Sachfrage, sondern auch seine Person behandelt hat, als grob, unsachlich und verletzend empfunden. In der ersten Nummer ihres 2. Jahrganges (Februar 1973) hat nun diese Zeitung der Leitung des Priesterseminars in Luzern und dessen zuständigem Bischof Hänggi eine Reihe von Vorwürfen gemacht, die der Basler Bischof „in wesentlichen Belangen falsch und irreführend" nennt. In der Mai-Nummer hat dann „Timor Domini" die Presseerklärung des Bischofs unter dem Titel „Kritik unerwünscht?" kommentiert und sich gleichzeitig hinter „Das Neue Volk" gestellt.

Die Bischöfe sprechen aber auch Publikationen „progressiver" Richtung an: „Anderseits gibt es auch Zeitungen und Zeitschriften, in denen eine unverantwortliche und einseitige Ablehnung der Kirche als Institution zum Ausdruck kommt. Oft kann man auch leichtsinnige und oberflächliche Behandlung und Darstellung von wichtigen theologischen und pastoralen Fragen antreffen, die mehr schaden als nützen." Hier dürfte es schwierig sein, Publikationen zu nennen, die in ähnlicher Weise wie „Das Neue Volk" und „Timor Domini" — nur auf der entgegengesetzten Seite — ihre Wirksamkeit entfalten. Im Priesterrat wurde darauf hingewiesen, daß etwa Tageszeitungen, die als katholisch gelten, auch nicht immer die rechte Sprache finden und theologische und pastorale Probleme auch nicht immer sachgemäß behandeln.

Eine Kommission der Generalsynode der Kirche von England hat Ende Juni 1973 einen Bericht über Interkommunion veröffentlicht, der die Synode beschäftigen wird („Church Times", 22. 6. 73). Er zieht Folgerungen aus dem Scheitern der geplanten Union mit den Methodisten und stellt das ursprüngliche Ziel einer „organischen Union" in Frage, eine beachtenswerte ökumenische Tendenz. Statt dessen empfiehlt er gemäß Canon B 15a eine gegenseitige Zulassung zur Kommunion als den besseren Weg zur Wiedervereinigung mit den von der Anglikanischen Kirche abgespaltenen kirchlichen Gemeinschaften. Allerdings gibt die Kommission keine endgültigen und einmütigen Empfehlungen. Ihr wesentlicher Inhalt: 1. Die Generalsynode solle zur Förderung künftiger Einheit einzelnen Anglikanern wie ganzen Gruppen die Kommunion „bei trinitarischen Freikirchen" gestatten. Auch die bloße Teilnahme an nichtanglikanischen Eucharistiefeiern ohne Kommunion sei als Zeichen der Wahrheit und Einheit anzusehen. 2. Angesichts der unter den Kirchen in England bestehenden Unterschiede des Eucharistieverständnisses sei es nicht wünschenswert, detaillierte Bestimmungen zu beschließen, man solle den Gewissen Freiheit lassen. 3. Die Kammer der Bischöfe solle entsprechende Weisungen erlassen und hin und wieder mit den beiden anderen Kammern, des Klerus und der Laien, in der Sache Konsultationen führen. Im Kommissionsbericht werden drei Typen theologischen Verfahrens unterschieden: die Befürworter einer sakramentalen Lehre halten die Erlaubnis zu einer auch nur gelegentlichen Interkommunion für unstatthaft; andere meinen im Gegenteil, die offene Kommunion werde vom Evangelium gefordert; die dritte Gruppe will weitergehen: Interkommunion sei für den Einzelnen unter allen Umständen ein Recht des freien Gewissens, wenn die Einheit gesucht wird. Interkommunion als korporativer Akt sei auch berechtigt, wo immer „eine tiefe, andauernde und weithin geteilte Verpflichtung zur Partnerschaft in Mission und Gottesdienst" erkannt werde. Der Bericht, der die Frage des Amtes ausklammert, beleuchtet somit die Grenzen des Ende Dezember 1971 veröffentlichten Konsensus der anglikanischen und römisch-katholischen Kommission zur Eucharistie bzw. seine praktischen Aussichten in der Kirche von England (vgl. HK 26, 59 f.).

„Die technologische Zukunft der Industrienationen und die Qualität des Lebens", Thema einer Konferenzfolge der Kommission „Kirche und Gesellschaft" des ÖRK, rief Theologen, Biologen, Physiker, Politiker, Soziologen und Industrielle aus den USA, zahlreichen europäischen Staaten und der UdSSR in

Pont-à-Mousson zusammen. Der Auftrag von Uppsala soll bis 1974 mit einem Beitrag zum Generalthema „Der Mensch und seine Zukunft" erfüllt werden (öpd, Monatsausgabe Juli 1973). Die Theologie wurde vor ihre Verantwortung für technische Entwicklungen gestellt, allerdings nur im Hinblick auf soziale Gerechtigkeit in den Ländern der Dritten Welt. Technologie als Mittel zur Rettung von Millionen vor Hunger und Tod stand neben Technologie als Machtmittel der Reichen über die Armen. Hauptfrage: wie die Technik humanisiert werden kann. Das Schlüsselwort war „self-reliance", Selbstbestimmung der Entwicklungsländer, wobei die Christen der Industrieländer Hilfestellung leisten müßten, auch durch ein Gegensteuern gegen die Ausbeutung der Rohstoffquellen zugunsten des Profits der Industriegesellschaften, ferner durch Änderung der Konsumgewohnheiten in einer zu erstrebenden Weltgesellschaft. Der Bericht nennt es beeindruckend, „daß engagierte Christen, die in technischen und wirtschaftlichen Schlüsselpositionen arbeiten, in der Auseinandersetzung mit den Theologen Vorschläge entwickelten". Diese laufen darauf hin, „die Eigengesetzlichkeit der modernen Technologie zu durchbrechen und wieder zu der alten Erkenntnis zurückzukehren, daß nicht die technologischen Verhältnisse die Bedingungen des Menschen bestimmen dürfen, sondern der Mensch sich die Technik untertan machen muß". Über das praktische Wie enthält der Bericht der Kommission noch nichts, sowenig wie über die in der gegenwärtigen Krise von Weltpolitik und Weltwirtschaft sich anbahnenden Einsichten, daß die Probleme des Überlebens gemeistert werden müssen.

Der Oberste Gerichtshof der USA entschied am 25. Juni gegen verschiedene Formen der Finanzierung von privaten Schulen. Damit hat er nach Befürchtung großer Kreise, besonders der katholischen Kirche, dem privaten Schulwesen den endgültigen Todesstoß versetzt. Die Reaktionen auf das Urteil fielen fast noch stärker und lauter als die nach der Bekanntgabe der weitgehenden Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs (vgl. HK, März 73, 121). Beide Entscheidungen zusammen machen deutlich, wie sehr die Kirche an Positionen verloren hat. Ausgangspunkt für die jetzige Entscheidung war die Gesetzgebung in den Staaten New York und Pennsylvania. Diese hatten, nachdem direkte staatliche Unterstützung für private kirchliche Schulen als verfassungswidrig erklärt worden waren (Juni 1971, vgl. HK, Juni 1972, 286), Unterhaltungs- und Reparaturzuschüsse, Steuererleichterungen und Stipendien als Ausweg aus der verfahrenen Verfassungssituation angeboten. Gegen diese Entscheidungen war von Gegnern staatlicher Hilfe für private Schulen Verfassungsklage erhoben worden. Den Klägern wurde vom Obersten Gericht Recht gegeben, da die erwähnten indirekten Subventionen „einer öffentlichen Zuwendung für eine Religionsgemeinschaft gleichkämen", die von der Verfassung untersagt sei. Das Urteil wurde mit 6:3 Stimmen gefällt. Damit sind nicht nur die mehr als 10 000 katholischen Bildungsinstitutionen der USA mit ihren immer noch mehr als 3,8 Millionen Schülern betroffen, auch Präsident Nixon ist in eine schwere Lage versetzt worden, da er im Wahlkampf die jetzt verworfene Form der Finanzierung privater Schulen propagiert hatte. Während das „Committee for Public Education and Religious Liberty" (PEARL), bestehend aus 36 zivilen, religiösen und pädagogischen Gruppen, das der Gesetzgebung des Staates New York den Kampf angesagt hatte, das Urteil als „einen entscheidenden Wendepunkt bei den Bemühungen, die Trennung von Kirche und Staat zu erhalten" (NCNS, 27. 6. 73), bezeichnete, gingen Vertreter der unterschiedlichsten Richtungen innerhalb der katholischen Kirche fast geschlossen auf die Barrikaden und griffen das Urteil heftig an. So wurde u. a. behauptet, es bedeute eine „de-jure-Diskriminierung in unserer ‚freien' Gesellschaft", es werde zur Folge haben, daß ein Großteil der amerikanischen Gesellschaft zu „Bürgern zweiter Klasse" degradiert werde. Mit der Entscheidung vom 25. Juni muß die Diskussion innerhalb der religiösen Gemeinschaften der USA über die Zukunft ihrer Schulen von vorne beginnen. Selbst die Befürworter des Urteils haben bisher keine Vorschläge zur Hand, wie die Mittel für die schulische Betreuung all derer aufgebracht werden sollen, die derzeit private Schulen besuchen.

Der Nationalrat der Kirchen der USA (NCC) veröffentlichte statistische Angaben über die Konfessionszugehörigkeit der Amerikaner. Das „Yearbook 1973 of American and Canadian Churches" enthält die Angaben von 223 christlichen und jüdischen Denominationen (vgl. NCNS, 18. 4. 73). Demnach haben diese zusammen eine Mitgliedschaft von 131 389 642 und damit einen Zuwachs um 343 689 gegenüber dem Vorjahr zu verzeichnen. Daß damit dennoch der Prozentsatz der sich zu einer dieser religiösen Gemeinschaften bekennenden Amerikaner von 63,2 % auf 62,4 % im Zeitraum 1972 auf 1973 gesunken ist, liegt daran, daß der zahlenmäßige Zuwachs mit dem Bevölkerungswachstum nicht Schritt gehalten hat. Eine Zunahme in der Mitgliedschaft war besonders bei der katholischen Kirche und einigen konservativen protestantischen Gruppen zu finden, während bei verschiedenen großen protestantischen Kirchen Verluste offenkundig wurden. Dieser Trend war bereits an dem Jahrbuch 1972 abzulesen. Nach den neuesten Angaben zählt die katholische Kirche der USA 48 390 990 Mitglieder. Dies entspricht einem Zuwachs von 176 261 gegenüber dem Vorjahr. Damit ist die katholische Kirche die größte Einzelkirche in den Vereinigten Staaten. 180 protestantische Denominationen zusammen haben 71 865 190 Mitglieder, die verschiedenen orthodoxen, konservativen und reformierten Zweige der jüdischen Gemeinschaft zählen 5 870 000 Mitglieder. Die Mitgliedschaft in anderen religiösen Gruppierungen (Russisch-Orthodoxe, Buddhisten usw.) wird mit insgesamt 5 263 462 beziffert. Zu den größten protestantischen Einzelkirchen, die jedoch alle Rückgänge zu verzeichnen hatten, zählen die „United Methodist Church" (Verlust: 162 576, Bestand: 10 671 774), die „United Church of Christ" (Verlust: 31 934, Bestand: 1 928 674) und die „United Presbyterian Church in the U.S.A (northern)" (Verlust: 73 405, Bestand: 3 013 808). Als zweitgrößte Einzelkirche erwies sich die „Southern Baptist Convention", die sogar noch mehr Zuwachs als die katholische Kirche, nämlich 196 644, erhielt und damit 11 824 676 Mitglieder zählt.

Die Bischöfe Rhodesiens protestierten erneut gegen das neue Landgesetz (Land Tenure Act), durch das Rhodesien in „weiße" und „schwarze" Zonen aufgeteilt wird und das der Bewegung von Menschen einer Rasse in Zonen der anderen Rasse Beschränkungen auferlegt. Unter den Katholiken des Landes hatten die Bischöfe eine Meinungsumfrage durchgeführt, bevor sie sich zu der Problematik noch einmal zu Wort meldeten. Das Ergebnis: Die afrikanischen Katholiken sprachen sich einstimmig gegen das Gesetz aus, da sie es für ungerecht, unchristlich und rassistisch halten. Die Antworten der weißen Katholiken dagegen waren weniger zahlreich und weniger einstimmig. Die Mehrzahl derer, die antworteten, war der Ansicht, das Gesetz

sei zu weit gegangen und solle widerrufen werden. Eine Minderheit unter ihnen jedoch war der Meinung, aus Gründen der nationalen Sicherheit in der gegenwärtigen schwierigen Lage habe die Regierung das Recht, die Bewegungsfreiheit auch der Missionare einzuschränken. Der Wortlaut der Stellungnahme der Bischöfe, die diese bereits am 3. Mai in Salisbury unterzeichnet hatten, wurde am Pfingstsonntag zusammen mit einem Appell, die Vorbereitungen zum Heiligen Jahr im Geiste der gegenseitigen Versöhnung zu eröffnen, von Bischof *Ignacio Prieto* von Wankie veröffentlicht (vgl. Fides, 23. 6. 73). In dem Aufruf des Bischofs hieß es, falsche Versöhnung könne schlimmer sein als das jetzige Dilemma. Echte Versöhnung müsse auf vier Grundpfeilern ruhen: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Das größte Hindernis für Versöhnung in Rhodesien sei aber die Rassengesetzgebung, die die vier Grundfesten erschüttere. In den letzten Monaten haben die katholischen Bischöfe — nach Angaben von Bischof Prieto — im Verein mit Führern mehrerer anderer Kirchen versucht, durch Verhandlungen mit den betreffenden Regierungsstellen eine Lösung des Konflikts herbeizuführen. Die Einwände seien gehört worden, und man habe versprochen, das Problem eingehender zu studieren. Dabei ist es aber bis jetzt auch geblieben. Die Bischöfe des Landes hatten im Mai festgestellt, daß sowohl die Verfassung von 1969 als auch das Landgesetz „in vieler Hinsicht im Widerspruch zum christlichen Glauben" stehen. Nach sorgfältiger Prüfung seien sie zum Ergebnis gekommen, daß vor allem „durch viele Klauseln der Nachtragsgesetzgebung in unnötiger und ungebührlicher Weise die Freiheit der Kirche, ihre Mission in Rhodesien auszuführen, noch mehr eingeschränkt" werde. Sie seien nicht bereit, einzelne oder Gruppengenehmigungen für das Missionspersonal einzuholen, das „Land der anderen Rassenkategorie in Besitz nehmen" wolle. Die Einigkeit der Kirche müsse unbedingt erhalten bleiben. Deshalb appellieren die Bischöfe an die Katholiken Rhodesiens, sich „in dieser Sache . . . gewissenhaft an unsere klar dargelegten Wünsche" zu halten. Trotz dieses Aufrufs mehren sich die Hinweise, daß eine in Opposition zu den Bischöfen stehende Gruppe ständig wächst (NCNS, 3. 7. 73). Diese wirft der Hierarchie des Landes vor, sich in politische Angelegenheiten einzumischen. Senator *Jack Cary* z. B. forderte die Regierung kürzlich auf, härter gegen den — wie er es nannte — subversiven oder anti-rhodesischen Klerus vorzugehen. Diese Priester sollten verhaftet, zumindest aber des Landes verwiesen werden. Der spanische Pater *Xavier N. Lopez*, der zehn Jahre in Rhodesien gearbeitet hatte, war am 19. Juni das erste Opfer dieses verschärften Kurses. Als unerwünschte Person wurde er abgeschoben.

Bücher

FRITZ BURI / JAN M. LOCHMAN / HEINRICH OTT: **Dogmatik im Dialog.** Band I: Die Kirche und die Letzten Dinge. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1973. 329 S. Lw. 38.— DM.

Das originelle Buch bringt nach Überzeugung der Verfasser, Dogmatik sei „eigentlich nur als Dialog möglich", gemeinsam in Basel gehaltene Vorlesungen (WS 1971/72), ohne die Dialogbeiträge der Studenten. Die miteinander befreundeten Dogmatiker umreißen im Vorwort ihre unterschiedlichen Standorte, so daß das Gegeneinander in den einzelnen Kapiteln eine Art symphonischer Verifikation leistet (ohne Conclusio). Das Unternehmen hat begonnen mit der „Ekklesiologie" (I), den „media salutis" (II) und der „Eschatologie". Die Dialoge sind durchweg spannend, auch für Laien. Zunächst über „Reich Gottes und Kirche" (sichtbare und unsichtbare), notae ecclesiae, anschließend, ob Jesus die Kirche gestiftet hat, die Petrusfrage usw., mit ständigem, bei Ott oft positivem Bezug auf das Vatikanum II (S. 50), selbst beim Petrusamt. Buri spielt seinen anthropologischen, Lochman seinen gesellschaftskritischen Ansatz durch. Der Dialog greift auch auf die katholische Lehre über, z. B. bei „Kirchliches Amt und allgemeines Priestertum" (S. 69), bei Ott stets mit dem Willen zur Konvergenz. Küng ist stiller Partner, Buri spielt den konsequent protestantischen Part. Eindrucksvoll das Kapitel vom Abendmahl (S. 175), das alle drei zum Ursprung zurückinterpretieren, Ott mit Hinweis auf die katholische Kritik an der Transsubstantiation (S. 184) und dem Vorschlag, wie die bekannten Dokumente zum Eucharistie-Konsens die Realpräsenz zu ersetzen durch „Personalpräsenz des Herrn" und Communio der Gläubigen. Die Eschatologie, auf die wir in eigenem Bericht zurückkommen, geht die brennenden Fragen der Auferstehung, der Wiederkunft, des Todes an. Berücksichtigt wird die Hermeneutik der Aussagen, wobei K. Rahner zitiert wird (S. 230). Wichtig der Angriff auf den mathematischen Zeitbegriff der Physik, dem wir eine eigene Analyse widmen anhand von A. M. Müller „Die präparierte Zeit" (S. 224). Das Werk vermittelt nicht abschließende Wahrheiten. Man bleibt im Gespräch engagiert. Ist heute mehr erreichbar? Nicht einmal im „Neuen Glaubensbuch" (Herder 1973). Eine Bibliographie dient dem Weiterstudium.

HANS WALTER WOLFF, **Anthropologie des Alten Testamentes.** Chr. Kaiser Verlag, München 1973. 364 S., 34.50 DM.

Kennern des AT brauchen H. W. Wolff und seine hochqualifizierten Publikationen zum AT nicht eigens vorgestellt zu werden. Was für letztere im allgemeinen gilt, trifft erst recht für seine „Anthropologie" zu: hier schreibt ein durch Forschung glänzend ausgewiesener Kenner der Sache in einer Sprache, die vom Eros des Vermittlers beflügelt ist und jeden geistig Interessierten — also nicht nur die Theologen — mitnimmt in die

Mitte der Sache selbst. Originell sind schon die Einteilung des Stoffes und die Benennung der Stoffgebiete: I. Des Menschen Sein = Anthropologische Sprachlehre mit den Untertiteln: der bedürftige Mensch — der hinfällige Mensch — der ermächtigte Mensch — der vernünftige Mensch — das Leben des Leibes — das Innere des Leibes — die Gestalt des Leibes — das Wesen des Menschen. II. Des Menschen Zeit = Biographische Anthropologie mit den Themen: der atl. Zeitbegriff — Schöpfung und Geburt — Leben und Tod — Jungsein und Altern — Wachen und Arbeiten — Schlafen und Ruhen — Krankheit und Heilung — des Menschen Hoffnung. III. Des Menschen Welt = Soziologische Anthropologie mit den Unterabschnitten: Gottes Bild (der Weltverwalter) — Mann und Frau — Eltern und Kinder — Brüder, Freunde, Feinde — Herren und Knechte — Weise und Toren — der Einzelne und die Gemeinschaft — die Bestimmung des Menschen. Die Darlegung selbst durchschreitet das jeweilige Gebiet im Geleit durch möglichst viele Zitierungen kennzeichnender Texte, die didaktisch überaus geschickt angeordnet sind. Hierbei werden nicht abstrakte Thesen belegt mit dafür günstigen Belegstellen, sondern der Sinn wird aus den Texten selbst „herausgeführt", wie das Wort „Exegese" (= „Herausführung") es verlangt. Und dennoch bleibt die Weglinie im Auf und Ab, im Links und Rechts der vielartigen Äußerungen des AT sicht- und überblickbar. Das Werk ist aus der einschlägigen Beschäftigung vieler Lern- und Lehrjahre erwachsen und ist vom Engagement eines Theologen geprägt, der die heutigen Fragestellungen der Anthropologie in der Theologie und außerhalb ihrer kennt und darum öfter nicht nur den Bogen zum Neuen Testament, sondern auch zur modernen Auseinandersetzung schlägt. Dabei kommen viele gewichtige Stimmen (z. B. K. Barth, H. U. v. Balthasar, Bloch, Buber, Jüngel, G. v. Rad, Westermann u. a.) wenigstens in den Anmerkungen zu Wort. Im Anhang ist die wichtigste Literatur aufgewiesen, und ein „Register der Sachen und Begriffe" erleichtert eine schnelle Orientierung. Dem zwischen Minimalismus und Maximalismus, zwischen einseitigem Vertikalismus und einseitigem Horizontalismus den Leser sicher führenden Verfasser kann man am Ende nur Anerkennung und Dank zollen.

PETER L. BERGER: **Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft.** Elemente einer soziologischen Theorie, Reihe: Conditio humana, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1973. 250 S., 24.— DM.

In seinem Buch „Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie" wendet der amerikanische Soziologe Peter L. Berger die (zusammen mit Thomas Luckmann erarbeitete) Theorie über „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" an auf die Rolle der Religion bei der Konstruktion und Stabilisierung der sozialen Welt durch den Menschen. Im Unterschied zu Luckmann, der Religion als *das* anthropologische Phänomen schlechthin begreift (indem er darunter die Fähigkeit des menschlichen Organismus versteht, seine biologische Natur in der Konstruktion objektiver, moralisch zwingender, allumfassender Sinnwelten zu überschreiten), geht Berger von einem spezifischeren (und damit stärker differenzierenden) Begriff der Religion aus, den er über die Kategorie des Heiligen (etwa im Sinne von Rudolf Otto) gewinnt. Diese Sehweise nennt er selbst die konservativere, wie Berger überhaupt eher im respektablen Sinne konservativen Traditionen (vor allem deutschen, wie der philosophischen Anthropologie in der Linie Scheler, Plessner, Gehlen, derjenigen religionssoziologischer „Kirchenväter", wie Durkheim und Max Weber, der Phänomenologie von Alfred Schütz, einer entsprechenden Marx-Interpretation) zuneigt. Das führt aber bei ihm gerade nicht zu einer grenzverwischenden Vermengung etwa soziologischer und theologischer Fragestellungen: Mit einem Begriff von Zijderveld hält er einen „methodologischen Atheismus" für die Grundvoraussetzung wissenschaftlicher Aussagen über Religion als Produkt menschlicher Geschichte. Das Buch will keine Einführung in die Religionssoziologie sein, sondern die Bedeutung der Religion für die „Conditio humana" (so der Titel der Reihe, in der es erscheint) aufdecken. Darum ist nicht primär die Rede von religiösen Systemen, Institutionen und Organisationen, sondern von Welterrichtung und Welterhaltung, von Theodizee und Entfremdung, vom Säkularisierungsprozeß, vom Plausibilitäts- und Legitimierungsproblem. Berger insistiert in dem Vorwort der deutschen Ausgabe darauf, daß dieser „Atheismus" Ausdruck seiner soziologischen Methode, nicht der seiner persönlichen Überzeugungen ist. Darum ist ihm der Hinweis wichtig, daß das vorliegende Buch die deutsche Ausgabe des bereits 1967 erschienenen „The Sacred Canopy" ist. „Auf den Spuren der Engel" (Rumor of Angels) erschien später (1969), obgleich es schon 1970 deutsch auf den Markt kam; Berger handelt darin von der „Wiederentdeckung der Transzendenz" in der modernen Gesellschaft. Im genannten Vorwort hält er manche Phänomene religiöser Sensibilisierung (vor allem in Amerika) für so bedeutsam, daß er die Säkularisierungsthese aus „The Sacred Canopy" differenzieren würde: Er fragt sich, ob er die Irreversibilität der Säkularisierung nicht überschätzt habe, und erwägt die Möglichkeit einer „Gegensäkularisierung". Das religionssoziologische Hauptwerk Bergers ist demnach nicht Ausdruck des fortgeschrittenen, persönlichen Atheismus des Autors; vielmehr will das spätere Buch „Auf den Spuren der Engel" theologische Implikationen der vorgelegten soziologischen Theorie herausarbeiten, wie sie im Anhang II „Soziologische und theologische Perspektiven") angedeutet sind. Sich anlehnend an den Titel eines weiteren Buches von Berger („Invitation to Sociology"), könnte man seine Überlegungen zur Dialektik von Religion und Gesellschaft als Einladung verstehen, sich mit einer soziologischen Anthropologie der Religion zu beschäftigen, die einmal diesen Namen verdient. Diese Einladung Bergers sollten ganz besonders auch jene annehmen, die Religionssoziologie nicht professionell betreiben.

BELLEBAUM, ALFRED, **Soziologische Grundbegriffe.** Eine Einführung für soziale Berufe. Stuttgart (Kohlhammer) 1972, 215 S., 17.80 DM.

Das Buch von Bellebaum nimmt auf dem sich zusehends füllenden Markt soziologischer Einführungsliteratur insofern eine besondere Stellung ein, als es sich einerseits dem hohen Anspruch stellt, ein Grundgerüst soziologischer Begriffssysteme zu entwerfen, andererseits im Blick auf eine bestimmte Zielgruppe — Sozialberufe — den Versuchungen zu abstrakt-theoretischen Höhenflügen erfolgreich widersteht. Diese Bindung an eine, wenn auch nur in exemplarischen Fällen angedeutete Praxis kommt auch der Sprache des ganzen Buches zugute, so daß hier ein überaus brauchbares Lehr- und Lernbuch für all diejenigen vorliegt, die in ihrem Ausbildungsgang eine soziologie-nahe Sozialkunde zu absolvieren haben.

(Doch auch die meisten gegenwärtig in einem vermeintlich „theoretischen" Verbal-Aktionismus schwimmenden Hauptfach-Soziologen könnten mit Hilfe eines derartigen Buches wieder etwas realen Boden unter den Füßen gewinnen.) Die Anlage des Buches ist vergleichsweise konventionell, aber praktikabel. Unter den jeweiligen Kapitelthemen: Soziale Beziehung, Instinktverhalten und soziales Handeln, Soziale Gruppe, Soziale Norm, Soziale Rolle, Sozialisierung, Soziale Kontrolle, Sozialstruktur und sozialer Wandel — folgen jeweils nach einem Definitionsversuch einige deskriptive und analytische Teilkapitel, durch die jene „größeren Zusammenhänge" ins Bewußtsein gehoben werden sollen, „von denen her gesehen der Einzelfall allererst verständlich wird". (A. B. in seiner Einleitung.) — Es kommt der Verständlichkeit des Buches zugute, daß der Textteil von Zitaten und Anmerkungen frei bleibt, in einem etwa 20% des Gesamtumfangs ausmachenden Anmerkungsteil jedoch z. T. sehr detailliert auf mögliche Bedeutungsvariationen der verwendeten Begriffe eingegangen wird, so daß sich gerade von diesem i. e. S. wissenschaftlichen Teil des Buches zahlreiche Wege zu einer theoretischen Vertiefung und zum Kennenlernen anderer soziologischer „Ansätze" erschließen.

ANDREAS RESCH (Hrsg.), **Welt, Mensch und Wissenschaft morgen.** Ferdinand Schöningh-Verlag, Paderborn 1972. 344 S., kart. 28.— DM.

Das vorliegende Sammelwerk erschien als Band III der Schriftenreihe IMAGO MUNDI, deren Programm als „Ausbau und Vertiefung des christlichen Welt- und Menschenbildes" umrissen wird. Es bietet eine sorgfältige und erweiterte Edition von Vorträgen, die auf dem II. (Luzern 1968) und III. (Puchberg, Österreich 1970) Internationalen Kongreß von IMAGO MUNDI gehalten wurden. Die einzelnen Beiträge, die durch den ebenso anspruchsvollen wie unverbindlichen Obertitel verklammert werden, sind in Anspruch und Zielsetzung recht heterogen. Die Absichten des Herausgebers, seit 1969 Professor für klinische Psychologie und Paranormologie an der Lateranuniversität, gingen dahin, angesichts einer „totalen Nivellierung aller Werte durch den etablierten Funktionalismus" Möglichkeiten „einer *personal-ontischen Ortung*" transparent werden zu lassen. Es kommen jedoch bei verschiedenen Referaten Zweifel auf, inwieweit diese Absichtserklärung konkretinhaltlich eingelöst wird. Die Arbeiten von Josef Kolb: „Das Weltbild der Physik", Jörg Klima: „Was ist Leben?" und Erich Blechschmidt: „Unsere Auffassung von der menschlichen Frühentwicklung" sind Bestandsaufnahmen der Disziplinen Physik, Biologie bzw. Biochemie und Embryologie: lesenswerte Synthesen von positivem Faktenwissen und recht zurückhaltend, was philosophische Zukunftsausblicke betrifft. Grenzbereiche menschlicher Erfahrung und bisher sanktionierten Wissens werden in den Beiträgen von Alex Schneider: „Die paranormalen Tonbandstimmen", Andreas Resch: „Der Mensch in der Sicht der Psychologie von morgen" und Hans Naegeli-Osjord: „Die Psychopathologie des Menschen in psychiatrischer und parapsychologischer Sicht" angeschnitten. Schneider gibt eine physikalische und elektrotechnische Einführung in die Problematik unerklärlicher Tonbandeinspielungen, die in den letzten Jahren eine große Publizität erreicht hat und äußert sich mehr andeutend als ausführend, daß dieses Stimmenphänomen durch ein „autonomes Gegenüber" mitverursacht sei und sein entscheidender Inhalt in „Metasphären" läge. Als Herzstück dieses Bandes kann man die ausführliche Abhandlung von A. Resch einstufen, die im Abschnitt „Die kosmopsychologische Sicht des Menschen" eine kenntnisreiche und ausgewogene Übersicht über parapsychologische bzw. paranormologische Phänomene gibt, wie der Autor aus methodologischen Gründen zu sagen vorzieht. In den restlichen fünf Beiträgen (Heinrich Schipperges, Norbert A. Luyten, Erwin Nickel, Sven Kroh, Wolfdieter Theurer) werden Anstöße zu einer anthropologischen Neubesinnung vermittelt, die im Selbstverständnis der meisten Autoren aus der christlichen Botschaft heraus erfolgen müssen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

EBELING, GERHARD. **Das Gebet.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 70 Heft 2 (Juni 1973) S. 206—225.

Ursprünglich ein Vortrag vor Zürcher Pfarrern, ist diese überaus feinsinnige und behutsame Reflexion über das Gebet und die landläufige Gebetsnot eine Hinführung zum Gebet, zunächst durch Nachdenken über das Gottesverständnis und die Gebetsirrungen. E. setzt eine Hermeneutik des Gebets im Horizont der Anthropologie an, deckt die Strukturen des Selbstbewußtseins mit seiner Lüge und Dürftigkeit auf und führt zu der für das Gebet konstitutiven Lebenserfahrung, die prekäre Lage und ihre Widersprüche. Umgang mit Gebetsüberlieferung hält er für notwendig. Der zweite Teil des Aufsatzes vom Gebet als einer „Urgegebenheit des Menschseins" zeigt die Besonderheit des christlichen Gebets: im Namen Jesu Christi und lehnt die an Bonhoeffer anknüpfende „Schlagzeilentheologie" ab. Das Abhängigsein des Menschen von Gott müsse „unablässig anhängig" sein: „Das Sein vor Gott ist also solches sprachlicher Natur", und der Gegenstand der Mensch in seinem Weltbezug. Die Sprache des Gebets habe sich nicht als eine Sondersprache neben die Welterfahrung zu setzen oder diese zeitweilig zu verdecken. Das Gebet ist „das Konkretwerden des Lebens". Nicht ob es erhört wird, sei entscheidend, sondern ob es gehört wird. „Mit der Anrede ist genau genommen alles entschieden: das Angenommensein. Gebet als Übergabe. „Das Beten bringt alles zurecht . . ."

SAMARTHA, S. J. **Living Faiths and ultimate goals.** In: The Ecumenical Review Vol. XXV Nr. 2 (April 1973) S. 137—147.

Dieses Heft ist ein neuartiger Versuch zum Dialog des ÖRK mit dem lebendigen Glauben anderer Religionen. Er wird von dem südindischen Theologen, Direktor des Dialog-

programms im Weltrat, eröffnet. Er begründet den Sinn des in Bangkok neu konzipierten Dialogs mit seinen erheblichen Implikationen für die christlichen Kirchen. Dann läßt er neben *D. Jenkins* „What does Salvation mean to Christians today" (S. 180—189) Vertreter der anderen Glaubensgemeinschaften zu Wort kommen. Der Hindu-Gelehrte *K. Sivaraman* stellt vor „The meaning of Moksha in contemporary Hindu thought and Life" (S. 148 bis 157). Dieser authentischen, für den Dialog dargebotenen Zusammenfassung des Heils im Hinduismus folgt *M. Abe* „Buddhist Nirwana . . ." (S. 138—168) über den Zen-Buddhismus, ferner *Z. Yaron* „Redemption: a contemporary Jewish understanding" (S. 169 bis 179) über den jüdischen Heilsglauben, der das Heil im Staate Israel transzendiert, ohne diesen Staat aufzugeben. — *H. Askari* bringt den islamischen Glauben zur Sprache: „Unity and alienation in Islam" (S. 191—201) und *A. Roy*, ebenfalls Inder, präsentiert „A marxist view of liberation" (S. 202—213). Mit diesen weit gefächerten Beiträgen sollen die christlichen Leser zum Hören auf den lebendigen Heilsglauben anderer Gemeinschaften angeregt werden, um zu den zentralen Kriterien des Glaubens zu finden.

Die Zukunft der Gemeinde. In: Diakonia Jhg. 4 Heft 4 (1973).

Der Leitartikel „Von der Pfarrei zur Gemeinde" skizziert das umfassende Programm des Heftes zur Reform von unten her, beginnend bei der Pathologie der Pfarrei von heute mit ihrer fehlenden Kommunikation und autokratischen Leitung zum Leitbild der kirchlichen Gemeinde von morgen, einer Gruppe von Menschen, die Jesus Christus verpflichtet sind und eine Vielfalt der Dienste samt politischem Engagement entfalten, wozu Experimente und Pluriformität gehören (S. 217 bis 223). Es fällt auf, daß unter „Leitung der Gemeinde" nicht von Weihe, sondern nur von Ordination die Rede ist, auch auf Zeit und für Verheiratete. Die folgenden Artikel greifen einzelne Probleme heraus und behandeln sie ausführlicher, u. a. *D. Emeis:* „Die Gruppe in der Kirche" (Ein Weg zur Überwindung von Identitätskrisen im Glauben (S. 223 bis 234). — Auffallend konkret ist *J. Blank:* „Kirche—Gemeinde oder/und Institution" (S. 235—245). Diese „exegetischen Reflexionen" gehen aus der Regina Bohne „Das katholische System. Kritische Texte II" und schildern die Bedeutung der „Gemeinde" im NT als Träger verschiedenartiger Jesus-Überlieferung, der Antithese der Jerusalemer „Universalkirche" zu den paulinischen Stadtgemeinden. Die fruchtbaren „Thesen zum Weiterdenken" bezeichnen das Kirchenbild des II. Vatikanums als unvollständig und denunzieren die „zentralistisch-römische Einheits-Ideologie" als unstatthaftes Machtinstrument und größtes Hindernis auf dem Weg zu Ökumene.

Kultur und Gesellschaft

OELINGER, JOSEF. **Öffentlichkeit und freie gesellschaftliche Kräfte.** Zum Begriff der Öffentlichkeit. In: Die Neue Ordnung Jhg. 27 Heft 3 (Juni 1973) S. 169 bis 180.

Nach einer kurzen Begriffsbestimmung, inwieweit „Öffentlichkeit" für unsere gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse dem Wort und der Sache nach konstitutiv ist (Teilhaberschaft an der Publizität politischer Ereignisse, „nutzenstiftende" Öffentlichkeit in den Kollektivgütern, „politische" Öffentlichkeit durch Beteiligung aller Bürger an der staatlichen Willensbildung), trägt der Autor mit einem kurzen historischen Rückblick zur Charakterisierung der Gestalt der heutigen Öffentlichkeit bei. Diese stellt sich dar als ein „Funktionszusammenhang von Staat und Gesellschaft", d. h. von staatlichen und sogenannten „freien" Trägern (Kirchen, Gewerkschaften, Wohlfahrtsverbände). Der Frage nach der Einengung freier gesellschaftlicher Kräfte durch den Sozialstaat und nach den Vorzügen dieser Kräfte folgen Überlegungen zum engen Zusammenhang von pluralistischer Gesellschaft und Einbeziehung freier gesellschaftlicher Kräfte „als Mitgestalter der Öffentlichkeit". Die Verengung des Öffentlichkeitsbegriffes im heutigen Links- und Rechtsradikalismus wird konfrontiert mit dem notwendigen Konsens in den grundlegenden Normen und Regeln des Zusammenlebens in der pluralistischen Gesellschaft als Voraussetzung für eine Kooperation freier gesellschaftlicher Kräfte untereinander und mit dem Staat.

Erziehung zur Erziehung (1). In: Vorgänge — Zeitschrift für Gesellschaftspolitik Jhg. 12 Heft 3.

Die erste Folge des Schwerpunktthemas „Erziehung zur Erziehung" macht einige interessante Neuansätze und Experimente im pädagogischen Bereich deutlich. Am auffallendsten dabei ist das Abrücken von der „antiautoritären Erziehung". („Nach wie vor sind Eltern für die Kinder Autorität. Es ist sinnlos, auf diese Autorität verzichten zu wollen.") Statt dessen greift man nach Meinung der Autoren heute in der Problematik weiter, wenngleich — wie es einschränkend heißt — ‚nichtautoritäre Erziehung' wohl immer noch das Leitbild einer vernünftigen ‚Erziehung zur Erziehung'" bleiben wird. Dieses Prinzip, von einem Arbeitskreis der „Humanistischen Union" ausprobiert, geht von der Ansicht aus, daß man in der Schule zwar Schreiben, Lesen, Rechnen, Zeichnen und vieles mehr lernt, „ein Wichtiges" jedoch bisher nicht: Erziehung. Dieses sollte nach Meinung dieser Gruppe kein eigenes Fach sein, sondern alle Fächer durchdringen. Und damit könne man nicht früh genug anfangen.

FRIEDMANN, FRIEDRICH G. **Die ethnischen Minderheiten in den Vereinigten Staaten von Amerika.** In: Neues Hochland Jhg. 65 Heft 3 (Mai/Juni 1973) S. 216—228.

Dieser Artikel über die ethnischen Minderheiten in den USA ist Teil des Schwerpunktthemas dieses Heftes: Minderheiten. Gerade die Darlegung über die Minderheiten in den USA erweist sich als ergiebig, weil man an diesem Beispiel die Vielfalt möglicher Minderheiten und Lösungsversuche besonders eindringlich zeigen kann. Friedmann zeigt zunächst, welche Lösungen in Europa hauptsächlich anzutreffen sind bei dem Problem der Integration von Minderheiten und bietet dann anhand eines kurzen historischen Rückblicks die verschiedenen Etappen, in denen in den USA sich neue Minderheiten mit ihren ganz speziellen Problemen und Einstellungen bildeten. Ausführlich schildert er die heute vielfach anzutreffende Anpassung der Minderheiten an die Mehrheitskultur bei gleichzeitiger Neuentdeckung folkloristischer und nationaler Eigenheiten des Ursprungslandes bzw. des früheren Stammes. Allerdings scheint die junge Generation diese Rückbesinnung nur noch in wenigen Fällen mitzumachen, da sie sich leicht durch die Massenmedien „homogenisieren" läßt.

La paix et les droits de l'homme. In: Nouveaux Rythmes du monde Jhg. 46 (Nouvelle serie) tome 1.

Die erste Nummer der neuen Serie dieser Zeitschrift ist ganz dem Thema „Friede und Menschenrechte" gewidmet. Nach einem einführenden Artikel über die „Revolution der Achtung" kommen Vertreter verschiedener Weltanschauungen zu Wort, die die Problematik aus ihrer Sicht darlegen: U Thant als buddhistischer Denker, Norman Cousins als humanistischer Journalist, Ronaldo Quadri als christlicher Jurist, Abdul Qayyum Khan als mohammedanischer Iman und Zwi Werblowski als jüdischer Professor. Donald Wuerl, Sekretär von Kardinal Wright, rundet das Bild mit einer Studie über Frieden und Entwicklung ab. In einem zweiten Teil werden drei konkrete Fälle studiert, in denen in Asien und Afrika der Frieden durch die Verletzung der Menschenrechte bedroht ist. Über die harmonische Entwicklung unseres wirtschaftlichen und sozialen Lebens als Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben äußern sich abschließend zwei Chefs führender weltweit vertretener Industrieunternehmen.

Kirche und Ökumene

HOLLENWEGER, W. J. **Pfingstler, Katholiken und Politik in Lateinamerika.** In: Reformatio Jhg. 22 Heft 6 (Juni 1973) S. 334—341.

Der Kenner der Pfingstbewegung macht auf ein bemerkenswertes Phänomen aufmerksam: den Versuch der USA, durch Industrielle und die CIA nicht nur die chilenische Politik, sondern auch die starke Gemeinschaft der meist marxistisch gesinnten Pfingstler zu kaufen, was durch veröffentlichte Dokumente in den USA ein Skandalfall wurde. Von daher beleuchtet er die problematische Rolle ausländischer Missionare. In dieser Lage habe der Führer der Pfingstbewegung in Chile beschlossen, sich dem Weltkirchenrat anzuschließen, teils um den traditionellen Kirchen spontane Gottesdienste zu zeigen, teils um von der europäischen Theologie die sozialkritische Bewußtseinsbildung zu erlernen. Beachtlich sei, daß der Forschungssekretär von Erzbischof Dom Câmara, *A. de Moura*, Verbindung zur Pfingstbewegung aufgenommen hat, um von ihr die Nähe zu den Armen zu lernen, zu-

gleich aber ihren biblizistischen Fundamentalismus, ihre Entwertung der Geschichte zu meiden. Der Dialog mit den Pfingstlern müsse auf der Grundlage der Praxis erfolgen. Die wissenschaftliche Theologie sei der Tod der Pfingstbewegung. Der Aufsatz fordert „ein vertieftes Gespräch zwischen den Evangelisten um Helder Câmara und der Pfingstbewegung, das seit dem Ausbruch einer katholischen Pfingstbewegung nicht mehr unmöglich erscheint".

LAPIDE, PINCHAS E. **Die Originalität der Botschaft.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 12 Heft 6 (Juni 1973) S. 317 bis 322.

Der jüdische Gelehrte aus Jerusalem nennt seinen Beitrag ein „Plädoyer für eine Theologie ohne Sündenböcke". Er rollt die Schuldfrage am Tode Jesu auf und fordert eine Relativierung der Polemik des NT in christlichen Religionsbüchern, indem er „die jüdische Botschaft Jesu" herausarbeitet. Er erklärt, warum Jesus die Messiaswürde verweigert wurde, aus den Heilserwartungen Israels, vermeidet aber eine Verherrlichung der hebräischen Bibel auf Kosten der Evangelien. Er meint, Jesus eiferte gegen die „Pharisäer" zugunsten des wahren Pharisäertums. Zum ökumenischen Dialog gehöre auch das Glaubensgespräch mit dem Judentum, das übrigens mit der Übernahme der jüdischen Shalom-Vorstellung bereits positive Ergebnisse gezeitigt hat. — Ergänzt wird sein Beitrag durch D. Flusser: „Wer löste die Kreuzigung aus?" (S. 306—308) sowie durch einen informationsreichen Bericht von *Chr. von Imhoff* „Partner oder Prügelknabe?" über das Verhältnis des Ökumenischen Rates zu Israel bis 1967, beginnend mit der Ausrufung des Staates Israel 1948.

Personen und Ereignisse

Am 30. Juni ist der 81jährige Kardinal *Lorenz Jaeger* als Erzbischof von Paderborn zurückgetreten. Kardinal Jaeger stand 32 Jahre lang an der Spitze seines Bistums. Er hat sich seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges besonders große Verdienste um das ökumenische Gespräch zwischen den Kirchen in Deutschland gemacht. Er gehörte auch zu den Initiatoren des römischen Einheitssekretariates. Bis zur Ernennung eines Nachfolgers wird das Bistum von Weihbischof J. J. Degenhardt als Kapitelsvikar geleitet.

Als erster katholischer Priester ist Kaplan *Klaus Beuerle* aus Stuttgart der ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé beigetreten. Beuerle war bereits seit September 1972 für die Betreuung der deutschen katholischen Besucher in Taizé, besonders im Blick auf die Vorbereitung des sog. „Konzils der Jugend" freigestellt worden. Beuerle bleibt als Mitglied der Gemeinschaft weiterhin Priester der Diözese Rottenburg.

Anfang Juli ernannte der Papst den Msgr. *Piedro Rossano* zum Sekretär des Sekretariats für die Nichtchristen. Rossano, von Hause aus Exeget, tritt an die Stelle von Pater Pierre Humbertclaude SM. Er war bereits bisher Subsekretär des gleichen Sekretariats.

Der Bischof von Nanterre (Frankreich), *Jacques Delarue*, hat sich in einem Pastoralschreiben an die Priester seiner Diözese deutlich für die Zulassung Verheirateter zur Ordination ausgesprochen. Der Bischof berief sich dabei auf seine 20jährige Erfahrung in der Priesterausbildung. Bei vielen Kandidaten würde bei der Entscheidung über den künftigen Beruf der Zölibat eine zu herausgehobene Rolle spielen. Unter den Abgängen aus den Priesterseminaren seien nicht wenige, die nur deswegen die Ausbildung abbrechen, weil sie sich zu einem zölibatären Leben nicht berufen fühlten. Unter diesen sei durchaus der eine oder andere menschlich, geistig und intellektuell Hochbegabte, den die Kirche zu ihrem vollen geistlichen Dienst zulassen sollte. Allerdings sollte die Entscheidung über die Zulassung Verheirateter nicht „in einem Klima der Krise als letztes Heilmittel" verstanden werden, sondern als positive Antwort auf einen Fingerzeig Gottes für die Kirche. Die Entscheidung soll nicht zu spät getroffen werden.

Anfang Juli meldete der Osservatore Romano zwei wichtige Umbesetzungen in der katholischen Kirche Litauens. Der bisherige Weihbischof von Telsiai und Klaipeda, *Ludwig Povilonis*, wurde zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge des Apostolischen Administrators von Kaunas. Der bisherige Weihbischof von Kaunas wurde Apostolischer Administrator von Panevezys. Mit diesen Ernennungen stehen Meldungen im Zusammenhang, nach denen es in den letzten Monaten nach den großen Protestaktionen während des Jahres 1972 zu einer spürbaren Lockerung der antikirchlichen Einschränkungen seitens der Verhandlungen staatlicher Kirchenbehörden gekommen sei.

Kurz nach dem Tod des Bischofs von Hongkong wurde bekannt, daß auch der Bischof des benachbarten Macao, *Paulo José Tavares*, plötzlich im Alter von 53 Jahren verstorben ist. Er wurde 1920 auf den Azoren geboren, 1943 zum Priester und am 21. September 1961 zum Bischof von Macao geweiht. Vor seiner Ernennung zum Bischof hatte er im vatikanischen Staatssekretariat gearbeitet. Während der Unruhen in Macao, dem portugiesischen Territorium auf dem chinesischen Festland, im Zusammenhang mit der Kulturrevolution hatte der Oberhirte der rund 27 000 Katholiken unter ca. 260 000 Einwohnern von sich reden gemacht.

Bei ihrer jährlichen Generalversammlung wählte die Katholische Union von Indien Anfang Juni *Chevalier D. V. D'Monte* zu ihrem neuen Präsidenten. Er zählte schon vorher zu den führenden Laien des Landes. Der neue Präsident war in den letzten zehn Jahren Vizepräsident der Union für die Region Tamil Nadu. Er studierte an der St. Mary's High School in Madras und trat 1940 als Beamter des Zensuramtes in den öffentlichen Dienst ein. Die Katholische Union in Indien ist eine Organisation, die die acht Millionen Laien des Landes offiziös repräsentiert. Sie spielt eine wichtige Rolle überall da, wo es um die Wahrung und Förderung der Rechte und Interessen der katholischen Gemeinschaft geht.

Herder Korrespondenz

Heft 9
27. Jahrgang
September 1973

Für Humanität wollen sie kämpfen und wissen nicht, daß sie selbst in die unmenschliche Landschaft gehören, gegen die sie protestieren.

Golo Mann

Sind wir pädagogisch unterentwickelt?

Mit dem Ende der großen Urlaubszeit belebt sich die pädagogische Landschaft. Die *Schulen* haben ihren Betrieb wieder aufgenommen und damit auch den nun schon gewohnten Kampf mit Schulraumnot, Klassengrößen, mit einer stark veränderten, manche sagen lascheren Schuldisziplin, und Lehrer der Mittel- und Oberstufen üben sich darin, mit veränderten Mitbestimmungsformen bei Schülern — weniger bei Eltern — und den verschiedenen organisatorischen (z. B. Gesamtschule) didaktischen und kurrikularen Experimenten (z. B. ministerielle Erlasse mit neuen Rahmenrichtlinien auf Probe) zurechtzukommen. Die *Universitäten* und Hochschulen werden wieder mehr von sich reden machen, wahrscheinlich weniger durch ein sachliches, leistungsorientiertes Arbeitsklima als durch numerus clausus, Studentenstreiks, angebliche oder tatsächliche Leistungsschwäche, und es steht zu vermuten, daß es auch in den kommenden Semestern nicht an Meldungen über Radikalenaktivität, Lehrbetriebsstörungen und universitäre Hausfriedensbrüche fehlen wird. Selbstverständlich wird nach der Veröffentlichung des Bildungsgesamtplanes und des neuen Entwurfs eines Hochschulrahmengesetzes sowie durch anfallende Ländergesetze die *bildungspolitische* Szene, die in den letzten Jahren durch andere Themen (Umweltgefährdung, Bodenrecht, wirtschaftliche Mitbestimmung) in den Hintergrund rückte, wieder obenan kommen.

Zeit, sich zu besinnen

Auch auf die *Kirche* kommen damit mit alten Sorgen neue Verpflichtungen hinzu. Sie ist mit ihrem eigenen Beitrag im Bildungswesen (Religionsunterricht, Schulen in freier Trägerschaft, konfessionelle Angebote in der Erwachsenenbildung) teils gesucht, teils wird sie nur geduldet und teils (von Vorkämpfern einer lupenreinen Trennung von Kirche und Staat) scheel angesehen oder bekämpft, wobei sich unter den Parteien die F.D.P. immer mehr zum Bannerträger dieser Trennung zu entwickeln verspricht (wie nicht nur die seinerzeitigen Judo-Thesen, sondern auch das jetzt vorliegende Kirchenpapier der zuständigen Sonderkommission — vgl. „Frankfurter Rundschau", 18. 8. 73 — zeigen). Welche Sorgen immer noch (und auch Chancen) allein mit dem Religionsunterricht, den wir in den letzten Jahren schon allein innerkirchlich zu sehr zerredet haben, gegeben sind, zeigt eindringlich der aus Anlaß des Schuljahrbeginns veröffentlichte *Hirtenbrief der hessischen Bischöfe* (vgl. den Wortlaut in diesem Heft, S. 472): Er macht in aller Schärfe deutlich, daß die Trennung von Kirche und Staat im schulischen Bereich neben dem durchaus positiven Zweck der Verhinderung weltanschaulicher Bevormundung in puncto Religionsunterricht noch eine ganz andere Seite hat: die seelisch-geistige Verkümmerung durch Ausschluß des religiösen Bereichs, wobei allerdings hinzugefügt sei, daß diese Verkümmerung durch Umwandlung des religiösen Gehalts des Religionsunterrichts in „politische" Aufklärung oder in gesellschaftskritische Information mit Anleihen aus religionsfremden Geistesströmungen kaum geringer wäre.

Schon die hier genannten Stichworte zeigen, daß die Fragen zum Thema Bildung und Erziehung Legion sind und daß Fehlurteile um so häufiger und gründlicher „passieren", je provokativer und angeblich vorbehaltloser darüber geredet, politisiert und beschlossen wird. Die Kirche hat, wie immer man ihr Verhältnis zu den Aufgaben der staatlich organisierten Gesellschaft abgrenzt, in beiden Bereichen eine ihr *ursprünglich* zukommende Aufgabe, und es sollte eigentlich selbstverständlich sein, daß wir uns kirchlicherseits an den Diskussionen und Entscheidungen darüber noch mehr beteiligen, als dies in den letzten Jahren innerhalb des bundesdeutschen Katholizismus geschehen ist. Dies gilt besonders dann, wenn sich die Diskussion auf Entscheidungen über die anthropologischen Grundlagen von Bildung und Erziehung und auf Gesell-

schaftskonzeptionen zubewegt, mit denen das individuelle und gesellschaftliche Wohl des Bürgers der Zukunft steht und fällt.

Wir werden bestrebt sein, in den nächsten Heften in loser Folge durch Berichte und Analysen von Fachleuten aus Bildungstheorie und Bildungspolitik (u. a. über bildungspolitische Konzeptionen der Parteien, über Reformen im Vorschulbereich, über die Reform des Berufsschulwesens) zu informieren. Einen ersten Beitrag über ein nur scheinbar spezielles Thema — über die hessischen Rahmenrichtlinien für Deutsch und Gesellschaftskunde — findet der Leser in diesem Heft (vgl. S. 476). Wir stellen diesen „Bericht" von *H.-R. Laurien* mit Absicht zeitlich an die Spitze, weil in ihm wie kaum anderswo an einem konkreten Detail sichtbar wird, wohin die Reise im Bildungs- und Erziehungswesen gehen könnte, wenn ein ideologisch blind gewordener bildungsreformerischer Aktivismus nicht einer Phase der Besinnung weicht, in der wir die *Realität Mensch als Subjekt und Objekt von Bildung und Erziehung und als ihr Ziel* sowohl in ihren gesellschaftlichen Verflechtungen wie in ihrer anthropologischen Befindlichkeit wieder präziser erfassen. Dazu seien — zugegebenermaßen wahllos — vorweg an dieser Stelle einige Gesichtspunkte festgehalten. Es sind, wie wir meinen, Gesichtspunkte, unter denen eine nüchternere Betrachtungsweise nun allmählich möglich wird.

Was ist ein gebildetes Volk?

Der erste Gesichtspunkt — wir meinen die nun fast zehn Jahre alte Diskussion über die *sog. deutsche „Bildungskatastrophe"* und ihre Folgen — scheint auf den ersten Blick mit unserem Problem, wenn schon, dann nur „positiv" zu tun zu haben. Wer wäre nicht für einen Ausgleich von Bildungsdefiziten (besonders zugunsten des eigenen katholischen Bevölkerungsteils), wer begrüßt nicht höhere Abiturientenzahlen, wer möchte nicht glauben, daß die Teilhabe der größtmöglichen Zahl von Bürgern an der höchstmöglichen allgemeinen und beruflichen Bildung auch die „Lebensqualität" steigert und das Niveau des gesellschaftlichen Wohlbefindens anhebt? Und wer möchte das allgemeine Bildungsniveau und die wirtschaftlich-technologische Entwicklung eines Landes am Mangel an Naturwissenschaftlern, Technikern und Studienräten scheitern lassen?

Allerdings hat sich inzwischen gezeigt, daß der Ruf nach *Erhöhung der Bildungsquantitäten* — mehr Akademiker, mehr Abiturienten, mehr Absolventen des mittleren und höheren Bildungswesens, Aktivierung der Bildungsreserven auf dem Lande und in der Arbeiterschaft, von sozial ausgleichenden Wirkungen abgesehen, von Anfang an — weil primär an Quantitäten des Bildungsprestiges nicht einmal so sehr am effektiven Bedarf orientiert — eine Fehlrechnung war, die nun mit der Verdoppelung der Abiturientenzahl und dem immer ausweglosen numerus clausus auf dem Tisch liegt. Man weiß nun besser, daß man in der Prognose aus Unschärferelationen nie herauskommt, daß künftig der Bedarf an Ingenieuren und Naturwissenschaftlern auch von der zumutbaren technologischen Entwicklung (im Zivil- wie im Militärbereich) abhängt und nicht nur umgekehrt, und man täuschte sich hinsichtlich des Bedarfs an Lehrern über die Bevölkerungsentwicklung, die sich mit dem „Pillenknick" umzukehren beginnt. Man weiß inzwischen besser, daß Bildungspolitik unter den jetzigen Umständen nicht nur um den *Ausbau* (und die Differenzierung) *des höheren Bildungswesens* und um Universitätsneugründungen bemüht sein, sondern auf bessere Auslastung der vorhandenen Kapazitäten, auf kompaktere Studienjahre (statt der problematisch gewordenen Semestereinteilung) und auf *kürzere Studiengänge* (Grundstudium, Regelstudienzeiten) hinarbeiten muß.

Aber mitten im Raum der Bildungsdiskussion stehen nach wie vor zwei *Postulate*, die über das Quantitätenproblem weit hinausgehen und dieses zugleich mitbedingen. Das erste — dem Sinn und der Sache nach vielfach wiederholt — ist alt und steht in einer Erwiderung von Prof. *Hans Heckel* auf die allseits bekanntgewordenen Thesen von *Georg Picht* (vgl. Die deutsche Bildungskatastrophe, Dokumentation, S. 233 ff.): Eine Vermehrung der Abiturientenzahl — so Heckel — sei notwendig — nicht des Bedarfs wegen, sondern damit „Deutschland ein gebildetes Volk wird". Das zweite ist zwar auch nicht neuesten Datums, aber wird immer wieder neu aufgelegt: Ein Bildungssystem sei undemokratisch, wenn die Chancen für Zugänge und Aufstieg auf die sozialen Schichten ungleich verteilt sind. Beides ist zweifellos richtig: Bildung trägt zum gesellschaftlichen Standard und zur Lebensbewältigung bei und deswegen darf es hinsichtlich der Bildungschancen keine prinzipielle Unterprivilegierung geben. Aber gleich kommen die Fragezeichen: Man scheint mehr die Unter- als die Überprivilegierung im Auge zu haben. Setzt man voraus, daß *Leistung und qualitative Auslese* in der Bildungspolitik nichts gesellschaftspolitisch Unmoralisches sind, dann ist doch wohl die Frage nicht abwegig, ob die Chancen für einen leistungsgerechten Bildungsaufstieg — ausgleichende Instanzen wie Vorschule und die häusliche Erziehung ergänzende Förderungsangebote eingeschlossen — bei den unterprivilegierten Schichten nicht richtiger funktionieren als bei den überprivilegierten: d. h., man müßte, nüchtern besehen, für einen Chancenausgleich zugunsten von Landbevölkerung und Arbeiterschaft die Leistungskriterien insgesamt eher verschärfen als einebnen, will man nicht unter dem Vorwand von mehr Chancengleichheit Leistung durch *Privilegierung von Prestige* ersetzen. Aber davon abgesehen: was ist ein gebildetes Volk? Erstens mißt sich Bildung im Sinne von Ausrüstung für die Bewältigung der jeweils zeitgenössischen Lebenschancen und gesellschaftlichen Gegebenheiten nicht an der Zahl der Akademiker und Abi-

turienten. In wichtigen Bereichen der Politik, der Wirtschaft, des Verbandswesens — sind Führungspositionen seit je durch andere Bildungsprofile besetzt. Zum zweiten wird es wohl nicht undemokratisch sein, festzustellen, daß es nicht nur verschiedene Talente gibt, denen durch ein möglichst flexibles Angebot von „integrierten" Ausbildungsgängen zu entsprechen ist, sondern daß es trotz aller „Optimierung" phasengerechter kindlicher Sozialisation besser oder schlechter talentierte Schüler gibt: vor allem auch in bildungsbeflissenen Akademiker- und ähnlichen Familien!

Ist Bildung hauptsächlich Wissen?

Die Einebnung der Leistungsanforderungen aus Rücksicht auf die wirklich oder auch nur angeblich Benachteiligten ist kein Weg zu einem gebildeten Volk. Selbstverständlich auch nicht eine fragwürdige, weil kurzatmige Orientierung an den Interessen der Gesellschaft oder des Schülers, wobei erstere dann oft ungeprüft zu letzteren oder gelegentlich auch letztere zu ersteren erklärt werden. Für eine sozial zweckmäßige und individuell angemessene Streuung der Bildungschancen wird aber durch die Förderung von Erwachsenenbildung und, soweit sie berufsorientiert sein muß, von berufsbegleitender Aus- und Weiterbildung im Sinne *lebenslangen Lernens* besser gesorgt. Durch eine liberale Gestaltung solcher Angebote und eine entsprechende Reaktion der Schaltstellen, die für die vertikale soziale Mobilität im Berufsleben verantwortlich sind, läßt sich vermutlich sowohl der wirkliche Bedarf sachgerechter decken wie auch dem Bildungswillen (nicht nur dem Bildungsanspruch!) des Einzelnen besser Rechnung tragen. Man neigt heute mehr dazu — das zeigt gerade die Diskussion über das berufliche Bildungswesen —, den Bildungseffekt, der durch den beruflichen Umgang mit praktischen, technischen, gesellschaftlichen und im gewissen Sinne auch psychisch-geistigen Problemen (man denke an betrieblichen Umgang und Führungsstil) erzielt wird, höher zu veranschlagen als primär abstraktes Lernen. Trotz des Schlagworts vom „lebenslangen Lernprozeß" scheint man aber gerade in der deutschen Bildungsdiskussion „Bildungsgesellschaft" immer noch eher durch Verlängerung der Schulzeiten und durch Hochschrauben der Absolventenzahlen des höheren Bildungswesens (soweit solches Hochschrauben noch „notwendig" ist) bei gleichzeitiger Abflachung der Leistungsanforderungen erzielen zu wollen als durch Stärkung der Weiterbildungs- und damit auch beruflichen Aufstiegschancen der bereits im Beruf Tätigen. Man braucht nicht das in manchen Ländern durchaus schon Wirklichkeit gewordene Stichwort vom „akademischen Proletariat" zu strapazieren: Man stelle sich nur eine Bildungsgesellschaft vor, in der die Hälfte oder zwei Drittel aller Bürger keine ihrem durch Zeugnisse attestierten Ausbildungsstand entsprechende Beschäftigung finden! Die politische Problematik einer solchen intellektuellen Reservearmee wäre vermutlich nicht einmal das größte Problem, wohl aber die Ausbreitung von Frustrationserscheinungen und gesellschaftsprägender *Langeweile*, denn es ist wohl Aberglaube, anzunehmen, daß mehr Bildung schon für sich ein subjektives Gefühl sinnvollerer Existenz garantiert — ohne angemessenen Anreiz durch berufliche und gesellschaftliche Entfaltungsmöglichkeiten.

Die negativen Aspekte einer ohne genügende Rücksicht auf Veranlagung und berufliche Verhältnisse produzierte Massenbildung würden zweifellos noch verschärft durch die in fast allen Diskussionen und auch Experimenten anzutreffende einseitige Ausrichtung des Bildungsverständnisses an der Wissensvermittlung, genauer an der *bloßen Aktivierung der Verstandeskräfte* oder wie eine modische Vokabel heißt — der kognitiven Fähigkeiten. Willensfunktionen scheinen heute nicht nur bei der Gestaltung der Bildungsinhalte vernachlässigt zu werden: Die Popularisierung eines weniger autoritären Erziehungsstils hat — von antiautoritären Blickverengungen abgesehen — sicher ihre unleugbaren Verdienste, aber sie geht meist doch von einer allzu naiven aufklärerischen — an *Rousseau* orientierten — Kindes- und Menschenkenntnis aus. (Wie es J. J. Rousseau in der pädagogischen Praxis erging, lese man spaßeshalber einmal nach in der zweibändigen „Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe" von *A. und W. Leibbrand*, Formen des Eros, Alber 1972, Band II, S. 371 ff.) Doch muß man nicht so hoch greifen. Schon die vielen gutgemeinten und populär gewordenen Alternativen „fördern, statt fordern", „informieren, nicht indoktrinieren", erweisen sich insofern als falsche Alternativen, als der Mensch ja nicht schon von Natur aus oder durch bloße Einsicht zum „Guten" neigt, wenn die Interessenlage anders ist. Es bedarf zur Einübung individuellen und gesellschaftlichen Verhaltens der Auseinandersetzung mit einer Lebensführung, die ihm die Anstrengung des Willens abverlangt und damit auch die Einordnung von Informationen und Einsichten erst ermöglicht.

Willens- und Gemütswerte, Normvermittlung und „Emanzipation" durch soziale Askese scheinen aber weder bei Technokraten noch bei Gesellschaftskritikern besonders gefragt zu sein. Und so findet solche Einschränkung auf das Kognitive im Erziehungsbereich insgesamt und in der Bildungsvermittlung selbst nicht nur ihre Fortsetzung in der Ausschaltung menschlicher Dimensionen, die *rein* kognitiv nicht erfaßbar sind (H.-R. Laurien nennt einige davon: Schuld, Liebe, Verantwortung, vgl. ds. Heft, S. 482), sondern führt zur Reduktion des Kognitiven selbst bzw. zur Ausblendung von Wissensbereichen — von humanistischen und geschichtlichen Fächern (und damit von „Überlieferung" überhaupt) —, weil sie angeblich nicht gesellschaftsrelevant sind, und von wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Tatbeständen, wenn sie nicht in das eigene ideologisch verkürzte Bild von der Gesellschaft und vom „Interesse" des Schülers oder des Kindes zu passen scheinen.

Ist Moralität überflüssig?

Damit aber bleibt dem zu Erziehenden — dem Kind, dem Schüler — das Wertvollste und Notwendigste im Erziehungs- und Sozialisationsprozeß vorenthalten bzw. kommt zu kurz: die Einübung in Verantwortung, auch die Einübung in verantwortlichem Umgang mit Wissen, die auch zur Selbstkritik befähigt und Teilwissen kooperativ in die Gesamtwirklichkeit einzuordnen weiß. Eine Verkindlichung, im Grunde genommen eine Verweigerung des Erwachsenwerdens mit einem Überhandnehmen neurotischer Merkmale ist die Folge. Sowohl das technokratische wie das gesellschaftskritische Modell begünstigen eine solche Entwicklung. Im einen Fall meint man, aufklärende Wissensvermittlung disponiere von sich aus schon zu gesellschaftlicher Verantwortung, im anderen Fall werden Versagen und Schuld zu rein gesellschaftlichen Eigenschaften. Dies führt zu einem *empfindlichen Ausfall an Moralität* in der Vermittlung von Bildung und Erziehung, die durch einen durch plurales Denken notwendig gewordenen Rückzug auf den gem. Boden des „moralischen Minimums" gesellschaftlich langfristig nicht aufgefangen werden kann. Dieser Ausfall dürfte aber unsere Gesellschaft um so härter treffen, als er in einer Phase gesellschaftlicher Entwicklung registriert wird, in der vom Heranwachsenden wie vom Erwachsenen, wenn er als Person reifen und seelisch überleben will, wegen der Komplexität der gesellschaftlichen Verhältnisse besondere Anstrengungen gefordert werden. Wenn sich heute der Mensch gegen die Gefährdungen der von ihm selbst „präparierten" Umwelt durchsetzen will, wird ihm mit der Zeit eine sehr detaillierte Konsumaskese abverlangt werden. Wenn er mit der eigenen Langeweile in einer durch technische Perfektion einförmiger gewordenen Welt fertig werden will, bedarf es großer kreativer Eigeninvestitionen. Wenn er sein eigenes Leben inmitten des Überflusses an Angeboten sinnvoll leben will, bedarf er eines sehr geschärften wertbetonten Urteilsvermögens. Wenn der Friede erhalten werden soll, bedarf er selbst der mühsamen Einübung der Aggressions- und Triebbewältigung. Es ist nicht einzusehen, wie dies alles mit einer auf „kognitive" Ausschnitte der Wirklichkeit reduzierten Erziehung und Bildung ein Fortbestehen alter und Züchtung neuer Freund-Feind-Schemata geschehen soll. Die weitgehende Ausklammerung des Moralischen bei moralischem-intolerantem Höchstanspruch für die je eigene Position scheint am eklatantesten den Zustand unserer pädagogischen Unterentwicklung zu illustrieren. Es versteht sich von selbst, daß hier dem Religionsunterricht und kirchlichen Erziehungshilfe insgesamt eine wichtige Korrektur- und Leitfunktion zukommt. Populär muß eine solche Aufgabe freilich nicht sein, sie ist auch nicht im vordergründigen „Interesse" des Schülers, dafür aber religiös, lebenshilflich und auch „gesellschaftskritisch" um so hilfreicher. *D. A. Seeber*

Kirchliche Vorgänge

Apostolische Administratoren in der DDR

Am 23. Juli traf der Apostolische Stuhl eine Entscheidung, die ursprünglich wohl für früher vorgesehen war, dann aber nach Aufkommen von Gerüchten über weitergehende Pläne einer kirchlich-staatlichen Absprache mit der DDR und nach verschiedenen Protesten und Einwendungen aus der Bundesrepublik (ZdK, Bischofskonferenz, Memorandum der deutschen Kardinäle anläßlich des römischen Konsistoriums im März, Bedenken auch seitens des Auswärtigen Amtes) auf die Zeit nach der Ratifizierung des Grundvertrages zwischen der Bundesrepublik und der DDR durch die zuständigen parlamentarischen Gremien verschoben wurde.

De-facto-Zustand rechtlich geregelt

Er ernannte die bisherigen *bischöflichen Kommissare* in den Gebieten der DDR, die zu Diözesen in der Bundesrepublik gehören, zu *Apostolischen Administratoren*. Es handelt sich um die bisherigen „Kommissariate" Erfurt (Diözese Fulda), Magdeburg (Erzdiözese Paderborn), Schwerin (Mecklenburg) (Diözese Osnabrück) und Meiningen (Diözese Würzburg). *Hugo Aufderbeck*, bisher Weihbischof von Paderborn und bischöflicher Kommissar mit Sitz in Erfurt wird Apostolischer Administrator für den Bereich Erfurt, *Heinrich Theissing*, früher Weihbischof in Berlin und seit 1970 als Adjutorbischof Leiter des Kommissariats Mecklenburg wird Apostolischer Administrator in Schwerin, *Johannes Braun*, Titularbischof und Kommissar des Bereichs Magdeburg wird Apostolischer Administrator in

Magdeburg, der bisherige Kommissar von Meiningen, Prälat *Karl Ebert*, wird Weihbischof in Erfurt und wird als Bischofsvikar des Apostolischen Administrators in Erfurt das bisherige „Kommissariat" Meiningen leiten. Mit der Ernennung von Apostolischen Administratoren wird die Jurisdiktion der zuständigen Bischöfe in der Bundesrepublik, die bereits bisher de facto nicht wahrgenommen wurde und nicht wahrgenommen werden konnte, auch juristisch „suspendiert", ohne daß eine Änderung oder Neueinteilung der Kirchensprengel, die auch Materie des Reichskonkordates von 1933 wäre, vollzogen wird. Auch bei der Zusammenlegung von Erfurt und Meiningen handelt es sich nicht um die Eingliederung eines Jurisdiktionsbezirks in einen anderen, sondern (einstweilen) um eine Personalunion unter einem und demselben Administrator. Die Apostolischen Administratoren üben die gleichen Rechte wie Residentialbischöfe aus (vgl. Can 313—315) und sind dem Apostolischen Stuhl direkt unterstellt.

Nach der jetzigen Regelung gliedert sich die katholische Kirche innerhalb der DDR in folgende Jurisdiktionsbezirke: An erster Stelle das *Bistum Berlin* (seit der Neuregelung der Diözesanverhältnisse im Oder-Neiße-Gebiet im Juni 1972 und nach der Loslösung von der Kirchenprovinz Breslau dem Apostolischen Stuhl direkt unterstellt). Das Bistum zählt ca. eine halbe Million Katholiken, davon 260 000 in Westberlin, 96 000 in Ostberlin und 123 000 im Bereich der DDR außerhalb Ostberlins. Hinzu kommt das *Bistum Meißen* (ebenfalls Rom direkt unterstellt) mit 307 540 Katholiken, die Apostolische *Administratur Görlitz* (bestehend aus dem früheren DDR-Anteil am Erzbistum Breslau). Diese Administratur wurde anläßlich der Diözesanregelung im Oder-Neiße-Gebiet neu errichtet, sie zählt 71 450 Katholiken und wird von Titularbischof *Bernhard Huhn*, dem früheren Weihbischof von Meißen, als Administrator geleitet. Hinzu kommen die vorhin genannten *Jurisdiktionsbezirke Erfurt* (262 000 Katholiken) mit Meiningen (25 000 Katholiken), *Magdeburg* (330 000 Katholiken) und *Schwerin* (119 000 Katholiken).

Lösung akzeptiert

Gemessen an den heftigen *Reaktionen* über Gerüchte einer stufenweisen generellen Neuregelung der Diözesan- bzw. Jurisdiktionsverhältnisse in der DDR im Frühjahr hat die jetzige Entscheidung Roms kein allzu großes Aufsehen erregt. Eine starke Beachtung des Vorgangs mit nochmals sich wiederholender Kritik war auch nicht zu erwarten, nachdem die deutsche Bischofskonferenz bereits auf ihrer Vollversammlung im März dieses Jahres, der Ernennung von Administratoren prinzipiell zugestimmt hatte (vgl. HK, April 1973, 210). Dies geschah damals allerdings mit dem Vermerk „nach Ratifizierung des Grundvertrages", und jetzt noch gab einer der betroffenen Bischöfe, *H. M. Janssen* von Hildesheim, zu verstehen, es wäre besser gewesen, Rom hätte nicht nur die Ratifizierung des Grundvertrages, sondern auch das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes über dessen Übereinstimmung mit dem Grundgesetz, das wenige Tage später verkündet wurde, abgewartet. Dennoch war das Echo nicht einheitlich. Warnende Töne waren auch jetzt nicht zu überhören. Fast alle amtlichen und publizistischen Kommentatoren stimmten darin überein, daß die Maßnahme Roms vertretbar, „pastoral sinnvoll" und angesichts der politischen Voraussetzungen in der DDR ohne möglichen Schaden für die Kirche nicht vermeidbar sei. De facto wird durch die Ernennung von Administratoren ein Zustand nicht eigentlich verändert, höchstens insofern pastoral verbessert, als die Kirche innerhalb der DDR etwas freier atmen kann, ohne der ständigen Hinweise der DDR-Abgrenzungsstrategen auf Einmischung von westdeutscher Seite gewärtig sein zu müssen.

Diese Regelung präjudiziert (theoretisch) keine weiteren Veränderungen, und alle Aufregung erübrigte sich, wenn die römische Entscheidung nicht aus zweierlei Gründen in ein politisches und rechtliches Zwielicht geraten wäre: 1. Durch die *zeitliche Koppelung mit der Ostpolitik der Bundesregierung* bzw. mit dem Grundvertragsabschluß. An sich hätte eine solche Regelung bereits früher erfolgen können; der Apostolische Stuhl sah sich auch bei anderer Gelegenheit im Falle von „Grenzveränderungen" relativ rasch veranlaßt und bereit, in Gebieten, in denen die Ausübung der Jurisdiktion durch den Bischof behindert war, Administratoren zu ernennen, und es gibt vom Drängen der DDR abgesehen auch kein plausibles Argument, denselben Vorgang etwas weiter weg von der Grundvertragsratifizierung zu plazieren. 2. Durch das zuverlässige *Bekanntwerden von weiterreichenden Plänen einer „Normalisierung" der jurisdiktionellen Verhältnisse in der DDR* im Anschluß an den Vatikan-Besuch der beiden SED-Funktionäre *Werner Lambertz* und *Paul Markowski* Ende Januar und deren Gesprächen mit Erzbischof *Casaroli*. Bestandteil dieser weitergehenden Lösung sollte neben einem sog. „Dreistufenplan" (Ernennung von Apostolischen Administratoren, Schaffung apostolischer Administraturen, Überführung der Administraturen in Diözesen bei gleichzeitiger Änderung der Grenzen von Jurisdiktionsbezirken) auch die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit der DDR und die Schaffung einer Nuntiatur in Ostberlin sein. Dabei zeigte es sich, daß die Gespräche mit Ostberlin nicht isoliert zu sehen waren, sondern Bestandteil des Bemühens vatikanischer „Ostpolitik" waren, die Beziehungen zum sowjetischen Machtbereich einer *relativen* Normalisierung näher zu bringen. Man sprach auch von der Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Polen, wobei der Plan bei der polnischen Kirchenführung auf wenigstens ebenso harten Widerstand stieß wie bei der deutschen.

Warnung vor „Normalisierung"

Die Argumente der Gegner einer solchen Lösung, die in dem in der deut-

schen Presse vielfach zitierten Memorandum der deutschen Kardinäle anläßlich des Konsistoriums in Rom dargelegt wurden und unter staatskirchenrechtlichen und völkerrechtlichen Gesichtspunkten (Konkordat!) Eingang in eine Stellungnahme der Landesregierung von Rheinland-Pfalz fanden (Wortlaut in KNA, 13. 4. 73), faßte der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der rheinland-pfälzische Kultusminister *Bernhard Vogel*, der sich wiederholt mündlich und schriftlich kritisch mit ostpolitischen Plänen des Vatikans auseinandergesetzt und vor allem vor der Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit der DDR gewarnt hat, in einer Stellungnahme zur Ernennung der Apostolischen Administratoren zusammen (Wortlaut in den ZdK-Mitteilungen vom 7. 8. 73). Diese neuerliche Warnung ist zugleich ein deutlicher Hinweis, für wie *real* die niemals eigentlich verleugneten vatikanischen Pläne weiter zu halten sind.

Vogel drückt zunächst im Namen des ZdK die „große Sorge" darüber aus, „daß der Heilige Stuhl über die pastoral begründete und rechtlich zweifelsfreie Maßnahme der Ernennung von Administratoren hinaus seit geraumer Zeit offensichtlich die Möglichkeit erwägt, die betroffenen Gebiete aus ihren Bistümern endgültig herauszulösen und zu eigenen Administraturen oder gar Bistümern zu machen, sowie einen ständigen diplomatischen Vertreter des Papstes an den Sitz der Regierung der DDR zu entsenden". Beides wäre unrecht und würde verhängnisvolle Folgen nach sich ziehen.

Zum ersten heißt es: Für die *Errichtung von Administraturen und Bistümern* sprächen keine pastoralen Gründe, eine endgültige Abtrennung der betroffenen Gebiete bedeute eine Anerkennung der Spaltung Deutschlands. Diese Spaltung sei ihrerseits keine unausweichliche Folge des Sieges über das nationalsozialistische Deutschland, sondern „das Ergebnis der Unterdrükkung von Demokratie und Menschenrecht". Man erwarte vom Heiligen Stuhl „als einem Völkerrechtssubjekt eminent moralischer Qualität", daß gerade er die Forderung nach Selbstbestimmung und Verwirklichung der Menschenrechte für alle Deutsche unterstütze „und nicht Tatsachen schafft, die der Verwirklichung dieser Forderung und den menschlichen Verbindungen zwischen den getrennten Teilen unseres Volkes im kirchlichen Bereich zusätzliche Hindernisse in den Weg legen". Zum zweiten wird festgestellt: Die *Entsendung eines ständigen diplomatischen Vertreters nach Ostberlin* würde „auf den klaren und eindeutigen Widerspruch des Zentralkomitees der deutschen Katholiken stoßen. Die Begründung: Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen wäre ein unverantwortlicher Vorgriff auf eine endgültige friedensvertragliche Regelung, der Grundvertrag und die gesamte Deutschlandpolitik der Bundesregierung stehe nachdrücklich unter dem *Friedensvertragsvorbehalt*, diplomatische Aktivitäten des Vatikans gegenüber totalitären Regimen brächten diesen erfahrungsgemäß ins Zwielicht. Die Entsendung eines diplomatischen Vertreters des Vatikans nach Ostberlin würde heute zu einer ähnlichen Aufwertung eines totalitären Systems in Deutschland führen wie vor 40 Jahren der Abschluß des Reichskonkordates mit der Naziführung. Das *Reichskonkordat* selbst würde bei der Schaffung einer diplomatischen Vertretung in Ostberlin völlig ins Zwielicht geraten. „Der Vorwurf, die Kirche sei bei Wahrung gewisser eigener Interessen bereit, sich mit totalitären Regimen zum Nachteil demokratischer Staaten zu einigen, erhielte sicherlich neue Nahrung." Wie eine prophylaktische Rückenstärkung des deutschen Episkopates für kommende Auseinandersetzungen klingt die Schlußaufforderung an die Bischöfe, „sich bei aller Loyalität zum Papst der Schwere ihrer Verantwortung voll bewußt zu sein und im Vatikan unmißverständlich und energisch deutlich zu machen, daß die deutschen Katholiken in ihrer großen Mehrheit die Solidarität des Heiligen Stuhls mit ihren Forderungen nach Selbstbestimmung und Menschenrecht in ganz Deutschland erwarten und nicht bereit sind, eine, wie immer auch begründete, Legitimierung offenkundigen Unrechts hinzunehmen".

Die Motive des Vatikans

Trotz solcher Einwendungen von in Deutschland gegenüber Rom selten gehörter Schärfe dürfte der eben als Erzbischof von Paderborn resignierte Kardinal *Lorenz Jaeger* recht behalten, wenn er (vgl. KNA, 30.7.73) nüchtern feststellte, es werde „nicht dabei bleiben". Dies gilt wenigstens für die weitere „Normalisierung" der Jurisdiktionsbereiche, nicht unbedingt für die Aufnahme diplomatischer Beziehungen.

Was drängt den Vatikan? Von römischer Seite wird immer wieder angeführt, die vatikanische Ostpolitik lasse sich von rein pastoralen Motiven leiten, es gelte der Kirche innerhalb des kommunistischen Machtbereichs die noch möglichen *Lebenschance*n zu bewahren und angesichts der internationalen Auseinandersetzungen den *Friedensdienst der Kirche* durch konkrete Entspannungsbemühungen glaubhaft zu machen. Diese Motive verdienen respektiert zu werden, und nicht jedes Argument, das von deutscher Seite vorgetragen wird, ist von gleichem Gewicht. Auch gerät manche Warnung an die Adresse des Vatikans in der Tat etwas „provinziell" (*Friedrich Weigand* in der Stuttgarter Zeitung), so etwa, wenn die „Welt" (26. 7. 73) zur Unterstützung ihrer „patriotischen" Haltung den polnischen Kardinal *Wyszynski* mit dem Satz zitiert: „In keiner gesellschaftspolitischen Konjunktur werden polnische Bischöfe und Kapläne vergessen, daß — nach Gott — die erste Liebe dem Vaterland . . . gebührt." Die *Frage der deutschen Einheit* kann unabhängig von ihrer politischen Realisierbarkeit nicht ein letztes Kriterium für vatikanische Kirchenpolitik sein. Das Existenzrecht und die Existenzmöglichkeiten der Kirche in der DDR und in den anderen östlichen Staaten und damit pastorale Argumente müssen Vorrang haben. Nur ist (vgl. HK, August 1973, 382) zu befürchten, daß bei Forcie-

rung der Verhandlungen mit kommunistischen Partnern unter den bisherigen Voraussetzungen und beim bisherigen Tempo der Vatikan die beiden Zielsetzungen seiner Politik: Wahrung der Existenzmöglichkeiten der Kirche und Einsatz für die Friedenssicherung durch seinen moralisch-politischen Beitrag zur Entspannung zueinander in Konflikt bringt. In der Sorge, alle Chancen für einen Beitrag zur internationalen Entspannung und zur internen „Entspannung" innerhalb kommunistischer Staaten zu nutzen, bringt er sein erstes Ziel, der Existenz- und Freiheitssicherung der Kirche zu dienen, in Gefahr; denn es ist eine erhärtete Tatsache, daß totalitäre Regime im allgemeinen und kommunistische im besonderen jede Möglichkeit nutzen, um die Zentralregierung der Kirche gegen die örtlichen Autoritäten und das Kirchenvolk auszuspielen. Daß zu einer moralischen Friedenspolitik das unerschrockene und öffentliche und nicht nur diplomatische Eintreten für Menschenrecht gehört, versteht sich. Daß mit einer *Politik der Sicherung der kirchlichen Strukturen* (Einsetzung von Bischöfen mit Zustimmung der zuständigen Regierungen) noch nicht für das noch erreichbare Wohl der Kirche gesorgt ist, zeigen die letzten *Bischofsernennungen in der Tschechoslowakei*, die im Lande selbst, wo es möglich ist, viel schärfer kritisiert werden, als wir es seinerzeit angedeutet haben (vgl. HK, April 1973, 166). Auch die *Entwicklungen in Ungarn* während der letzten Jahre (vgl. ds. Heft, S. 484) sind dafür ein bedenkenswertes Beispiel.

Eine Politik, wie sie die vatikanischen Ostexperten in den letzten Jahren betrieben haben, muß nicht in allem und jedem abwegig sein, wie es manche Kritiker gelegentlich darstellten, um sich dann wieder zu korrigieren (vgl. *O. B. Roegele* in der „Welt" 10. 3. 73 und im „Rheinischen Merkur" 13. 4. 73). Wohl aber gilt, was lange der bundesdeutschen Regierung vorgeworfen wurde: Zuviel auf einmal und zu hastig, auch wenn dahinter noch ehrenwerte Motive stecken. Wer zu schnell aus moralischer Perspektive in der Tagespolitik gleichzieht, verliert allzuleicht an moralischer Überzeugungskraft. Eine Drosselung des Tempos, so ist zu hoffen, sei das Ergebnis der manchmal überspitzten, aber nicht vergeblichen Auseinandersetzung der letzten Monate.

Katholische Schulen in den USA erneut unter Druck

Der Urteilsspruch des Obersten Gerichtshofes der USA vom 25. Juni 1973, der eine Reihe von indirekten finanziellen staatlichen Unterstützungen an private Schulen für verfassungswidrig erklärte, löste in Kreisen der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten fast ein noch stärkeres Echo aus als die Entscheidung des gleichen Gremiums vom Januar, eine Schwangerschaftsunterbrechung praktisch zur Privatsache jeder schwangeren Frau zu erklären (vgl. HK, März 1973, 121 ff.).

Dem jetzigen Urteil kommt deshalb so viel Bedeutung zu, weil es verschiedene Formen der Unterstützung für Privatschulen als ungesetzlich erklärt, die in den letzten Jahren in mehreren Bundesstaaten als einzig möglicher Ausweg aus der schwierigen Verfassungslage angesehen und ausgearbeitet worden waren. Sowohl mit dem Grundsatzurteil vom 28. Juni 1971 als auch mit der jetzigen Feststellung des Obersten Gerichts der USA sollen „drohende schwerwiegende Verstrickungen zwischen Kirche und Staat" verhindert werden. Damals und jetzt wurde einigen Bundesstaaten der Vorwurf gemacht, in ihren Bestimmungen für die Finanzierung bestimmter Auslagen privater Schulen sei eine „Förderung religiöser Aktivitäten" zu erblicken, die von der Verfassung ausdrücklich verboten werde.

Die für verfassungswidrig erklärten Gesetze

Im einzelnen wurden jetzt folgende Hilfeleistungen wegen des „unzulässigen Effekts der Förderung der Religion" verworfen:

1. Ein Zusatzartikel zu den New Yorker Erziehungs- und Steuergesetzen, der Zuschüsse zur „Wartung und Reparatur" an private, nicht-gewinnbringende Schulen in Gebieten mit niedrigen Durchschnittseinkommen vorsah.
2. Ein weiterer Artikel des gleichen Gesetzes, der Eltern von Kindern, die nicht-öffentliche Schulen besuchen, Schulgeld-Zuschüsse bis zu 100 US-$ gewährte, wenn das Jahreseinkommen unter 5000 $ lag.
3. Ein Zusatzartikel, der Schulgeld zahlenden Eltern bei der Berechnung der an den Staat zu entrichtenden Einkommenssteuer einen Abzug vom Brutto-Einkommen erlaubte.
4. Ein Gesetz des Staates Pennsilvania, wonach Eltern bis zu 150 $ zurückerstattet bekamen, wenn sie Schulgeld zahlten, um ihre Kinder auf nichtöffentliche Schulen schicken zu können.
5. Ein New Yorker Gesetz, das nichtöffentlichen Schulen finanzielle Zuwendungen einräumte für sogenannte „beauftragte Dienste", z. B. für die Erstellung von Statistiken, Durchführung von Testprogrammen und ähnlichen staatlich geforderten Sonderleistungen im Rahmen der schulischen Arbeit.

Während für die Entscheidungen zwei bis vier nur jeweils ein 6:3-Abstimmungsergebnis zustande kam, wurde das fünfte Gesetz mit 8:1 niedergestimmt und das erste sogar mit 9:0.

Es ist jedoch wiederum aufgefallen, daß ähnlich wie bereits 1971 auch diesmal die finanzielle Unterstützung für kirchlich geleitete *Colleges* (Aufbau-Darlehen, Stipendien) vom Obersten Gerichtshof gebilligt wurde.

Ausgangspunkt für die Verhandlung der den Staat New York betreffenden Artikel war die Klage des „Committee for Public Education and Religious Liberty" (PEARL), bestehend aus 36 zivilen, religiösen und pädagogischen Gruppen, das sich für eine totale Trennung von Staat und Kirche einsetzt. Schon in der ersten Runde vor dem United States District Court für den südlichen Distrikt von New York waren die unterschiedlichen Auffassungen über Sinn und Berechtigung der in Frage gestellten Gesetze klar zutage getreten. Die Befürworter der Hilfeleistungen wiesen besonders darauf hin, daß die Zuschüsse für Unterhalt und Reparatur lediglich an „qualifizierte" Schulen, d. h. solche mit einem hohen Prozentsatz von Schülern aus unteren Einkommensschichten, gezahlt würden. Die Mittel müßten zudem ausschließlich für solche Maßnahmen verwendet werden, die der „Gesundheit, dem Wohlergehen und der Sicherheit" der Schüler dienen.

Die Schulgeld-Zuschüsse für Eltern von Kindern an nichtöffentlichen Schulen hatte die gesetzgebende Körperschaft des Staates New York damit verteidigt, daß es in einer pluralistischen Gesellschaft statthaft sein müsse, unter alternativen Erziehungssystemen frei wählen zu können, und daß im übrigen jeder Rückgang an Schülern in nichtöffentlichen Schulen in unvorhersehbarem Maße die Kosten der öffentlichen Schulen steigern würde. Wahrscheinlich würde dadurch die Qualität der Erziehung für alle Kinder ernsthaft aufs Spiel gesetzt. Die Erstattung der Schulgelder bis zu einem im übrigen immer unter 50 % der wirklichen Ausgaben liegenden Prozentsatz bedeutet nach Meinung der Gesetzgeber des Staates New York eine Unterstützung, die als „eindeutig säkular, neutral und nicht-ideologisch" einzustufen ist.

Gegen die Katholiken gerichtet

Der Oberste Gerichtshof dagegen wies all diese Argumente mit dem Hinweis auf den „unzweifelhaften Effekt dieser Hilfe, finanzielle Unterstützung für nichtöffentliche, konfessionelle Institutionen zu sein", zurück. Der Staat müsse eine Haltung der „Neutralität" bewahren und dürfe Religion weder „fördern" noch „behindern". Das Recht auf freie Ausübung der Religion und die Verfassungsbestimmung, die dem Staat jegliche Förderung einer Religion untersage, führten zu einer unvermeidbaren Spannung, in der „Neutralität" die oberste Richtschnur des Staates sein müsse.

Das dritte Hilfsprogramm des Staates New York, das in der Steuerermäßigung als teilweisem Ausgleich für Schulgeld-Zahlungen bestand, war vom Gesetzgeber wie die anderen Maßnahmen verteidigt und vom Obersten Gericht mit dem gleichen Argument abgelehnt worden. Dagegen hatte der Distrikts-Gerichtshof zuvor diese Art von Unterstützung im Gegensatz zu den anderen Arten als vertretbar erklärt. Dieser überraschende Unterschied in der Auffassung des Distrikts-Gerichts wurde von einigen Beobachtern damit erklärt, daß ca. 20 % aller Schüler des Staates New York, das sind 700 000 bis 800 000, nichtöffentliche Schulen besuchen, von denen etwa 85 % von Kirchen geleitet werden. Während aber fast alle Schulen, die unter die strengen Bestimmungen einer „qualifizierten" Schule mit der Berechtigung zum Empfang von Mitteln für Wartung und Reparatur fallen, römisch-katholisch sind, umfaßt die Anwartschaft auf die Mittel des dritten Programms eine Vielzahl von Kirchen und Gruppen.

Aus dieser auf niederer Ebene zu beobachtenden Differenzierung und aus der unterschiedlichen Beurteilung des Kriteriums „Förderung einer Religion" bei den Grund- und Hauptschulen bzw. bei den Colleges (die Mehrheit der privaten Grund- und Hauptschulen wird von der katholischen Kirche unterhalten, während die Colleges in starkem Maße von anderen Kirchen getragen werden) durch das Oberste Gericht leiten viele Katholiken eindeutige anti-katholische Emotionen ab. Sie sehen darin eine klare Diffamierung ihrer Konfession und fühlen sich als Minderheit zurückgedrängt. Alte Erinnerungen an die schwere Zeit der Gründerjahre tauchen wieder auf. Nach der als Verlust einer Bastion im Rechtswesen der USA empfundenen Niederlage in der Frage der Abtreibung sehen sie sich nun erneut herausgefordert. Die gemäßigte Kooperation der Vergangenheit scheint ihrer Meinung nach zunehmender Konfrontation zwischen katholischer Kirche und staatlicher Rechtsgemeinschaft zu weichen.

Stehen die Katholiken allein?

Als einer der ersten auf katholischer Seite äußerte sich der Präsident der „Nationalen Katholischen Erziehungs-Gesellschaft (NCEA)", *Albert Koob*. Seiner Meinung nach mißachtet der Spruch des Gerichts die legitimen Rechte von Millionen Eltern, die ihre Kinder auf nichtöffentlichen Schulen erziehen lassen, da ihnen doppelte finanzielle Lasten zugemutet werden. Er könne nicht glauben, daß die Doktrin von der Trennung von Kirche und Staat von den Vorvätern in der heutigen Weise interpretiert worden ist. Die Entscheidung bedeutet seiner Meinung nach „einen großen Schritt in Richtung auf ein monolithisches Erziehungssystem" und wird einen Wandel in der Erziehung in der Zukunft noch erschweren. Wie später auch fast alle anderen Sprecher griff Koob besonders heftig den Passus des Urteils an, in dem behauptet wird, viele Formen der Unterstützung für nichtöffentliche Erziehung trügen die Anlage zur „politischen Spaltung" in sich. Dieser Vorwurf der „political divisiveness" traf die Katholiken besonders hart.

Die ganze Skala der Verlautbarungen zu der Urteilsverkündigung reicht — laut NC News Service — „von Be-

schimpfung bis zu resignierter Enttäuschung". Die Leitartikel fast aller kirchlicher Blätter stimmten im Grundtenor der Verurteilung des Spruchs überein. Im Namen der „US Catholic Conference" sprach deren Generalsekretär, Bischof *James S. Rausch*, von einer „Maulkorb-Regelung für die Religion, die in einer freien Gesellschaft nicht tragbar" sei. Der Hinweis auf einen „möglicherweise politischen Spaltungseffekt eines Hilfsprogramms für kirchliche Schulen", den das Gericht beschwor, betreffe alle Kirchen und kirchlichen Gruppen, da damit praktisch verboten werde, angesichts der Hauptfragen unserer Zeit noch den Mund aufzumachen. Sofort und standhaft müßten alle Amerikaner, die der Meinung seien, daß „moralische und geistige Werte weiterhin eine bedeutsame Rolle im Leben dieses Landes spielen", dagegen vorgehen. Erzbischof *Joseph L. Bernardin* von Cincinnati beschuldigte den Gerichtshof, „juristische Gymnastik" mit seinen früheren Richtlinien für eine verfassungsgemäße Hilfe zu betreiben. Bischof *Mark J. Hurley* von Santa Rosa in Kalifornien schließlich erklärte, durch diese neuen Urteile werde eine „de-jure-Diskriminierung" in der Gesellschaft der USA verankert, nachdem eine de-facto-Diskriminierung schon seit Jahren das „Los von Katholiken und anderen" sei. Die neugegründete „Katholische Liga für religiöse und Bürgerrechte" brandmarkte besonders den ihrer Meinung nach offensichtlichen Antikatholizismus. Dieses Urteil zusammen mit dem jüngsten Spruch über die Abtreibung lasse die Zukunft der Religionsfreiheit für amerikanische Katholiken „in der Tat trübe" erscheinen.

In ihrem Protest gegen die Urteile stehen die Katholiken weitgehend allein. So unterstrich der Generalsekretär des Nationalrates der Kirchen der USA (NCCUS), *R. H. Edwin Espy*, die Entscheidung des Obersten Gerichts scheine mit der alten Politik des Nationalrates übereinzustimmen, die Steuerzuwendungen ablehnte. Dennoch sei man auf nicht-katholischer Seite betroffen von der verzweifelten Situation der katholischen Kirche. Es wäre sicherlich ein „großer Verlust", wenn die Arbeit dieser Schulen ausbliebe. Der „American Jewish Congress (AJC)" begrüßte die Entscheidung des Gerichts als eine „willkommene Erinnerung daran, daß eine vollständige Trennung von Kirche und Staat das Beste für den Staat und die Religionen" sei (NCNS, 29. 6. 73).

Überlegungen für die Zukunft

Die wichtigsten katholischen Gremien der USA sind mit ausführlichen Stellungnahmen allerdings noch sehr zurückhaltend.
Eine erste fundierte Analyse erstellte der Jesuit *Charles M. Whelan*, Jura-Professor an der Fordham Law School, für die Zeitschrift „America" (7. 7. 1973). Er unterstreicht, daß der Gerichtshof nicht alle Arten öffentlicher Hilfe für private Schulen als verfassungswidrig erklärt hat. Busse, Lehrbücher, Gesundheitsdienste, Frühstück und die traditionelle Steuerbefreiung für kirchliche Einrichtungen bleiben unangetastet. Bedenklich sei jedoch, daß fünf weitere Programme der Hilfsliste verboten seien und die Suche nach legalen neuen Möglichkeiten unter diesen Umständen immer schwerer werde. Alle fünf Programme hätten drei fatale Fehler aufgewiesen, die in Zukunft unbedingt vermieden werden müßten: 1. Die katholischen Schulen erhielten den Hauptanteil der Zuwendungen. 2. Obwohl die Gesamtsumme bisher gering war, hätten die Gesetze genügend Spielraum für weitaus größere Unterstützung für die Erziehung in Pfarreischulen gelassen. 3. Es gab keine Möglichkeit für öffentliche Schulen, Lehrer und Schüler, ebenso zu profitieren wie die nichtöffentlichen Schulen, Lehrer und Schüler. (Hier muß allerdings hinzugefügt werden, daß an öffentlichen Schulen Schulgeldfreiheit besteht.)

Bedenklich erscheint dem katholischen Spezialisten für Fragen der Schulfinanzierung das oberste Prinzip der Richter, daß die gesamte Problematik von der Frage nach dem ersten Effekt der Hilfe her gelöst werden muß. Sobald auch nur die Möglichkeit offenbleibt, daß mit der Hilfe indirekt auch die Religion gefördert werden kann, wird der geforderte „hauptsächliche Effekt", nämlich die Erreichung eines säkularen Zieles, einfach verneint. Die Vielzahl der möglichen Effekte bleibt völlig unbeachtet: „Es reicht für die Verfassungswidrigkeit aus, daß die Religion direkt oder indirekt ein Hauptnutznießer der Gesetzgebung ist."

In bezug auf die Frage der Trennung von Kirche und Staat wirft der Autor dem Obersten Gericht völlige Inkonsequenz vor. Er scheine sich einfach Fälle auszusuchen, in denen ihm ein Arrangement zwischen Religion und Gesellschaft nützlich erscheint oder die er tolerieren bzw. verbieten will. Ebenso kritisiert Professor Whelan die einseitige Ausrichtung der Richter auf die Geschichte der Kirche-Staat-Beziehungen in Virginia, die im Grunde untypisch für die gesamten Vereinigten Staaten seien. Das Argument der „politischen Spaltung" weist er zurück.

Wie es weitergehen soll, weiß zur Stunde noch niemand. Viele hoffen, daß die Regierung in Washington eine bundeseinheitliche neue Gesetzgebung im Rahmen der jetzigen Verfassungslage erarbeiten wird. Im Staate New Jersey zeigt sich bereits, was bei strikter Einhaltung des Verfassungsspruchs auf die Bundesstaaten zukommt. Dringend appellierten die Behörden dieses Staates an den Obersten Gerichtshof, Möglichkeiten zu schaffen, daß die nichtöffentlichen Schulen nun nicht alle Einrichtungsgegenstände, die sie mit staatlicher Unterstützung erworben haben, zurückgeben müssen. Diese Aktion wäre teurer als der Wert aller Gegenstände.

Neuere Untersuchungen zeigen im übrigen, daß die katholischen Schulen trotz des allgemeinen Rückgangs der Schülerzahlen eine ständige Zunahme an farbigen Schülern zu verzeichnen haben. In einzelnen Diözesen wurden bereits Verfügungen erlassen, die die Berücksichtigung von Minderheiten fordern und verhindern sollen, daß

zahlungskräftige weiße Schüler die qualitativ besseren privaten Schulen besuchen. Diese Schulen dürften keine Fluchtburgen für solche werden, die der rassischen Integration entgehen wollen. Sosehr die finanzielle Hilfe auch nötig sei, die Zielsetzung dürfe von solchen vordergründigen Vorteilen nicht verwischt werden. Ganz neu ist auch das Konzept sogenannter „gebündelter Schulen", bei denen die einzelnen Pfarreien ihr seit 1884 proklamiertes Ziel, eine eigene Schule zu haben, zugunsten einer leistungsfähigeren größeren Schuleinheit aufgeben. Die 1971 begonnene Diskussion über Sinn und Ziel katholischer Schulen und über eventuelle Neuorientierungen scheint allerdings durch die als Herausforderung verstandene Urteilsfindung vorläufig verdrängt zu sein.

Gesellschaftliche Entwicklungen

Selbstdarstellung à la Honecker

Die Weltjugendfestspiele in Ost-Berlin

Die „X. Weltfestspiele der Jugend und Studenten", ausgerichtet von der DDR in Ost-Berlin in der Zeit vom 28. Juli bis 5. August, gerieten primär zu einer Selbstdarstellung des zweiten deutschen Staates. Für SED-Chef *Erich Honecker* galt es, die Scharte von 1968, als die IX. Jugendfestspiele in Sofia unter dem psychologischen Druck der tschechoslowakischen Reform-Kommunisten, die von westdeutschen Sozialisten Schützenhilfe erhielten, vorzeitig auseinanderbrachen, auszuwetzen. Als Erster FDJ-Sekretär trug Honecker außerdem die Verantwortung für das III. Jugendfestival 1951 in Ost-Berlin, das ebenfalls zu einem klaren Mißerfolg geworden war. Diesmal schienen die *Bedingungen* unvergleichlich günstiger. Zu keinem Zeitpunkt ihrer Entwicklung stand die DDR gefestigter da. Honecker verfügt seit der Entmachtung *Walter Ulbrichts* über eine uneingeschränkte Macht. Der Tod des ehemaligen Gönners und späteren lästigen Rivalen auf dem Höhepunkt des Festivals unterstrich diesen Sachverhalt noch. Fast 80 Staaten hatten die DDR, deren Eintritt in die UN unmittelbar bevorstand, Ende Juli anerkannt. Die Ostverträge schließlich bildeten ein schützendes Korsett; eine wie immer geartete ernsthafte Bedrohung der Veranstaltung von seiten der Bundesrepublik, wie sie 1951 gegeben war, schied aus.

Optimale Voraussetzungen für die DDR

Diese *Voraussetzungen* muß man sich bei einer Bewertung der Festspiele vor Augen halten. Das nach dem Einmarsch in die ČSSR lange Zeit für tot gehaltene Jugendfestival ist, das kann nicht bezweifelt werden, 1973 in Ost-Berlin neu zum Leben erweckt worden. Der DDR gelang eine für die allermeisten Teilnehmer überzeugende *Mischung von gefühlsbetontem Fest und politischer Demonstration.* Und selbst kritische Beobachter aus dem Westen vermochten sich dem Reiz so mancher Veranstaltung wie auch vor allem der Tag-und-Nacht-Diskussion auf dem Alexanderplatz kaum zu entziehen.

Perfekte Organisation, eine verblüffend präzise Technik und raffinierte Einfälle der politischen Regie brachten ein Zusammenspiel aller Kräfte zustande, das zuweilen an die Münchner Olympiade oder gar an den rheinischen Karneval, meist jedoch an nationalsozialistische Massenveranstaltungen wie die Nürnberger Parteitage erinnerte. Dennoch schien der Charakter zahlloser Einzelveranstaltungen in Ost-Berlin aufgelockerter, weniger verkrampft als die Hitlerschen Monstershows. Dieser Eindruck ergab sich schon daraus, daß sich ca. 25 000 Vertreter aus etwa 135 Ländern der Erde in Ost-Berlin ein Stelldichein gaben, davon viele aus Schwarzafrika, aus dem Vorderen Orient, Indien, Ostasien, von den Philippinen, aus Neuseeland und Australien, den USA und dem lateinamerikanischen Kontinent. Natürlich trat der kommunistische Ostblock mit starken Kontingenten an. Allein die Sowjetunion war mit 1000 Mitgliedern des Komsomolsk bzw. des Studentenverbandes erschienen. Kaum minder voluminöse Abordnungen hatten Polen, Ungarn und die ČSSR entsandt. Gemessen an der Einwohnerzahl, nahm sich das 800 Delegierte zählende Team aus der Bundesrepublik fast bescheiden aus.

Fast 100 000 Jugendliche strömten täglich aus der ganzen DDR nach Ost-Berlin. Am letzten Tag fanden sich rund 500 000 ein, um die Schlußkundgebung mit Feuerwerk

mitzuerleben. Eher festlich-fröhlich war auch die Eröffnung im „Stadion der Weltjugend" angelegt. In dem rund 55 000 Menschen fassenden Oval, das noch kurz zuvor den Namen „Walter-Ulbricht-Stadion" getragen hatte, wurde die Münchner Olympia-Eröffnung bis in Einzelheiten der Zeremonie kopiert.

Angesichts des farbenprächtigen Bildes hätte selbst der Beobachter aus West-Berlin fast vergessen können, daß keine 300 Meter von diesem Ort entfernt die vor 12 Jahren gebaute stacheldrahtgekrönte Mauer verläuft, an der es noch wenige Tage zuvor zu blutigen Zwischenfällen gekommen war. Die Nähe West-Berlins bildete im übrigen den Hauptgrund für die starke Besorgnis der Ostberliner Machthaber, die zuvor ein *umfassendes Sicherheitssystem* für die Festivaltage ausgeklügelt hatten. Nicht weniger als 25 000 Sicherungskräfte waren zur Verstärkung der ohnehin Tag und Nacht in Alarmbereitschaft liegenden Einheiten der Volksarmee und -polizei aufgeboten worden. Sie traten sichtbar in Erscheinung auf Straßen und Plätzen, vor und in den Unterkünften der ausländischen Delegationen, an allen öffentlichen und halböffentlichen Gebäuden, auf den Stationen der S-Bahn etc. Nicht wenige dieser Sicherheitsbeamten hatte man in blaue FDJ-Hemden gesteckt. Sie waren dennoch vielfach wegen ihrer „grauen Schläfen" nicht zu übersehen. Man sprach davon, daß im Interhotel Stadt Berlin, dem größten und repräsentativsten Haus am Platz, nicht weniger als 100 Sicherheitsleute einquartiert waren, die vom Foyer bis zum Restaurant im 30. Stock jeden Flur überwachten.

„Antiimperialistischer Solidarisierungseffekt"

„Friede, Freundschaft und antiimperialistische Solidarität" lautete die Losung des Festivals. Die Gemeinplätzigkeit und Gefühlsbetontheit solcher Vokabeln machte es den Veranstaltern, vor allem dem Internationalen Festivalkomitee, leicht, die jungen Menschen aus den verschiedenen politischen, weltanschaulichen und religiösen Bereichen wenigstens für 9 Tage ideologisch unter einen Hut zu bringen. So entschloß sich nach langem Hin und Her in der Bundesrepublik z. B. auch der Bund der Deutschen Katholischen Jugend und schließlich sogar die Junge Union zur Teilnahme.

Die *Jugend der Bundesrepublik* war schon in ihrem äußeren Erscheinungsbild als außerordentlich differenzierte Gruppierung zu erkennen. Da war einmal die sogenannte Koordinierungsgruppe, zu der sich 15 im Bundesjugendring organisierte, äußerst heterogene Verbände von den Falken bis zur Beamtenjugend zusammengetan hatten, um mit insgesamt 470 Delegierten gen Ost-Berlin zu fahren. Hinzu kamen etwa 330 Mitglieder des Arbeitskreises Festival (AKF), durchweg Repräsentanten kommunistischer oder linkssozialistischer Jugendverbände wie z. B. die SDAJ, Spartacus oder der VDS, die bereits in den internationalen kommunistischen Gremien an der Vorbereitung der Weltjugendfestspiele mitgewirkt hatten. Separat hatte dann noch die FDJ rund 100 Westberliner Sympathisanten einladen lassen, so daß der östlichen Dreistaatentheorie schon von der Optik her Genüge getan wurde. Als die Westberliner Kombattanten mit erhobener Faust ins „Stadion der Weltjugend" einzogen, begrüßte sie von den Rängen frenetischer Jubel.

Das *Programm* sah schließlich nicht weniger als 1500 verschiedene Veranstaltungen von der Großkundgebung bis zur Kunstausstellung vor. Der Schwerpunkt lag bei Massenmeetings auf Straßen, Plätzen, in Parks und Stadien. Bis zu 30 000 nahmen zuweilen daran teil. Daneben gab es sogenannte Foren, Seminare und Kolloquien in kleinerem Rahmen. Dienten die Großveranstaltungen eher der emotionalen Aufladung des Zentralthemas „Kampf den Imperialisten, Rassisten und Kapitalisten", so handelte es sich in den Seminaren und Foren darum, die Thematik, z. B. Solidarität mit den Völkern Südostasiens, mit den revolutionären Bewegungen in Lateinamerika, den arabischen Ländern und Afrika, vor allem den portugiesischen Kolonien, ideologisch zu akzentuieren. Die Festival-Leitung ging bei diesem Schema insofern kein Risiko ein, als sie des breitesten Einverständnisses seitens der Eingeladenen aus aller Welt sicher sein konnte. Die Frelimo-Kämpfer aus Mozambique beispielsweise identifizierten ebenso wie die z. T. ordengeschmückten Mitglieder des Vietkong oder die Palästinenser ihre eigenen Anliegen mit der Festspielideologie. Geht man ferner davon aus, daß Tausende überhaupt nur den allgemeinen Konsens wahrnahmen und ihren Gefühlen in Musik und Tanz auf Straßen und Plätzen bei allen Gelegenheiten freien Lauf ließen, so blieb kritische Distanz nahezu auf die Delegation aus der Bundesrepublik beschränkt. Und selbst hier waren von vornherein nur ganz wenige Gruppen zu einer wie immer gearteten Profilierung entschlossen.

Wo immer der Versuch unternommen wurde, in freier Rede die Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland zu verteidigen, wo Mauer und Schießbefehl scharf kritisiert wurden, bildete sich sogleich ein dichter Ring von „Lauschern", die sich meist bald als geschulte Funktionäre des anderen Systems erwiesen und den einsamen Diskutanten aus Frankfurt, West-Berlin, München oder Hamburg in eine scharfe Kontroverse um „Zustände" in der Bundesrepublik verwickelten. Nur durch Schweigen konnten Jugendliche aus der DDR bei diesen Straßendiskussionen ihrer Mißstimmung gegenüber der Argumentation eifriger FDJ-Funktionäre, die allenfalls noch von hundertprozentigen Kommunisten aus der Bundesrepublik unterstützt wurden, „Ausdruck" geben. Zahlreiche Jugendvertreter aus der westdeutschen Delegation wissen von Sympathiebeweisen zu berichten, die ihnen nach solchen öffentlichen Rededuellen abseits im Flüsterton übermittelt wurden.

Roth und die Junge Union

Die *Bevölkerung der DDR* stand dem hektischen Treiben in Ost-Berlin mit der in totalitären Systemen zur Schau getragenen skeptischen Gelassenheit gegenüber. In der „Hauptstadt" genoß man, daß endlich einmal viele Versorgungslücken für einige Wochen geschlossen worden waren. Es gab sogar Pfirsiche, Melonen und die begehrten Bananen. Daß die Versorgung in den vergangenen Wochen in weiten Bereichen der Provinz wieder an überwunden geglaubte Zeiten der „Engpässe" gemahnte, wen wundert es noch? Wenn Ostberliner Kinder nach den Ferien in frisch geweißte und gestrichene Klassenzimmer einziehen konnten, so vor allem deshalb, weil in tausenden „freiwilligen" Aufbaustunden, sogenannten Subbotniks, diese Arbeit von Jugendbrigaden geleistet worden war, um den Gästen dort eine wohnliche Unterkunft zu bieten. Die Presse drüben verkündete seit Monaten, was alles an Werten zum Festival geschaffen worden ist; es läßt sich offenbar in Arbeitsstunden und klingender Münze nachrechnen. Ganze Häuserfassaden wurden erneuert, Sportplätze und Säle hergerichtet, Straßen und Bürgersteige vorfristig fertiggestellt. Zahlreiche Betriebe in der ganzen DDR verpflichteten sich zu Sonderschichten, deren Erlös den Festspielen zugute kam. Heute kann man feststellen, daß der *Konformismus fast aller Teilnehmer* aus der Bundesrepublik in Ost-Berlin weit stärker zum Ausdruck kam, als das allgemein vermutet wurde. Eine Ausnahme bildete hier die, wenngleich nicht immer glücklich operierende Junge Union. Auch das fast hundert Leute zählende Team aus evangelischer und katholischer Jugend gelangte über bescheidene Achtungserfolge, sei es bei der Abend für Abend auf dem Alex lebhaft und kritisch geführten Gruppendiskussion, sei es durch gestörte Flugblatt-Aktionen oder bescheidene Kurzreferate bei der einen oder anderen Veranstaltung nicht hinaus. Die geschickte Umarmungstaktik der SED erwies sich aus östlicher Perspektive als richtig: herzlicher Empfang, Verzicht auf hemmende Auflagen, großzügige Unterbringung und Verpflegung, relative Bewegungsfreiheit und eine verhältnismäßig offene Diskussion, bei der auch bekannte Tabus aufgegriffen werden konnten.

Abgesehen von zerrissenen Flugblättern mit einer Rede von *Dom Hélder Câmara* und ein paar kleineren Zwischenfällen, kam es, soweit man weiß, zu keiner Szene, die auch nur in etwa den üblen Praktiken der bulgarischen Polizei 1968 in Sofia vergleichbar wäre. Aber die jungen Leute aus der Bundesrepublik bekamen doch zu spüren, wie schwer es ist, sich gegen eine vorfabrizierte Geschäftsordnung zur Wehr zu setzen, die der offenen Diskussion um das Wesentliche keinen Spielraum läßt. Einmal gab es keine Eintrittskarten, ein anderes Mal war nur ein Saal mit 120 Plätzen hergerichtet, wo man mindestens das Dreifache benötigt hätte. „Wir rennen wie gegen Watte", äußerte ein Delegierter resigniert. Zum Beispiel vermochte eine raffinierte Regie im „Seminar der gläubigen Jugend", der einzigen offiziellen Veranstaltung mit religiösem Charakter, die Referentin des BDKJ, *Barbara Schmid-Egger*, mit ihrem vorbereiteten Referat in die letzten Minuten der Veranstaltung abzudrängen.

Mit viel Aufmerksamkeit registriert wurde der Auftritt von *Wolfgang Roth* vor 80 000 FDJlern und zahlreichen Ehrengästen, darunter DDR-Ministerpräsident *Willy Stoph*. Seine Rede druckte sogar das „Neue Deutschland" unverändert ab. Offenbar hatte man sich entschlossen, die darin enthaltene Kritik an der Einengung der Meinungs- und Bewegungsfreiheit durch die DDR in Kauf zu nehmen, um die massive Verurteilung des „Kapitalismus" durch den Juso-Chef propagandistisch auswerten zu können. Neben Roth und der Jungen Union fiel, was sonst an substantiellen Beiträgen in Ost-Berlin geleistet worden war, in der westdeutschen Presse unter den Tisch. Das wird man bei einer kritischen Analyse im Auge behalten müssen.

Die *evangelische Kirche* in der DDR nutzte die Gelegenheit der Anwesenheit von jungen Christen und Nichtchristen aus aller Welt zu einer Selbstdarstellung durch Diskussionsabende und eine Informationsausstellung in der Ostberliner Marienkirche. Sie geriet dabei mehr als einmal über jene Trennungslinie zwischen Religion und Politik, die eine Kirche ohne Not nicht überschreiten sollte. Problematisch erschien Beobachtern vor allem ein ökumenischer Gottesdienst in St. Marien, bei dem Mitglieder schwarzer Befreiungsbewegungen ihre politischen Vorstellungen von Gewalt uneingeschränkt von der Schlüter-Kanzel verkünden durften. Ob die *totale Enthaltsamkeit*, die man *auf katholischer Seite* gegenüber dem Festival übte, die einzig richtige Alternative darstellt, mag bezweifelt werden.

Der Sinn westlicher Teilnahme

West-Berlin, das noch 1951 für die Festival-Teilnehmer einen Hauptanziehungspunkt gebildet und dadurch, daß damals Tausende über die offenen Grenzen kamen, um das „Schaufenster der freien Welt" kennenzulernen, die kommunistischen Funktionäre in beträchtliche Schwierigkeiten gebracht hatte, schien diesmal inexistent. Nicht allein, daß die den Teilnehmern in die Hand gegebenen Pläne den Westteil der Stadt lediglich als weißen Fleck auswiesen, es schien auch bei den Ausländern, deren Pässe einen Besuch am Kurfürstendamm durchaus erlaubt hätten, kaum das Bedürfnis vorhanden, den selbstgewählten Rahmen zu verlassen. Nur vereinzelt wurden junge Ausländer mit dem Festivalabzeichen auf westlichen S-Bahnhöfen beobachtet. Auch dies ein Erfolg der Programmgestalter!

Eine Analyse der „X. Weltfestspiele der Jugend und Studenten" ergibt ohne Zweifel einen Zugewinn an Pre-

stige für die SED-Führung. Sie hat es verstanden, das Festival klug an gefährlichen Klippen vorbeizusteuern. Den 25 000 Gästen aus aller Welt konnte man den Eindruck mit auf den Weg geben, daß im Herzen Europas eine starke politische Macht sich ihrer je verschiedenen revolutionären Anliegen annimmt. Der politisierten DDR-Jugend bot man dagegen das Schauspiel einer in weltweite Beziehungen eingespannten DDR, der Menschen aller Rassen und Kontinente ihre Reverenz erweisen. Auf Höhepunkte gelangte das Festival stets dort, wo sich die Exponenten des „antiimperialistischen Kampfes", sei es die Amerikanerin *Angela Davis*, sei es *Yassir Arafat*, die Vietnamesen oder die Buschkämpfer aus Guinea-Bissao, der Menge präsentierten und die Faust zum Gruß erhoben. Hier zeigte sich eine gefühlsmäßige Übereinstimmung, die den Eindruck weltweiter Solidarität ganzer Völker assoziierte.

Von einem Dialog konnte dagegen nicht die Rede sein, höchstens von aneinandergereihten Monologen, soweit es die öffentlichen oder halböffentlichen Veranstaltungen betraf. Mit ihrem Demokratie-Verständnis kam daher auch die bundesdeutsche Delegation nicht so recht zum Zuge. Die östlichen Veranstalter zeigten sich an einer Gegenüberstellung der Systeme, an einem Messen der Kräfte überhaupt nicht interessiert, und für die Mehrzahl der Ausländer muß es uninteressant gewesen sein, zwei Gesellschaftsformen miteinander zu vergleichen, von denen man nur die eine oberflächlich kennengelernt hat. Dennoch dürfte der Entschluß, nach Ost-Berlin zu gehen, richtig gewesen sein. Sicher haben alle Gruppen der Delegation dabei viel gelernt, besonders, wie man sich in einem kommunistischen Staat bewegt, wie man diskutiert, welche Taktik anzuwenden ist, um sich nicht ausknocken zu lassen. Man wird zukünftig darauf zu bestehen haben, daß die Geschäftsordnungen vorher ausgehändigt werden. Man wird für ähnliche Veranstaltungen zusätzliche Bedingungen einbauen müssen, von denen die Teilnahme abhängig zu machen ist. Schließlich bleibt die Frage nach der Entschlossenheit, den Wert der freiheitlichen Grundordnung der Bundesrepublik, des westlichen Demokratie-Verständnisses in totalitärer Umgebung darzustellen. Wo sie vorhanden war, dort darf ganz gewiß das bloße Auftreten westdeutscher Jugendlicher, die in freier Rede ihren Staat interpretierten, als außerordentlich wertvoller Beitrag zur west-östlichen Auseinandersetzung angesehen werden. Die Früchte solcher Begegnungen reifen langsam und unauffällig.

E.-A. Jauch

Kirchliches Zeitgeschehen

Materialien zur Priesterfrage

Die Priesterfrage ist neben pädagogischen Themen (vgl. S. 439, S. 474 und S. 476) Schwerpunkt der Berichterstattung dieses Heftes. Wir haben ein Dossier zusammengestellt, dessen Umfang uns die Leser nicht verübeln mögen. Es beginnt mit einem statistischen Überblick des Hamburger Soziologiedozenten Gregor Siefer über Priesterschaft und Priesternachwuchs. Diesem schließt sich in Form eines vorläufigen Resümees ein redaktioneller Beitrag über den soeben erschienenen Forschungsbericht zur Priesterumfrage von 1971 an. Den Schluß- und Schwerpunkt bildet ein Interview mit dem Bischof von Münster, Heinrich Tenhumberg. In diesem trägt u. W. zum ersten Mal ein Bischof in aller Deutlichkeit und Ausführlichkeit die Auffassung der deutschen Hierarchie über Ursachen und Folgen der Nachwuchskrise und ihre möglichen oder — nach Meinung der Hierarchie — unmöglichen Lösungen vor. (Eine ausführlichere Fassung des Beitrags von Siefer erscheint demnächst in dem Band „Sterben die Priester aus?" bei Driewer, Essen).

Priester- und Priesternachwuchsstatistik

1. Gesamtzahl der Priester (vgl. Tab. 1)

Geht man von der Gesamtzahl der in den Diözesen der Bundesrepublik inkardinierten Priester aus (vgl. Tab. 1), dann ist man auf den ersten Blick überrascht und fragt sich, warum hier überhaupt von einem aussterbenden Beruf geredet wird. Denn die Gesamtzahl der Priester (Welt- zu Ordenspriester etwa im Verhältnis 4:1) ist seit etwa 20 Jahren fast konstant und liegt — stagniert — bei rd. 26 000. Man muß sagen stagniert, denn die Gesamtbevölkerung der BRD ist zwischen 1950 (47,6 Mill.) und 1971 (60,6 Mill.) um rd. 13 Mill. gewachsen, was einer Steigerungsquote von mehr als 27% entspricht. Schon unter diesem Aspekt ist die Zahl der Priester deutlich geringer geworden, zumal auch die absoluten Zahlen seit 1965 eine

zunächst nur leicht sinkende Tendenz aufweisen. Mindestens ebenso interessant wie die nach 1950 anhaltende Konstanz (d. h. relative Abnahme) der absoluten Zahlen ist die relative und absolute Steigerung der Priesterzahlen in den Jahren zwischen 1927 und 1938. Hier kommen ohne Zweifel zwei Variable ins Spiel, die man als Werbemittel zur Steigerung der Priesterzahlen allerdings nicht einsetzen kann: die allgemeine Wirtschaftskrise (mit ihren düsteren Berufsperspektiven für viele Alternativberufe incl. des Staatsbeamten) und zweitens die (anfängliche) Attraktivität eines leidlich noch funktionierenden Kirchensystems (Konkordat!) innerhalb (und gegen) ein betont kirchenfeindliches Regime (vgl. DDR, Polen).

Tabelle 1

Die Gesamtzahl der katholischen Priester im Deutschen Reich und in der Bundesrepublik Deutschland 1915—1971

Jahr	1 Katholiken in Mill.	2 Ordenspriester	3 Weltpriester	4 Kathol.: OP u. WP Sp. 1:2+3
1915	24,1	2015	22305	991
1918	20,3	2388	18977	950
1927	21,1	3413	20480	883
1938	22,5	4763	22813	816
1950	25,3	5193	20591	981
1960	25,8	5911	20053	994
1965	27,5	6428	20204	1033
1966	27,8	6463	20155	1045
1967	28,1	6534	20171	1052
1971	28,2	26206		1076

Quelle: Kirchl. Handbuch, Bd. XXV, S. 524, und Bd. XXVI, S. 511, Köln 1961 und 1969; für 1971: „Erste Ergebnisse", hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

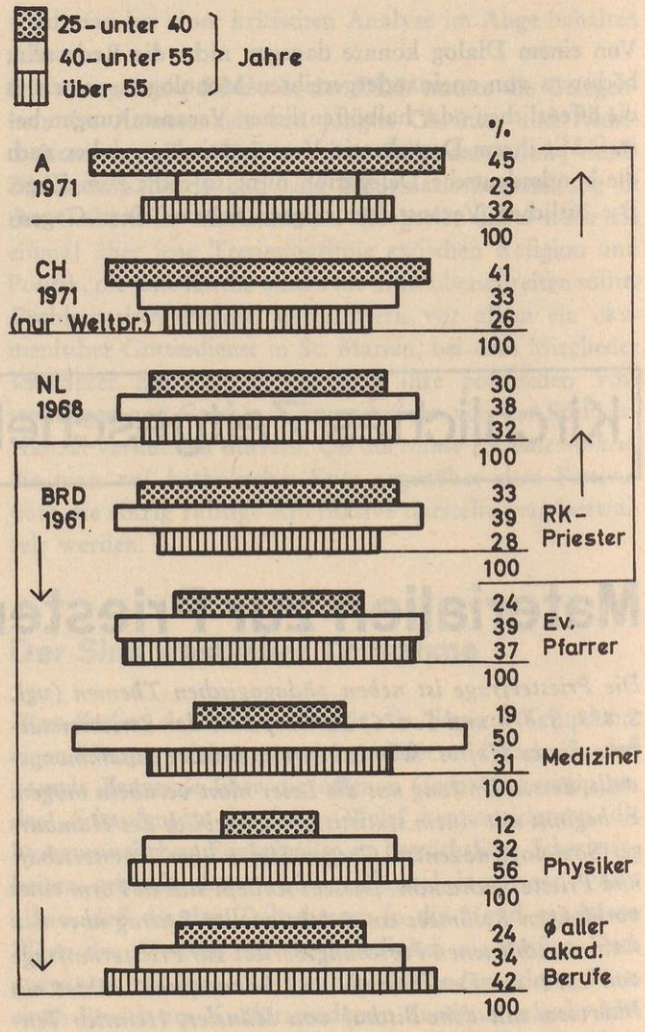
Es wäre also falsch, aus den relativ „günstigen" Zahlen voreilige Schlußfolgerungen zu ziehen. Aus der Tabelle kann man nur eine Konsequenz mit Sicherheit ziehen: die Konstanz der Zahl 26000 täuscht angesichts der starken Zunahme der Gesamtbevölkerung in der BRD zwischen 1950 und 1970 darüber hinweg, daß dies bereits eine stetige Abnahme der Priesterzahl bedeutet.
Mit großer Wahrscheinlichkeit lassen sich vor dem Hintergrund der Zahlen von 1927/38 allerdings folgende Hypothesen formulieren: 1. Die Wahl des Priesterberufs hat auch etwas mit der wirtschaftlichen Gesamtlage zu tun. 2. Die Verbesserung der allgemeinen Berufschancen *und* die Zunahme der Freiheit, den eigenen Beruf selbst wählen zu können, haben auf die Entwicklung des Priesternachwuchses offenbar größeren „negativen" Einfluß als eine kirchenfeindliche Staatspropaganda.

2. Altersgliederung (vgl. Graphik Nr. 1)

Erstaunlicherweise gibt das Kirchliche Handbuch (Amtl. statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands) keine Aufgliederung nach Altersjahrgängen der Priester. Sie fallen als Nebenergebnis der Priesterumfragen mit an (vgl. ds. Heft, S. 460) oder sie sind aus der genaueren Analyse der Volkszählungsdaten zu ermitteln. Aber diese Daten liegen für die BRD nur für 1961 vor. Trotzdem ließ sich bereits damals feststellen, daß der katholische Klerus unter allen akademischen Berufsgruppen die bei weitem *ungünstigste Altersstruktur* aufwies, vor allem weil die Altersgruppe der über 55jährigen mit 33 % Anteil am gesamten Klerus stärker war als die Gruppe der unter 40jährigen (28 %).

Graphik Nr. 1

ALTERSGLIEDERUNG AKADEMISCHER BERUFSGRUPPEN



Quellen: Für Österreich: Österr. Priesterbefragung, Lineara-ergebnisse, Wien 1971, S.1.
Für die Schweiz: Schweiz. Pastoral. soziol. Inst., Arb. bericht Nr. 13, S. 27
Für d. Niederlande: O. Schreuder, Der alarmierende Trend, München-Mainz 1970, S. 40
Für die BRD: H. Riese, Die Entwicklung des Bedarfs an Hochschulabsolventen in der BRD, Wiesbaden (Steiner) 1967, S. 135 (Tab. 17)

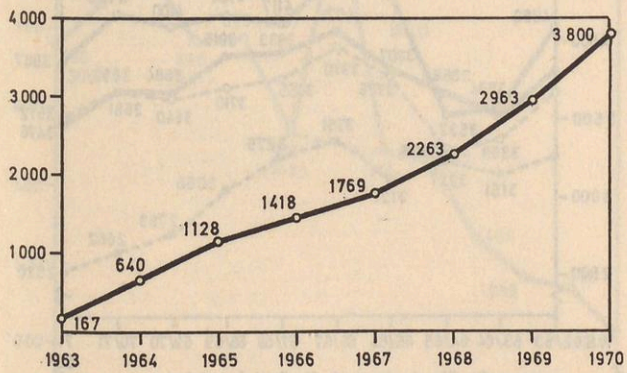
Fazit: Es ist jetzt bereits abzusehen und liegt deutlich vor aller Augen, daß schon aus Gründen der Altersstruktur der status quo nicht zu halten ist. Bezogen auf den Stand von 1961 müßten bis 1981 über 55 % aller Priester ersetzt werden — auch diese „Ersatzrate" ist die höchste unter allen akademischen Berufen. Daß die evangelischen Theologen hier mit 54,7 % dichtauf folgen, mag ein ökumenischer Trost sein, er ändert aber nichts daran, daß die Steigerungszahlen beim Nachwuchs die höchsten sein müßten — in Wirklichkeit aber nicht einmal die geringsten unter allen „akademischen" Berufen sind, sondern hinsichtlich der Theologie-Studierenden leicht, in bezug auf die Priesteramtskandidaten weiterhin stark fallen.

3. Amtsniederlegungen (vgl. Graphik Nr. 2)

Über *Amtsniederlegungen* war verständlicherweise aus offiziellen Quellen lange wenig zu erfahren. Bis in die Mitte der sechziger Jahre konnte man zumindest in der deutschen Kirchenstatistik darüber nichts finden. Erst das „Kirchliche Handbuch", Bd. XXVI, 1962—68 (Köln 1969, S. 516), gibt für die Jahre 1964—68 einen Überblick, nach dem in dieser Zeit 195 Weltpriester (0,93 %) und 85 Ordenspriester (1,3 %) ihr Amt aufgegeben haben — die Hälfte davon aufgrund eines Gesuches um Laisierung. Das Bemühen, damit Gerüchten über sehr viel höhere Austrittszahlen entgegenzutreten, ist unverkennbar, andererseits glaubten damals (noch) manche Priester, einen derartigen Schritt nur durch eine Flucht in die Öffentlichkeit realisieren zu können, was vor allem in katholischen Gebieten zu einigen Komplikationen führte.

Graphik Nr. 2

ENTWICKLUNG DER VON DEN RÖMISCHEN BEHÖRDEN REGISTRIERTEN GESUCHE UM AMTSNIEDERLEGUNGEN 1963-70
(SUMME: 14148; WELTKLERUS-STAND 1970: ca. 425 000)



Quelle: Schweizer. Pastoralsoziol. Institut, Arbeitsbericht Nr. 13, S. 7

Nachdem die Amtsniederlegung besonders in Italien selbst zu einem Problem geworden war, entschloß sich das neu eingerichtete „Statistische Zentralamt der Kirche" in Rom zur Veröffentlichung der in Graphik Nr. 2 dargestellten Angaben. Nach Angaben des Schweiz. Pastoralsoziologischen Instituts kann man mit weiteren 10 000 nicht registrierten Austritten rechnen, so daß die Gesamtzahl für die Jahre 1963—70 etwa 22 000—25 000 betragen dürfte, was einem Anteil von etwa 5 % des Weltklerus entspricht. Nach Angaben römischer Kommentatoren (vgl. FAZ, 1. 4. 72) verteilt sich die Zahl je zur Hälfte auf Welt- und Ordenspriester, etwa 40 % aller Austritte beziehen sich auf Priester in Europa. — Eine 1970 in den deutschen Diözesen zu diesem Thema durchgeführte Umfrage wurde nur zögernd beantwortet. Auf der Basis eines Zwischenergebnisses aus 11 Diözesen (von 22) ließ sich 1970 bereits feststellen: 1. Der *Schwerpunkt der Amtsniederlegungen* liegt bei den jüngeren Weihejahrgängen. 2. Bei diesen liegt er in der BRD sicher über 5 %. (Von 737 zwischen 1960—64 in 11 Diözesen geweihten Priestern hatten bis 1970 52 ihr Amt niedergelegt.)

4. Allgemeine Entwicklung der Zahlen der Theologiestudierenden (vgl. Tabelle 2)

Diese Tabelle ist nicht nur wegen ihrer Darstellung einer relativen *Langzeitentwicklung* aufschlußreich, sondern vor allem auch wegen der darin angedeuteten Bezüge zur Entwicklung in der evangelischen Kirche und zur quantitativen Veränderung der Theologie im Anteil an der Gesamtheit der Studierenden.

Tabelle 2

Theologiestudenten (ev.-kath.) 1890—1971.
Gesamtzahl — in v. H. aller deutscher Studenten — bezogen auf jeweils 1 Mill. Kirchenmitglieder ev./kath.

Jahr	Gesamtzahl		in % deutscher Studenten		bezogen auf 1 Mill. Kirchenmitgl.	
	ev.	kath.	ev.	kath.	ev.	kath.
1890	4600	2400	16	8	150	110
1900	2500	3000	10	12	60	140
1914	4300	3600	6	5	100	150
1919	3900	3500	4	4	90	210
1924	1900	3100	2	3	45	140
1928	3500	3900	4	4	90	210
1932	7400	4500	7	4	180	220
1939	1300	3800	1	3	30	220
1947	2900	4000	3	3	120	180
1950	4300	4800	4	4	175	220
1955	2600	5000	2	3	100	220
1959	3200	4000	2	3	125	180
1962	3700	3200	2	2	140	140
1968	4200	3900	1,5	1,5	140	130
1971	3800	3500	1,0	0,9	130	125

Quellen: K.-W. Dahm, Beruf: Pfarrer, München ²1972, S. 52 f. Statistische Quellen: vgl. RGG 3. Aufl. Bd. V, Sp. 283—289; Kirchl. Jahrbuch (ev.) bis Jg. 1968; Kirchl. Handbuch (kath.) bis Bd. 26 (Köln 1969) und Statist. Jahrbuch der BRD (bis 1970) und Gr. Hochschulstatistik des Statist. Bundesamtes (bis SS 1971).

Bestätigt auch diese Tabelle wieder, daß die Phase mit den relativ höchsten Nachwuchszahlen an katholischen

Theologen in den dreißiger Jahren lag, so ist schon seit 1955 ein — bezogen auf die Zahl der Gläubigen — deutliches Fallen der Nachwuchsquote zu beobachten, das aber auch 1971 (125) noch *über* der vergleichbaren Zahl aus dem Jahre 1890 lag (110). Andererseits lag diese Meßzahl seit 1900 (140) bis 1962 (ebenfalls 140) immer deutlich über den Zahlen der evangelischen Theologen, die erst in der Mitte der sechziger Jahre die Katholiken wieder zu überrunden beginnen. Vergleicht man beide Konfessionen miteinander, so fällt die bei allen Unterschieden doch sichtbare Konstanz und Stabilität der „katholischen" Zahlen gegenüber den evangelischen auf. Man darf als Gründe dafür drei Argumente ins Feld führen:

a) die evangelische Kirche war (und ist) stärker als die katholische mit dem politischen Schicksal der deutschen Staaten und Länder verbunden gewesen, reagierte auf wirtschaftliche und politische Umbrüche also unmittelbarer, zumal auch der Pfarrernachwuchs fast ausschließlich aus der in dieser Hinsicht besonders empfindsam reagierenden Schicht des mittleren Bürgertums stammte; b) eine Folge dieser Reagibilität mag man — mit *Dahm* (Beruf: Pfarrer, München ²1972, S. 55 ff.) — in der Wirkung einzelner überragender Theologen sehen, so 1890 (noch) Albrecht Ritschl, 1932 Karl Barth;

c) die Katholiken hatten nach dem „Kulturkampf" (1871 bis 1876), den sie in gewisser Hinsicht als gewonnen betrachten durften, die daraus folgende Skepsis gegenüber „Berlin" stets mit einer besonderen Treue gegenüber „Rom" kompensiert — am deutlichsten noch unter Pius XII. Und bei allen möglichen Konflikten mit der staatlichen Autorität — in den dreißiger nicht minder als in den sechziger Jahren (Konfessionsschulstreit) — wurde der „Kulturkampf" schnell zum Interpretations- und Handlungsmodell. Diese Phase einer durchaus verständlichen „ultramontanen" Orientierung der deutschen Katholiken ging — aus vielerlei Gründen — in den sechziger Jahren zu Ende.

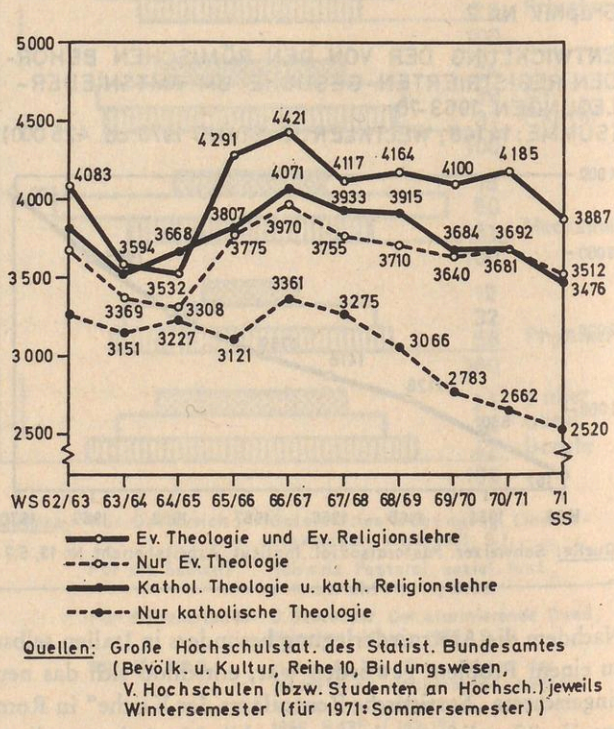
Bei der Interpretation der Tabelle muß man allerdings noch beachten, daß in den früheren Jahren ein katholischer Theologiestudent in der Regel ein Priesteramtskandidat war, während das heute nur noch für ca. 50 % der Studenten zutrifft. Vielleicht nur vorübergehend wächst auch die Quote derjenigen, die sich zum Priesteramte melden, Theologie studieren, sich dann aber doch nicht weihen lassen. Konnte man hier lange mit etwa 60 % Priesterweihen eines Eintrittsjahrgangs rechnen, so liegt diese Quote zur Zeit auch nur bei höchstens 30 bis 40 %.

5. Genauere Entwicklung der Zahlen der Theologiestudierenden in der BRD seit 1962/63 (Graphik Nr. 3)

Die Große Hochschulstatistik unterscheidet zwischen Studierenden der Ev. bzw. Kath. Theologie und solchen der Ev. bzw. Kath. Religionslehre. Damit war ursprünglich eine Trennung von Pfarrern/Priestern und Religionslehrern gemeint, jedoch ist diese Grenze zunehmend fließend geworden, da in beiden Konfessionen ein nicht geringer Teil von Absolventen der Theologie später doch nicht in den Kirchendienst, sondern — als Lehrer — in den Staatsdienst geht, was in der Regel allerdings das Studium eines zweiten Schulfachs voraussetzt. Hinzu kommt, daß ein schwer abzuschätzender Teil von „Theologen" sich als Laien-theologe begreift und an einigen Hochschulen auch in diesem Studiengang einen Diplomabschluß erreichen kann. Eine Übernahme in den Kirchendienst ist dann nicht ausgeschlossen — besonders in der Sozial- oder Bildungsarbeit (vor allem in der Erwachsenenbildung), aber als Priesteramtskandidaten kommt diese Gruppe von zur Zeit ca. 50 % aller katholischen Theologiestudenten von vornherein nicht in Frage. Beachtenswert bei der Interpretation der Graphik Nr. 3 ist vor allem a) daß — bei stärkerer Schwankung der evangelischen Zahlen im Detail — langfristig der katholische Trend deutlicher abfällt, b) daß die Schere zwischen religiös und theologisch Interessierten (Theologie *und* Religionslehre = durchlaufende Linie) und den ausdrücklich Theologie (und nicht Religionslehre) Studierenden bei den Zahlen der katholischen Studenten zunehmend stärker auseinanderklafft, während sie im evangelischen Bereich einigermaßen konstant zu bleiben scheint.

Graphik Nr. 3

ZAHL DER THEOLOGIE-STUDENTEN AN HOCHSCHULEN DER BRD 1962/63 - 1971



Quellen: Große Hochschulstat. des Statist. Bundesamtes (Bevölk. u. Kultur, Reihe 10, Bildungswesen, V. Hochschulen (bzw. Studenten an Hochsch.) jeweils Wintersemester (für 1971: Sommersemester))

6. Entwicklung der absoluten Zahlen der Priesteramtskandidaten und der Priesterweihen in der BRD und einigen Nachbarländern (vgl. Graphiken Nr. 4, 5 u. 6)

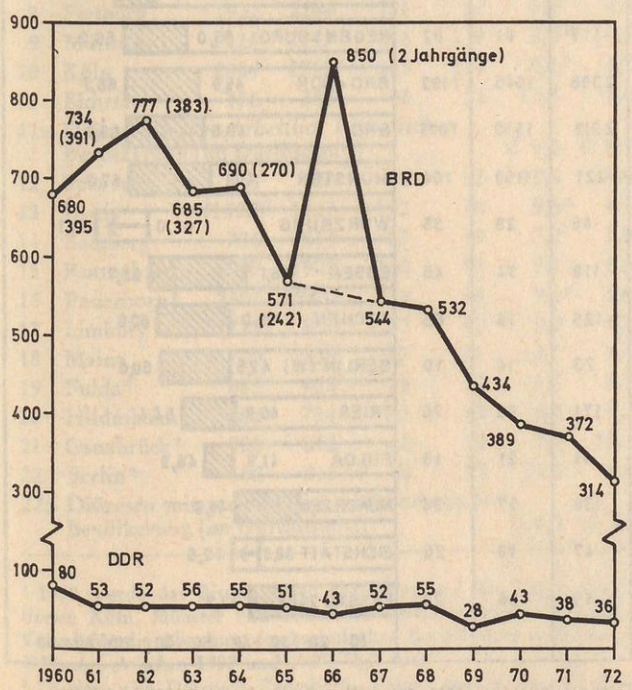
Die Kurve zeigt nach einem bedingten letzten Höhepunkt zu Konzilsbeginn (1962: 777) eine ständig fallende Tendenz, da man den Anstieg des Jahres 1966 auf die Umstellung des Abiturtermins von Ostern auf den Herbst zurückführen muß.

	Priesteramtskandidaten		Priesterweihen	%
1960	680	1966	395	58,1
1961	734	1967	391	53,4
1962	777	1968	383	49,1
1963	685	1969	327	47,4
1964	690	1970	270	39,1
1965	571	1971	242	42,4
[1966	850 (2 Jhg.)	1972 (bis 15. 11.)	200	23,5]

Wenn wir den Jahrgang 1966/72 wegen der organisatorischen Besonderheiten und wegen der für 1972 noch unvollständigen Zahlen einmal unberücksichtigt lassen, so bleibt auf jeden Fall erkennbar, daß sich im Laufe der sechziger Jahre die Quote der wirklich zu Priestern Geweihten (gegenüber den Kandidaten) einerseits ständig vermindert hat, andererseits aber offenbar — bei insgesamt stark verminderter Zahl von Kandidaten — mit ca. 40 % eine Grenze erreicht ist: einfach weil die meisten derer, die bislang im Seminar einen Berufsirrtum zu erkennen glaubten, sich heute gar nicht mehr anmelden.

Graphik Nr. 4

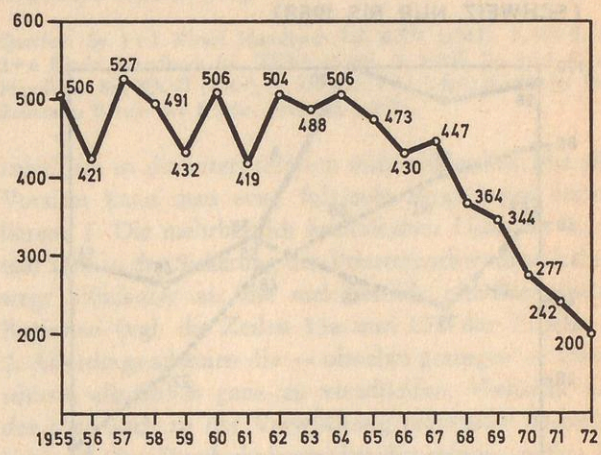
ZAHL DER PRIESTERAMTSKANDIDATEN IN DER BRD UND IN DER DDR 1960-1972
(IN KLAMMERN DIE ZAHL DER JEWEILS 6 JAHRE SPÄTER ZU PRIESTERN GEWEIHTEN)



Quelle: Berichte der "Regentenkonferenz" 1970 u. 1972

Graphik Nr. 5

PRIESTERWEIHEN (WELTPRIESTER) IN DER BRD 1955-1972

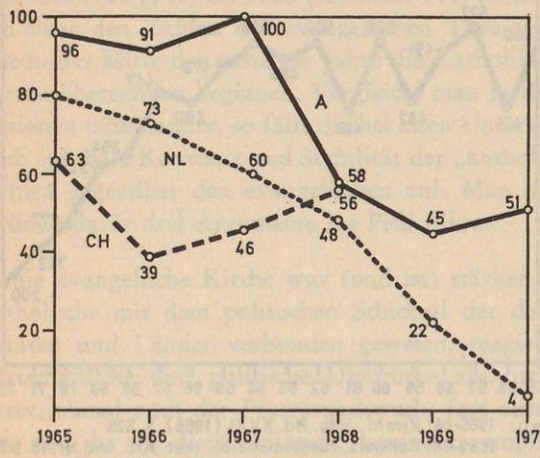


Quellen: 1955-68: Kirchl. Hdb. Bd. XXVI (1969) S. 528
1969-70: Schweiz. Pastoralsoziol. Inst. Arb. ber. Nr. 13 S. 7
1971-72: Info-zentrum Berufe der Kirche, Freiburg

Schwer zu interpretieren sind die Zahlen der *DDR*, die zwar auch zurückgehen, aber insgesamt — vor allem bis 1968 — eine große Stabilität aufweisen. Kurz- und mittelfristig sieht es so aus, als ob eine deutlich kirchenfeindliche (und nicht etwa gleichgültig-indifferente) Atmosphäre der offiziellen Öffentlichkeit für einen (begrenzten) Priesternachwuchs offenbar attraktiv ist, langfristig scheint auch hier ein Arrangement mit den „Realitäten" unvermeidbar. Die ohnehin jeweils sehr viel kleineren Zahlen aus den Niederlanden, der Schweiz und Österreich zeigen an, daß der Trend dort ähnlich ist, schließlich — wie im Fall Österreich — sich jedoch auf einem stark reduzierten Niveau einpendelt. Das fast abrupte Ausbleiben jeglichen Priesternachwuchses wie in den Niederlanden ist soziologisch als fast typischer Fall einer Anomie — einer „Regellosigkeit" — zu interpretieren, die ihren realen Grund in der extremen Polarisierung zwischen den beiden „Katholizismen" hat, die das Bild der holländischen Kirche zu Beginn der siebziger Jahre prägten. Ein minimaler Anstieg in den beiden letzten Jahren — dem Vernehmen nach etwa 10 Weihen pro Jahr — besagt demgegenüber statistisch zwar eine Verdoppelung, real aber wenig. Interessant ist, daß angesichts einer derartigen Situation auch der — gar nicht einmal so schwache — konservative Flügel des holländischen Katholizismus für den Priesternachwuchs kaum eine Rolle spielt, während die „Progressiven" aus nicht ganz unverständlichen Gründen zurückhaltend sind. Der Verzicht auf die Priesterweihe erspart Autoritätskonflikte, ohne Probleme dürfte auch diese Vermeidungsstrategie nicht sein.

Graphik Nr. 6

PRIESTERWEIHEN (WELTPRIESTER) IN DEN NIEDERLANDEN IN ÖSTERREICH UND IN DER SCHWEIZ
(SCHWEIZ NUR BIS 1968)



Quelle: Schweizer. Pastoralsoziol. Institut Arb.bericht Nr. 13, S. 7

7. Relative Entwicklung des Priesternachwuchses — gegliedert nach Diözesen (vgl. Graphik Nr. 7 und Tabelle 3)

Basis für die Aussagen der Graphik Nr. 7 ist zunächst die Zahl der Priesteramtskandidaten, also derjenigen, die sich bei ihrem Diözesanbischof in den Jahren 1960—62, 1967 bis 1969 und 1970—72 gemeldet haben. Da der Unterschied von Jahr zu Jahr und von Diözese zu Diözese angesichts der insgesamt kleinen Zahlen relativ groß ist, schien es notwendig, jeweils drei Jahrgänge zusammenzufassen. Die reale Summe der Kandidaten (nicht etwa die jährliche Durchschnittszahl) ist in den Spalten 1, 2 und 3 ausgewiesen. Dann ist die 3-Jahres-Gruppe 1960 bis 1962 = 100 gesetzt, und *darauf* sind die Zahlen der Jahrgangsgruppen 1967—69 und 1970—72 prozentual bezogen. Geordnet ist die Reihenfolge nach dem Stand der Jahre 1967—69. Der relative Rückgang zwischen 1960/62 und 1967/69 ergibt sich also aus der Distanz zwischen Balken und rechtem Rand der Graphik. Die jeweilige Länge des *schwarzen* Balkens signalisiert den *weiteren* Rückgang in den Jahren 1970—72 oder — bei Würzburg und Eichstätt — zeigt ein Pfeil (→) die schwache Wiederzunahme. Die Interpretation einer solchen Graphik wirft einige Probleme auf.

Zunächst ist eine Diözese als statistische Meßregion ein sehr heterogenes Gebilde. Die Durchschnittszahl des Katholikenanteils (vgl. Tab. 3) verwischt etwas die Tatsache, daß vor allem bei großräumigen Diözesen — wie z. B. Osnabrück mit 13 % Katholikenanteil an der Gesamtbevölkerung — die Verteilung extrem unterschiedlich ist, so daß Gebiete mit extrem hohem Katholikenanteil (z. B. Dekanat Freren mit 93 %) mit Regionen minimaler katholischer Minderheiten (Dekanat Flensburg 4 %) zusammengerechnet werden. So kann man nur mit großer Vorsicht von Diözesen mit mehrheitlich nichtkatholischer Bevölkerung sprechen, da das etwa hinsichtlich der Priesternachwuchszahlen statistisch durchschlagende Verhalten durch Besonderheiten der konfessionellen Enklaven bedingt sein kann. (Im Fall Osnabrück: Emsland.) Eindeutiger sind dagegen die mehrheitlich katholischen Gebiete einzuordnen, wo — wie z. B. in der Di-

Graphik Nr. 7

RELATIVE ENTWICKLUNG DES NACHWUCHSES AN PRIESTERAMTSKANDIDATEN 1960/62 -1970/72
(GEORDNET NACH DEM 1967-69 NOCH GEHALTENEN v. H.-ANTEIL GEGENÜBER 1960-62)

1	2	3	in % bez. auf 1960-62 (=100) ▨ Abnahme
1960-62	1967-69	1970-72	1967-69 und 1970-72 → Zunahme
absolute Zahlen			10 20 30 40 50 60 70 80 90
73	68	36	OSNABRÜCK 49,4 93,2
109	97	54	AUGSBURG 49,5 89,0
75	64	44	MAINZ 58,7 85,4
164	132	82	ROTHENBURG 50,0 80,5
129	103	93	FREIBURG I. BRSG. 72,0 79,9
49	39	25	BAMBERG 51,0 79,6
57	44	32	LIMBURG 56,1 77,3
50	38	30	SPEYER 60,0 76,0
163	120	103	KÖLN 63,2 73,7
185	135	117	DDR 63,3 73,0
168	122	56	PADERB. 33,3 72,6
60	43	37	HILDESHEIM 61,7 71,7
117	81	62	REGENSBURG 53,0 69,2
2398	1645	1192	BRD + DDR 49,9 68,7
2212	1510	1075	BRD 48,6 68,3
221	150	104	MÜNSTER 47,1 67,9
46	29	35	WÜRZBURG 63,0 → 76,1
118	74	45	ESSEN 38,1 62,7
125	76	65	AACHEN 52,0 60,8
23	14	10	BERLIN (W) 42,5 60,0
171	93	70	TRIER 40,9 54,4
43	21	18	FULDA 41,9 48,9
136	57	34	MÜNCH. 25,0 41,9
47	18	20	EICHSTÄTT 38,3 → 42,6
69	26	20	PASSAU 29,0 37,7
			10 20 30 40 50 60 70 80 90

Quelle: Jahresberichte der "Regentenkonferenz" 1970 und 1972 (unter Korrektur der 1970 für Köln 1960/62 zu niedrig ausgewiesenen Zahlen)

özese Passau (93 % Katholiken) — für nichtkatholische Minderheiten (statistisch) kaum noch Platz ist. Da die Deutung der relativen Entwicklung *allein* wenig aufschlußreich und eher mißverständlich ist, wurde in Tabelle 3 eine Gliederung der Diözesen nach Katholikenanteil an der Gesamtbevölkerung und nach der „Produktionsziffer" von Neupriestern — bezogen auf jeweils 100 000 Katholiken — versucht. Das ergibt zunächst insofern eine erstaunliche *Gleichverteilung* von 11 zu 11 Diözesen, in denen jeweils mehr oder weniger als 50 % der Gesamtbevölkerung katholisch sind. Da in den Spalten 3 und 4 die — noch geringeren — Zahlen der wirklich geweihten Neupriester zugrunde gelegt wurden (und nicht die der Priesteramtskandidaten), sind jeweils 5 Jahrgänge um das Jahr 1960 und um das Jahr 1970 herum zusammengefaßt.

Tabelle 3

Entwicklung des Priesternachwuchses in den Diözesen der BRD 1958/62 — 1968/72 — bezogen auf je 100 000 Katholiken (Die Diözesen sind geordnet nach dem v.-H.-Anteil der Katholiken an der jeweiligen Gesamtbevölkerung)

Diözese		Absolute Zahlen				Verhältniszahlen	
		1	2	3	4	5	6
		Katholiken in 1000		Neupriester (5 Jahrgänge)		Neupriester auf 100 000 Kathol.	
		1957	1967	1958/62	1968/72	1958/62	1968/72
1	Passau	479	508	57	42	11,9	8,3
2	Regensburg	1223	1312	112	77	9,1	5,9
3	München	1935	2206	134	62	7,0	2,7
4	Augsburg	1391	1501	113	93	8,1	6,2
5	Aachen	1326	1470	117	73	8,8	5,0
6	Trier	1731	1909	160	69	9,2	3,6
7	Würzburg	881	959	59	47	6,7	4,9
8	Freiburg	1922	2244	181	97	9,4	4,3
9	Münster	2324	2113[1]	186	137	8,8[3]	6,5
10	Köln	2884	2712[1]	165	114	6,1[3]	4,2
11	Eichstätt	336	388	46	31	13,7	8,0
11a	Diözesen mit *mehrheitlich katholischer* Bevölkerung (im Durchschnitt):					∅ 9,0	∅ 5,4
12	Speyer	618	700	62	32	10,4	4,6
13	Essen	(1417)[1]	1417	122	70	8,6[3]	4,9
14	Bamberg	786	834	57	49	7,2	5,9
15	Rottenburg	1549	1909	140	92	9,1	4,8
16	Paderborn[2]	2507	1943[1]	219	98	9,6[3]	5,0
17	Limburg	788	903	73	42	9,3	4,7
18	Mainz	709	859	97	39	13,7	4,5
19	Fulda[2]	685	435	75	30	11,0	6,9
20	Hildesheim	663	734	41	42	6,2	5,7
21	Osnabrück[2]	850	812	68	82	8,0	10,1
22	Berlin[2]	586	215	68	15	11,6	6,9
22a	Diözesen mit *mehrheitlich nichtkatholischer* Bevölkerung (im Durchschnitt):					∅ 9,5	∅ 5,7

[1] 1958 wurde das Bistum Essen gegründet und aus Teilen der Diözesen Köln, Münster und Paderborn zusammengefügt. Das ist *ein* Grund für die Abnahme der katholischen Bevölkerung in diesen drei Diözesen zwischen 1957 und 1967. Vgl. auch [3].

[2] In den vier Diözesen Paderborn, Fulda, Osnabrück und Berlin wurde für 1967 bzw. 1968—72 nur der jeweils westliche Teil berücksichtigt. Deshalb in Sp. 2 eine Verminderung der Katholikenzahl und in Sp. 6 eine z. T. deutliche Veränderung des v.-H.-Anteils der Katholiken an der Gesamtbevölkerung.

[3] Bei der Errechnung der Meßzahlen für die Neupriester 1958—62 wurden für die Diözesen Köln, Münster und Paderborn bereits die infolge der Neuerrichtung des Bistums Essen verminderten Bevölkerungszahlen zugrunde gelegt.

Quellen: Sp. 1+2 Kirchl. Handbuch Bd. XXV (1962), S. 570 ff. Sp. 2+6 Kirchl. Handbuch Bd. XXVI (1969), S. 592 ff. Sp. 3+7 Kirchl. Handbuch Bd. XXVI (1969), S. 528. Sp. 4+6 lt. Auskunft des Info-Zentrums Berufe der Kirche, Freiburg (1972).

Inhaltlich ist die Interpretation nicht einheitlich. Mit aller Vorsicht kann man etwa folgende Hypothesen formulieren: 1. Die mehrheitlich katholischen Diözesen waren und sind in der Sicherung des Priesternachwuchses keineswegs effizienter als die mehrheitlich nichtkatholischen Regionen (vgl. die Zeilen 11a und 22a der Tabelle 3). 2. Allerdings scheinen die — ohnehin geringen — Unterschiede allmählich ganz zu verschleifen. Vielleicht liegt das aber auch an der Verwischung regionaler Besonderheiten in den Durchschnittszahlen der relativ großen Erhebungsgebiete, wenngleich ohne Durchschnittszahlen Trends überhaupt nicht erkannt werden können. 3. Betrachtet man die Graphik 7, so fällt für die Jahre 1970 bis 1972 der relativ große Rückgang besonders in den katholischen *Land*gebieten auf (Osnabrück [Emsland], Augsburg, Paderborn), was vermuten läßt, daß der Prozeß der „Säkularisierung" hier relativ später als in den anderen Regionen seine Folgen zeigt. Das schließt übrigens nicht aus, daß die Nachwuchszahlen hier immer noch relativ hoch liegen. Das gilt auch für Passau, das einen besonders starken Einbruch der Nachwuchszahlen allerdings schon Mitte der sechziger Jahre und nicht erst 1970 bis 1972 aufweist. 4. Ein ausgesprochen schlechtes Klima für die Gewinnung von Priesternachwuchs scheint die mehrheitlich katholische Großstadt zu sein — Extremfall München, während die konfessionelle „Konkurrenz"-situation zwar immer etwas in der Gettoisierungsgefahr steht, aber ähnliche, relativ günstige Nachwuchszahlen hat (Rottenburg, Limburg, Speyer, aber auch Berlin). 5. Ist aus den Zahlen der Sp. 7 in Tabelle 3 erkennbar, daß die Landgebiete um 1960 herum auch in der BRD offensichtlich immer noch der Hauptnährboden des Priesternachwuchses waren, so wird man für die soziale Entwicklung der sechziger Jahre insgesamt die Veränderung des Lebens auf dem Lande, vor allem eben den starken Rückgang von Erwerbstätigen in der Landwirtschaft in Rechnung stellen müssen.

8. Regionale Herkunft des Priesternachwuchses in der BRD (vgl. Tabelle 4)

Obwohl allerneueste Zahlen nur aus den Umfragen vorliegen, ist hinsichtlich der Ortsgemeindegrößen ein stetiger schwacher Trend erkennbar, der sich mit folgenden Feststellungen beschreiben läßt.

1. Auch in der katholischen Bevölkerung ist eine allmähliche Drift in größere Gemeinden zu erkennen, was vor

allem zugunsten der Klein- und Mittelstädte ausschlägt. Statistisch ist die Abnahme in den Gemeinden unter 2000 Einwohnern und die Stagnation des Zuzugs in die Großstadt allerdings auch dadurch erklärbar, daß Bewohner und Zuziehende gerade wachsender Großstadtagglomerationen sich in stadtnahen Landgemeinden ansiedeln. Das verringert statistisch die Zahl der Kleinstgemeinden, da diese über die 2000er-Grenze anwachsen, und es läßt die Zahl der Großstadtbewohner stagnieren. (Ein Teil dieser Mobilität findet also nur in der Statistik statt, insofern die Ortsgemeinden ihre Kategorie verändern.)

2. Dennoch bleibt deutlich erkennbar, daß die Großstadt — wegen ihres differenzierteren Angebots an Alternativen (?) — in den Priesternachwuchsziffern immer unter dem Durchschnitt des jeweiligen Jahres lag, die Mittelstadt (5000—100 000) allerdings stets etwas darüber, während die Kleinstgemeinde (bis 2000 Einwohner) nach wie vor relativ am stärksten zum Priesternachwuchs beiträgt. Die Vermutung liegt nahe, daß, gerade wegen der atypischen Situation dieses Ortstyps in einer Industriegesellschaft, hier der Priesterberuf als ein Weg und eine Möglichkeit des sonst kaum möglichen sozialen Aufstiegs gesehen wird (überwiegend durch Internatserziehung).

3. Jegliches Bemühen um eine Belebung des Priesternachwuchses, das rückblickend und sehnsüchtig auf die in dieser Hinsicht offenbar förderliche Atmosphäre des kleinen Dorfes fixiert ist, wird in Rechnung stellen müssen: a) die Großstädte in der BRD wachsen statistisch kaum noch; b) das (nur noch partielle) Bevölkerungswachstum akkumuliert sich besonders in den stadtnahen Landgemeinden,

Tabelle 4

Herkunft der kath. Theologiestudierenden (Weltpriester) nach Größe der heimatlichen Ortsgemeinde

Zeile 1: Kathol. Theologiestudierende / je 100 000 Katholiken
Zeile 2: (Prozentualverteilung der kathol. Wohnbevölkerung)

	insges.	unter 2000	2000 bis 5000	5000 bis 100 000	über 100 000
1954	14,7	15,7	14,6	15,3	13,2
	(100,0)	(25,3)	(14,8)	(34,2)	(25,7)
1961/62	13,3	14,9	13,8	13,8	11,1
	(100,0)	(22,4)	(14,5)	(36,3)	(26,8)
1965/66	12,0	13,5	12,6	12,6	9,7
	(100,0)	(22,3)	(14,7)	(37,0)	(26,0)
1971	9,2	....	....	....	....
	(100,0)				

Quelle: Kirchl. Handbuch Bd. XXV und XXVI (Köln 1962 und 1969), S. 531 bzw. 522.

so daß zunehmend weithin zusammenhängende Stadtlandschaften entstehen, in denen die kleinen Ortsgemeinden aufgehen.

4. Diese generelle Verhaltensorientierung an „der Stadt" bewirkt nicht nur eine formale Verbesserung der Ausbildungschancen (und damit eine Differenzierung beruflicher Alternativmöglichkeiten), sondern wirkt sich auch in katholischen Familien in einer Verringerung der Kinderzahlen aus. Das Berufsproblem des „zweiten Sohnes" entsteht oft deswegen nicht mehr, weil ein zweiter Sohn gar nicht mehr da ist.

9. Die soziale Herkunft des Priesternachwuchses (vgl. Tabelle 5)

So sehr die Probleme des Theologennachwuchses heute auch die evangelischen Kirchen in der BRD betreffen, im Hinblick auf die *soziale Herkunft* der Theologiestudenten unterscheiden sich beide Konfessionen nach wie vor sehr erheblich. Hat die in der deutschen Geistesgeschichte vor allem des 18. und 19. Jahrhunderts kaum zu unterschätzende Rolle des „evangelischen Pfarrhauses" schon sehr früh dazu geführt, daß gerade Pfarrersöhne ebenfalls Theologen wurden, ja oft die Pfarrstelle ihres eigenen Vaters anstrebten, so war der katholische Klerus dank des Zölibats seit langem darauf angewiesen, einen Großteil seines Nachwuchses aus anderen — und das heißt auch aus den sog. „niederen" Bevölkerungsschichten zu rekrutieren. Arbeiter- und Bauernkinder, die seit eh und je (und auch heute noch) zu den Benachteiligten unseres in diesem Sinne wirklich bürgerlichen Bildungssystems gehören, stellten immer einen relativ großen Anteil am Priesternachwuchs der Katholiken. Hatten 1952 32% aller Studenten in der BRD einen Akademiker zum Vater, so galt das sogar für 40% aller Studenten der evangelischen Theologie, aber nur für 10% der katholischen Theologen (vgl. Dahm, a. a. O. S. 87). Entsprechend lag schon 1959/60 der Anteil der Arbeiterkinder einzig und allein bei den katholischen Theologiestudenten bei 18,3%, während er für die anderen Fächer zwischen 2 und 5,6% schwankte (vgl. *R. Dahrendorf*, Arbeiterkinder an deutschen Universitäten, Tübingen [Mohr] 1965, S. 12). Inzwischen ist dieser Anteil generell gestiegen, er liegt im Durchschnitt aller Fächer bei ca. 10% — bei den katholischen Theologen aber bereits bei 20%.

Tabelle 5

Soziale Herkunft der Theologiestudierenden in der BRD (Weltpriester)

	Selbst. (ohne Landw.)	Landwirte	Beamte u. Angestellte	Arbeiter (o. Landarbeiter)	Landarbeiter	zus.
1951	19,7	17,5	46,4	15,7	0,7	100
1956	19,2	17,1	44,2	18,7	0,8	100
1961	19,2	16,1	44,2	19,5	1,0	100
1966	18,4	14,5	44,5	22,1	0,5	100
1971 (nur Studienanfänger)	20	12	45	23	0	100

Quellen: Kirchl. Handbuch Bd. XXV und XXVI (Köln 1962 und 1969) S. 533 und 525; für 1971: Gr. Hochschulstatistik des Stat. Bundesamtes, WS 1970/1, S. 92.

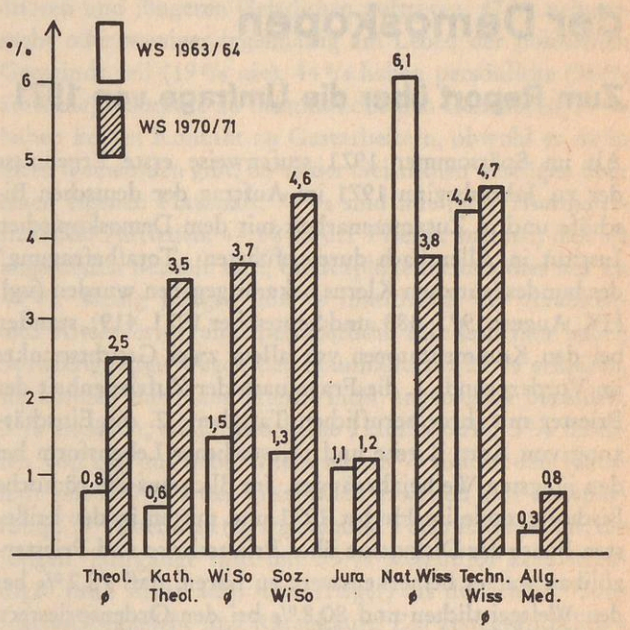
Dieser Anstieg ist nun sicher nicht auf das verstärkte Interesse von Arbeitersöhnen an Theologie zurückzuführen, sondern auf eine Folge der relativen Abnahme der Landbevölkerung, die weit überproportional am Priesternachwuchs beteiligt war und auch immer noch ist. (Der Anteil der in der Landwirtschaft Tätigen liegt auch in der BRD jetzt nur noch bei ca. 8%.) Hinzu kommt offenbar eine verstärkte Aufmerksamkeit seitens des Klerus gegenüber der Arbeiterbevölkerung, deren Kinder durch das aus vielerlei Gründen (auch wegen der relativ höheren Geschwisterzahl) erklärbare Unvermögen, formale Bildungschancen auch wirklich wahrzunehmen, in ihrer Berufswahlfreiheit nach wie vor benachteiligt sind. Trotz dieses an sich begrüßenswerten Trends, mehr Studenten aus der Arbeiterschicht zu gewinnen, wird man nicht in den Fehler verfallen dürfen, hier eine theologische Reservearmee entdecken zu wollen, die das aussterbende Landvolk ersetzen könnte. „Wenn es noch ein statistisch ins Gewicht fallendes Potential für Priesterberufe gibt, dann liegt es hier. Das allerdings verlangt kontinuierliche Aufmerksamkeit in den Pfarren und das Vorhandensein ausreichender und geeigneter Internate. Söhne von Arbeitern sind besonders in der Volksschulzeit ansprechbar und leisten die Höhere Schule bei entsprechender Begabung dann relativ leicht, wenn sie in geeigneten Internaten wohnen können und dort entsprechend betreut werden" — so das „Kirchliche Handbuch, Bd. XXVI (1969) S. 517 bis 531. Abgesehen davon, daß die Arbeiterschaft niemals in einer der Landbevölkerung vergleichbaren Weise in der Kirche verwurzelt war und insofern überhaupt nur eine sehr kleine Gruppe von Arbeitern überhaupt ansprechbar ist, dürfte die Werbung von Kindern in der Volksschulzeit und die mit der Internatsförderung verbundene Erwartung, Priester werden zu sollen, dieselben Probleme produzieren, deretwegen sich heute die Priesterseminare leeren und ordinierte Priester ihr Amt niederlegen.

10. Zur Entwicklung der Studiendauer in der BRD (vgl. Graphik Nr. 8)

Angesichts der zunehmenden Probleme, die sich heute generell bei der Studienaufnahme stellen — der allgemeine numerus clausus für alle Fächer und für alle Universitäten ist in den nächsten Jahren fast zwangsläufig —, wird das Fach Theologie insofern eine besondere Rolle spielen, als es aller Wahrscheinlichkeit nach seine Anteilsquoten gar nicht erfüllen wird, also das einzige Fach — oder eines von wenigen Fächern — sein dürfte, das bei Überfüllung aller anderen Fakultäten freie Studienplätze anbieten kann und damit eine sekundär motivierte Attraktivität gewinnen könnte. Von den damit verbundenen Problemen brauchte man sich nicht gänzlich überraschen zu lassen, zumal sich ein Grundproblem bereits jetzt abzeichnet, das sich mit einem Satz so formulieren läßt: Das Interesse an der Theologie als Problem und als Wissenschaft ist durchaus vorhanden, nur die Neigung, mit einer an und in diesen Fragen gewonnenen Qualifikation in den Kirchendienst zu treten, wird offenbar geringer.

Graphik Nr. 8

STUDIENDAUER - ANTEIL DER 15 UND MEHR FACHSEMESTER STUDIERENDEN VERSCHIEDENER FÄCHER AN HOCHSCHULEN DER BRD WS 63/64 UND WS 70/71



Quelle: Große Hochschulstat. d. Stat. Bundesamtes WS 63/64 und WS 70/71

Ein Indiz für diese Entwicklung scheint bereits in der — bei den kleinen Zahlen nicht dramatischen — aber doch deutlichen Zunahme von Langzeitstudenten zu liegen. Diese Entwicklung ist in der katholischen Theologie noch stärker als in der evangelischen und übrigens auch — wenn auch nicht so kraß — in der Soziologie erkennbar. Statistisch wirkt sich für die Theologie natürlich das Nachlassen der Nachwuchszahlen aus, was eine relativ stärkere Gewichtung der hohen Semester zur Folge hat. Entscheidender aber dürfte dafür ein durch die Verzögerung des Examens zum Ausdruck kommendes Bemühen sein, einer dann fälligen Entscheidung über die Aufnahme einer konkreten Berufstätigkeit möglichst lange auszuweichen. Die Gründe für eine derartige Verlängerung der Studienzeit konkretisieren sich oft durch ein nicht selten informell parallel laufendes Studium in einem zweiten Fach — für alle Fälle. So diffus das Berufsbild des Soziologen ist — weshalb ein Examen dort den Zwang zur Aufnahme gänzlich unbeabsichtigter Tätigkeiten oder auch Arbeitslosigkeit bedeuten kann —, so klar ist das Berufsbild des Priesters definiert, und eben deshalb verschärft das Examen den Zwang zu einer tendenziell endgültigen Entscheidung für oder gegen diesen Beruf. Fällt sie negativ aus, d. h. verzichtet der examinierte Theologe auf die Priesterweihe, dann ist sein Berufsbild fast nicht minder

diffus wie das des Soziologen. Für beide bietet sich z. Z. das Höhere Lehramt mit den Fächern Religion bzw. Sozialkunde als rettende Lösung an — nicht selten übrigens mit der Versuchung, funktional die gleichen Lehrinhalte vermitteln zu wollen. *Gregor Siefer*

Die Priester unter der Lupe der Demoskopen

Zum Report über die Umfrage von 1971

Als im Spätsommer 1971 stufenweise erste Ergebnisse der zu Jahresbeginn 1971 im Auftrag der deutschen Bischöfe und in Zusammenarbeit mit dem Demoskopischen Institut in Allensbach durchgeführten „Totalbefragung" des bundesdeutschen Klerus bekanntgegeben wurden (vgl. HK, August 1971, 383, und September 1971, 419), standen bei den Kommentatoren vor allem zwei Gesichtspunkte im Vordergrund: 1. die Frage nach der Zufriedenheit der Priester mit ihrer beruflichen Tätigkeit; 2. die Einschätzung von Amt, Kirche und priesterlicher Lebensform bei den jüngsten Weihejahrgängen. Im Blick auf die römische Bischofssynode im Herbst 1971 und mitten in der heißesten Phase der Diskussion über Priesterkrise und Priesterzölibat war es bemerkenswert zu hören, daß 78,2 % bei den Weltgeistlichen und 80,8 % bei den Ordenspriestern erklärten, mit ihrer Tätigkeit „zufrieden" oder gar „sehr zufrieden" zu sein. In der Tat stellten die ersten Ergebnisse klar, daß die *Mehrheit der Priester* keineswegs im totalen Konflikt mit der Kirche lebe oder an ihrem Beruf irre werde, wie manche oberflächliche Diskussion und die zahlreicher werdenden Amtsniederlegungen glauben machten. Man konnte nicht zu Unrecht, wie es im ersten Bericht hieß, „ein hohes Maß an Identifikation der Priester mit der Gesamtkirche" feststellen. Aber schon damals verwies man, ohne diesen positiven Sachverhalt in Abrede zu stellen, auf die differenzierteren Ergebnisse, die von einer *genaueren Aufschlüsselung nach Altersstufen* zu erwarten sein würden. Der Forschungsbericht, der dieser Tage im Verlag Herder — reichlich verspätet — erschienen ist (Priester in Deutschland, 244 S., davon 116 S. tabellarischer Anhang, Preis: 22.— DM), macht nun deutlich, wie genau die Zahlen zu lesen sind, damit man nicht voreiligen Schlüssen unterliegt. Die Einstellung zum Amt, zur eigenen Tätigkeit, zum Zustand der Kirche weicht bei den jüngeren Jahrgängen recht beträchtlich von der der älteren Mitbrüder ab. Auch Punkt zwei — die Meinung über das Verhalten der jüngsten Weihejahrgänge — findet insofern eine Modifizierung, als die Abweichungen von den krisenanfälligsten Gruppen (Weihejahrgänge 1956—1966) prozentual und im Vergleich der verschiedenen Faktoren (auch hinsichtlich Zölibat, Armut, Spiritualität) nicht so relevant sind, daß sie den generellen Schluß zulassen, bei ihnen zeichne sich bereits „eine Beruhigung der meinungsverändernden Entwicklungen" (offizieller Kommentar zu den ersten Ergebnissen) ab. Der Forschungsbericht hält sich jedenfalls in diesem Punkte äußerst zurück, stellt aber dafür einen *durchgängigen Generationsgegensatz* (vielleicht würde man lieber von Generationsgefälle sprechen) und eine erhöhte Konfliktsensibilität bei der jüngeren Priestergeneration fest, die sich auch, aber keineswegs isoliert oder gar ausschließlich auf die Zölibatsfrage bezieht.

Wer sind die Priester?

Doch lohnt es sich, den Bericht nicht nur unter diesen Gesichtspunkten zur Kenntnis zu nehmen. Er enthält, um beim ersten zu beginnen, eine Reihe von interessanten Daten zur sozialen Herkunft, zum Berufsprofil und zum Lebensstil des deutschen Klerus, die den von *Gregor Siefer* zusammengestellten statistischen Bericht (vgl. ds. Heft, S. 451) aus demoskopischer Perspektive teils bestätigen, teils ergänzen. Freilich ist zu beachten, daß streng statistisch von den 26 206 Priestern in der Bundesrepublik (zur Zeit der Umfrage) nur jene mit verwertbarem Fragebogen (20 055 bzw. 76,5 %) erfaßt wurden, und es ist weiter zu berücksichtigen, daß die Antwortquote bei den ältesten Jahrgängen aus einsichtigen Gründen wesentlich niedriger lag als bei den mittleren und jüngeren. Dennoch ergeben sich klare Indikatoren. Nicht uninteressant ist die Aufschlüsselung nach geistlichen Berufssparten. Sie gibt einen Hinweis, wie der Einsatz von Geistlichen am sinnvollsten zu bewerkstelligen wäre (vgl. ds. Heft, S. 467). Allerdings entsteht wegen Mehrfachnennungen (Religionsunterricht—Jugendseelsorge, Religionsunterricht—Pfarrei) kein exaktes Bild: 62 % der Weltpriester sind Pfarrer (37 % der hauptamtlich in einer Diözese tätigen Ordensgeistlichen), 36 % sind Religionslehrer, 8 % arbeiten in der Jugendseelsorge, 4 % in der kirchlichen Verwaltung, 18 % der Weltpriester und 24 % der Ordenspriester sind Kapläne, 2 % stehen im Hochschuldienst, 1 % arbeiten in der Publizistik.

Nach Verteilung auf Stadt und Land ergibt sich im Vergleich zur katholischen Gesamtbevölkerung ein *leichtes Übergewicht zugunsten ländlicher Gebiete.* 22 % aller Katholiken wohnen in Dörfern, 31 % der aktiven Priester sind dort tätig (dort überwiegen wiederum bäuerliche Gemeinden mit 48 % und Pendlergemeinden 43 %). In den Mittel- und Großstädten sind die Priester leicht unterrepräsentiert (Priester 45 resp. 24 %, Katholiken 51 resp. 27 %). Die *Altersstruktur* des Klerus weist ein viel schärferes Ungleichgewicht auf. Das zeigt sowohl ein Vergleich mit dem amerikanischen wie mit dem Schweizer Klerus. Zu dem relativen Rückgang in den jüngeren kommt ein beträchtliches Defizit (vor allem Kriegseinwirkungen) in den Altersklassen 36—45 (34 % in der Bundesrepublik, 53 % in den USA). Die Schweizer Daten (vgl. Weltpriester antworten, Arbeitsbericht Nr. 14

des Schweizerischen pastoralsoziologischen Instituts in St. Gallen) sind wegen abweichender Alterseinteilung nicht direkt vergleichbar, doch wird der Unterschied auch dort deutlich: auf die Altersstufe 40—60 kommen 45,7 % des Schweizer Klerus.

Aufschlußreiches findet man auch über die *soziale und familiäre Herkunft* der Geistlichen. Die Eltern der Priester sind ganz überwiegend katholisch: 3 % haben einen Vater anderer Konfession, 1,3 % haben evangelische Mütter. 0,5 % haben konfessionslose Eltern. Der Kirchenbesuch ihrer Eltern liegt bedeutend höher als beim Durchschnitt. 44 % der katholischen Geistlichen sind in Landgemeinden aufgewachsen, 19 % in Klein-, 18 % in Mittel- und 23 % in Großstädten. (Die Daten für die katholische Bevölkerung: 22, 34, 17, 27). Unter den Priester-Vätern rangieren die Landwirte mit 24 % (katholische Gesamtbevölkerung 19 %) an erster Stelle, gefolgt von den Beamten des mittleren und einfacheren Dienstes mit 17 (Anteil an der Gesamtkatholikenzahl 8 %) und den Inhabern von mittleren und Kleinbetrieben mit 16 % (Katholiken: 12 %). Überrepräsentiert sind die freien Berufe (3 % gegenüber 1 %), wie auch die Beamten des höheren und gehobenen Dienstes (9 % gegenüber 2 %). Arbeiterkinder sind zwar im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung unter-, im Vergleich mit allen anderen akademischen Berufen aber beträchtlich überrepräsentiert. Während im Wintersemester 1969/70 10,9 % aller Studienanfänger aus der Arbeiterschicht kamen, kommen nach Angaben des Forschungsberichts 20 % der Priester aller Weihejahrgänge (bei leicht steigender Tendenz) aus derselben Schicht. Der Anteil des ländlichen Milieus ist leicht im Abnehmen begriffen, doch scheint diese Entwicklung angesichts der starken Umschichtung der Siedlungsverhältnisse wenig ins Gewicht zu fallen. Priester kommen überwiegend aus kinderreichen Familien, nur 5 % sind Einzelkinder (von den Katholiken insgesamt sind es 19 %). 20 % haben *Geschwister im geistlichen Stand* (29 % bei den Weihejahrgängen vor 1921, nur noch 14 % bei den Weihejahrgängen 1966—70).

Der übliche *Bildungsweg* der Geistlichen führte über eine höhere Schule an die theologische Fakultät oder an eine kirchliche Lehranstalt. Nur eine Minderheit (13 %) kommt von katholischen höheren Schulen (bei schwankender, im wesentlichen gleichbleibender Tendenz), aber 56 % kommen aus einer kirchlichen Jugendgruppe, 35 % haben bereits während ihrer Schulzeit in einem kirchlichen Hause gelebt (bei den jungen Jahrgängen sind es sogar 42 bis 45 %). Ein Spätberufenenseminar besuchten 6 %, jeder 20. ist Absolvent des zweiten Bildungsweges. Beide Gruppen nehmen bei den jungen Jahrgängen zu. Hoch ist der Anteil der Geistlichen mit Zusatzstudium (30 % aller befragten Geistlichen ohne nennenswerten Unterschied zwischen den Jahrgängen, außer daß bei den jüngeren Jahrgängen das „profane" Studium eher dem theologischen vorausgeht). Bevorzugte Fächer sind literarische und historische bei stärkerem Trend zu psychologischen und pädagogischen Sparten bei den jungen Jahrgängen. Starke Veränderungen zeichnen sich in der *Entscheidungssituation* des Priesterkandidaten ab. Bei den Weihejahrgängen bis 1925 hatten noch bei 80 % beide Eltern die Entscheidung gebilligt. Bei den Weihejahrgängen ab 1966 waren es nur noch 57 %. Der überwiegende Teil gehört einer kirchlichen Gemeinschaft an und nimmt aktiv an deren Leben teil, wobei *starke Verhaltensunterschiede in der Wahl der Gemeinschaft und der Kontaktpflege* zwischen älteren und jüngeren Geistlichen auftreten. 47 % nehmen mehr oder weniger regelmäßig am Leben der politischen Gemeinde teil (19 % nie). 44 % haben persönliche (36 % amtliche) Kontakte zu nichtkatholischen Geistlichen, 39 % haben keinen Kontakt zu Gastarbeitern, obwohl es sie in ihren Gemeinden gibt. 66 % der Geistlichen verfügen über einen eigenen Haushalt, 79 % sind mit ihrer *Haushaltssituation* zufrieden. — 68 % der Priester meinen, daß sie angemessen bezahlt sind, die Kapläne meinen dies nur zu 49 %. Wenig Klagen gibt es hinsichtlich der Kranken- und Altersversorgung. Beträchtliche Minderheiten haben Schwierigkeiten wegen der Haushälterin: 23 % erklären, sie können die Haushälterin nicht angemessen bezahlen, 3 % erklären, sie fänden keine Haushälterin, 3 % möchten von sich aus lieber allein sein, 8 % führen den Haushalt selbst. 77 % der Geistlichen erweisen sich als sparfähig. 17 % nehmen (in irgendeiner Form Kredite auf, die jungen Jahrgänge sind mit 33 % wesentlich kreditfreudiger (und sicher auch -bedürftiger) als die älteren Confratres. Unbeliebt sind Ratenkäufe. Ein zeitgeschichtliches Datum: 9,7 % der Weihejahrgänge bis 1946 geben an, im Dritten Reich im Konzentrationslager (2,5 %) oder im Gefängnis (7,2 %) gewesen zu sein.

Wie sehen sie Amt und Kirche?

Wichtiger als diese *Sozialdaten* über Herkunft, Werdegang, Verhalten und soziale Beziehungen sind für eine Gruppendiagnose des Klerus und den Stand des geistlichen Dienstes die Daten über *Einstellung zu Amt und Kirche*. Den besten Aufschluß geben darüber zweifellos Beurteilung und Einstufung der verschiedenen kirchlichen Tätigkeiten und noch präziser die Aussagen zum Amtsverständnis. Unter den Tätigkeiten, die ihnen als besonders wichtig erscheinen („von eminenter Bedeutung"), steht die Glaubensverkündigung bei 79 % an der Spitze (zum Vergleich: liturgisch-sakramentaler Dienst 52 %, Gemeindedienst 23 %, sonstige Dienste — von ökumenischer Zusammenarbeit bis zur Verwaltungsarbeit — 5 %). Unter der Gruppe Glaubensverkündigung steht an erster Stelle die Predigt (75 %), gefolgt von den Glaubensgesprächen (36 %), dem Religionsunterricht (34 %) und der theologischen Bildungsarbeit (22 %). Beim liturgisch-sakramentalen Dienst kommt an erster Stelle der Gemeindegottesdienst (76 %), beim Gemeindedienst sind es Hausbesuche (44 %) und Kranken- und Altensorge (40 %). Bei den übrigen Diensten rangieren an der Spitze: die ökumenische Zusammen-

arbeit (17 %) und Missions- und Entwicklungshilfe (15 %). Es gibt beträchtliche Differenzen in der Einschätzung der Tätigkeiten durch Priester und Laien (soweit sich die Daten der Gesamtbefragung der Katholiken mit denen der Priesterumfrage vergleichen lassen): Der Religionsunterricht steht bei den Laien offensichtlich höher in Kurs (50 %) als bei den Priestern (34 %), die Predigt umgekehrt wesentlich niedriger (47 %), während politische Aufgaben des Priesters in der Sicht der Laien etwas wichtiger genommen werden als beim Klerus (7 % resp. 5 %). Allerdings entsteht das geringe Übergewicht eindeutig durch die Nichtkirchgänger. Sie halten zu 14 % die politische Tätigkeit für eine wesentliche Aufgabe des Priesters.

Bedeutsamer sind aber die *Unterschiede zwischen den Generationen.* Der Forschungsbericht stellt zusammenfassend fest: „Junge Priester betonen zum Teil andere Aufgabenbereiche als die ältere Priestergeneration. Ein Vergleich der Priesterweihejahrgänge 1931 bis 1935 mit den Weihejahrgängen 1966 bis 1970 zeigt, daß jüngere Priester ihre Aufgabe zum Teil anders, mit anderen Schwerpunkten sehen. Für sie sind Glaubensgespräche bedeutsam, für die älteren Priester der Religionsunterricht. Im Bereich des liturgisch-sakramentalen Dienstes legen die jungen Priester mehr Gewicht auf Taufspendung und Taufgespräche, Gruppengottesdienste und Hausmessen, weniger dagegen auf die Vorbereitung zur Erstkommunion, Erstbeichte oder Firmung, Ehevorbereitung und Trauung, weniger Gewicht auf die Verwaltung des Bußsakraments. Im Bereich des Gemeindedienstes stellen die jungen Priester anders als die älteren voran die pastoralen Hausbesuche. Seelsorgerliche Sprechstunde, Sorge für nichtintegrierte Gemeindemitglieder, Koordinierung der Mitarbeiter und Rätegremien — das sind Dinge, die den jungen Priester sehr viel stärker beschäftigen als den älteren . . .“ Die „zentrale Rolle“ der Predigt und des Gemeindegottesdienstes steht indessen für alle Priester gleich fest.

Ergänzt wird dieses einen starken, wenn auch vielfach noch unbestimmten Wandel signalisierende Bild durch die Antworten auf die Frage, welche Tätigkeiten auch Laien übernehmen können und welche auf jeden Fall dem Priester reserviert bleiben müssen. Von den unbedingt dem Priester vorzubehaltenden Aufgaben stehen markant herausgehoben Zelebration (94 %) und Einzelbeichte (90 %), gefolgt von der Krankensalbung (58 %), von der Leitung der Pfarrei (51 %) und der Gemeindepredigt (42 %) am Anfang.

Auch hier gibt es bemerkenswerte Unterschiede zwischen der alten und der jungen Generation. Von den jüngsten Jahrgängen möchten die Zelebration 89 % dem Priester vorbehalten, die Einzelbeichte 84 %, die Krankensalbung 45 % und die *Predigt* gar nur noch 21 % gegenüber 61 % bei den ältesten Jahrgängen. (Die drei Eckdaten: hohe Einschätzung der Predigt durch den Priester, Minderbewertung durch den Laien, hohe Delegationsbereitschaft an den Laien, dürften damit über den tatsächlichen Zustand des Predigens mehr aussagen als alle nachdrücklichen Optionen für den Bereich Glaubensverkündigung!) Zum Ganzen heißt es wiederum zusammenfassend im Bericht: „Junge Priester stehen zur Laienmitwirkung. Sie möchten aufs Ganze gesehen fast nur halb soviel Tätigkeiten ausschließlich dem Priester vorbehalten, wie die ältere Generation es wünscht“ (S. 36). Diese größere Bereitschaft der jüngeren Generation erstreckt sich auch auf die *Mitwirkung (Beratung und auch Mitentscheidung) durch die Laien* (Pfarrgemeinderäte) bei der Gestaltung der Eucharistiefeier, der Predigt und des pastoralen „Programms“ der Pfarreien. Das *Amtsverständnis* entwickelt sich bei der jungen Generation einmal in Richtung einer wesentlichen *Einschränkung der Aufgaben des Priesters* überhaupt, wobei letztendlich doch eine Konzentration auf Kult und kultische Verkündigung erfolgt, sodann auch in Richtung einer deutlichen *Professionalisierung.* „Gut die Hälfte aller Priester scheint relativ ausgeprägt an einer weitergehenden Professionalisierung interessiert zu sein. Insbesondere die jungen Priester treten mit Nachdruck für Reformen der Ausbildung und der Institutionalisierung des Priesterberufs ein mit dem Ziel größerer Professionalisierung“ (S. 61).

Von nicht minderer, wenn nicht von größerer Bedeutung ist ein paralleler *Wandel im Autoritätsverständnis* weg von der „verliehenen“ hin zur „erworbenen“ Autorität bei den jüngeren Jahrgängen, begleitet von einer größeren Reformbereitschaft oder Reformerwartung an die Kirche. Die sichersten Daten liefern dafür die unterschiedliche Beurteilung der Krisenmomente in der Kirche und davon abgeleitet die unterschiedliche Bereitschaft, sich mit der Kirche „in ihrem gegenwärtigen Zustand“ zu identifizieren. Das „Endergebnis“ sieht recht ausgeglichen, aber auch recht ambivalent aus: 51 % beurteilen die Entwicklung der Kirche in den letzten Jahren überwiegend positiv, 16 % überwiegend negativ, aber 33 % wollten sich nicht festlegen. Man kann diesen Befund vielleicht richtiger einschätzen, wenn man die Schlußfolgerung des Berichts hinzufügt, die allerdings im Detail durch weitere Vergleichsanalysen nachzuprüfen wäre, daß die „Reformfraktion“ (33 %) mit einem Übergewicht der Jüngeren (mit 58 %) zu 70 % und die „konservative“ Gruppe (25 %) nur zu 37 % die Entwicklung der letzten Jahre positiv beurteilt.

Wo liegen ihre Konflikte?

Die Umfrageergebnisse berechtigen — was wohl auch niemand erwartet hatte — nicht zu der Annahme, der Klerus sei trotz aller gegenteiligen Feststellungen immer noch eine relativ konfliktfreie, aus selbstverständlicher Identifizierung mit Kirche, Amt und Gemeinde lebende Gruppe. Der Bericht konstatiert einen ausgeprägten *Rollen-*

konflikt, in dem sich wenigstens eine namhafte Minderheit gerade unter den jüngeren, nach Reformen suchenden Klerikern befindet. Als „Beweismaterial" stellt er dafür die Tatsache heraus, daß sich bei den „unzufriedenen Vikaren" ein ziemlich vielfältiges Konfliktsyndrom zusammenbraut. Bei den jungen Jahrgängen wächst einerseits der Anteil derer, die von der Kirche energischere Reformen erwarten (50—59 %, 57 % bei den Jüngsten); unter ihnen befindet sich der höchste Anteil derer, die mit ihrer Tätigkeit wenig oder nicht zufrieden sind (31 %; 33 % bei den jüngsten Jahrgängen); sie stellen auch den höchsten Anteil bei denen, die erklären, daß ihre Tätigkeit nur teils oder nicht ihrer Berufung als Priester entspricht (39 %, bei den jüngsten sogar 42 %); und bei ihnen ist auch eine wesentlich geringere Identifikationsbereitschaft mit der Kirche festzustellen: Nur 4 % erklären, mit der konkreten Kirche völlig übereinzustimmen, gegenüber 25 % bei den ältesten Jahrgängen, während der Anteil derer, die wenig oder nicht übereinstimmen, immerhin von 9 % bei den ältesten, auf 20 % bei den jüngsten Jahrgängen ansteigt.

Wo sind die *hauptsächlichsten Konfliktfelder* zu suchen? Der *Zölibat* ist eines davon: Die Aufhebung des Pflichtzölibats halten bei den Weihejahrgängen 1956/60 immerhin 42 % für notwendig und weitere 44 % für vertretbar, bei den Weihejahrgängen 1961/65 46 % resp. 43 %, bei den Weihejahrgängen 1966/70 jeweils 43 % für notwendig und weitere 43 % für erwägenswert. Zum Vergleich: bei den Ältesten halten die Abschaffung des Pflichtzölibats „nur" 10 % für notwendig. Aber der Vergleich mit den Faktoren, die nach Angabe der Priester am hinderlichsten in ihrer Tätigkeit sind, zeigt, daß der Zölibat *mehr existentielle als im strengen Sinn berufliche Kontakte* schafft. Wie schon aus den ersten Ergebnissen bekannt, steht der Zölibat unter den „hauptsächlichen Hindernissen" für die priesterliche Tätigkeit mit 10 % erst an 16. Stelle, während die Klage über *Rollenüberlastung* mit 58 % an der Spitze steht. Auch die jungen Geistlichen finden den Zölibat nur zu 20 % hinderlich, während sie die Rollenüberlastung mit 67 % sogar überdurchschnittlich beklagen. Es ist zu vermuten, daß die Zölibatsfrage einmal Mitverursacher anderer Konflikte ist, zum andernmal als existentieller Verstärker hinzukommt, während die eigentliche Konfliktsituation und damit der *Kern der Priesterkrise* der letzten Jahre einmal in einem Überforderungssyndrom, wobei nicht an physische, sondern an Kompetenzüberforderung zu denken ist, zum anderen in einem Lebensform und Tätigkeit durchdringenden Autoritätskonflikt liegt. (Die sehr wichtige Frage, welche Rolle Glaubensprobleme bei Konfliktbildung und für die jeweilige Art des Konfliktverlaufs bilden, blieb im Fragebogen und folglich auch im Bereich so gut wie ausgeklammert.)

Für den ersten Schwerpunkt spricht die häufige Klage über mangelnde Zusammenarbeit (49 % bei den Jüngsten), über mangelnde Ausbildung und über fehlende Spezialisierung (43 % resp. 34 % bei der gleichen Gruppe) und die Klage über zu wenig Zeit für Studium und Meditation, die ebenfalls bei den jungen Priestern auffallend häufig wiederkehrt. Für den zweiten sprechen die Kritik an *veralteten Pastoralstrukturen* (43 % bei den jüngsten, nur 7 % bei den ältesten Jahrgängen), über ein mangelndes Vertrauensverhältnis zu den kirchlichen Behörden, über ungenügend Offenheit des zentralen kirchlichen Lehr- und Leitungsamtes — auch die Schwierigkeiten mit dem päpstlichen Amt werden auffallend hervorgehoben. Abgerundet wird dieser Konfliktskern durch ein deutliches Votum im jüngeren Klerus für mehr „natürliche" und „persönliche" anstelle von verliehener Autorität bei gleichzeitiger Bemühung um die *Durchbrechung der Standesisolierung* durch stärkere Angleichung an die Laien und durch eine wenigstens teilweise Interessenverlagerung auf Fragen mit „Gesellschaftsrelevanz". Wie stark diese Konfliktsensibilität ausgeprägt ist, zeigt ein interessanter „Übertragungseffekt". 71 % der Priester, die sich gegenüber Beruf und Kirche „kritisch" verhalten, glauben, daß Menschen heute besondere Schwierigkeiten mit der Kirche haben, während von den Priestern, die sich mit Beruf und Kirche stark identifizieren, nur 17 % dieser Meinung sind. Daß im Ganzen die Autoritätsfrage *besonders* maßgebend ist, zeigt u. a. die Tatsache, daß dort, wo es den „kritischen" Priestern um die Modifizierung von *Lehrfragen* zu tun ist, es sich vornehmlich um autoritätsbezogene Fragen in einem aktuellen zeitgeschichtlichen Sinne handelt (Ehe und Sexualmoral, zu moralistische Auffassung des Christentums, Lehräußerungen des Papstes usw.). Hier auch spitzt sich der Generationsgegensatz nochmals zu, während beispielsweise in der Frage der „Armut" ganz überwiegend eine mittlere Linie zwischen Alt und Jung (bei etwas stärkerer „objektiver" Betonung der Armut durch die Jungen) und zwischen Priestern und Laien (bei noch deutlicherem Verlangen nach Nichtunterscheidung von der sozialen Situation der Gesamtbevölkerung bei den Laien) durchgehalten wird: Der Priester sollte anderen Menschen seines Ausbildungsstandes gleichgestellt sein, aber einfacher leben (ca. 70 %).

Kaum Nachwirkungen der Frühsozialisation?

Ein Problem, das zu besonders aufmerksamer Lektüre des Bandes ermuntern sollte, sei hier eben noch erwähnt. Gleich zu Beginn des Forschungsberichtes wird festgestellt: soziologische Erwartungen über den *determinierenden Einfluß der frühen Sozialisation* beim Priester würden vom Befund enttäuscht werden. Wir möchten bezweifeln, ob der Gesamtbericht dieses kategorische Urteil zuläßt. Sicher ist, daß das kirchliche Ausbildungssystem und die Anforderungen, die an den Priester in Leben und Beruf gestellt werden, diesen viel nachhaltiger prägen als Formen der „Spätsozialisation" bei anderen Berufsgruppen, daß bei Infragestellung dieses Anspruchs Identitätskon-

flikte u. U. doppelt heftig ausbrechen und daß wir uns kirchlich gegenwärtig genau in dieser Situation befinden. Aber der Bericht selbst zeigt in späteren Passagen, daß beispielsweise Priester aus Mischehen oder Priester aus nichtreligiösem Milieu mit Widerständen gegen die eigene Berufsentscheidung eine höhere Konfliktsensibilität aufweisen. Ob hier nicht doch Elemente aus der Frühsozialisation nachwirken? Eine genauere Antwort auf diese Frage und auf diverse persönlichkeits- wie sozial bedingte Krisenfaktoren selbst könnte nur eine *sozialpsychologische Intensivbefragung* repräsentativer Art bringen. Eine Gesamtbefragung reicht dafür trotz aller scheinbaren Vorteile dafür nicht aus. Der Fragebogen war zwar „anspruchsvoll", aber das Interview kann mehr Tiefenstrukturen erfassen. Es wäre zu wünschen, daß künftig Interviewbefragungen in längeren Abständen Brauch werden.

Fazit: Der Bericht läßt wesentliche Umrisse eines Profils des deutschen Klerus ein Jahrzehnt nach Konzilsbeginn erkennen, ein Röntgenbild für eine differenzierte Diagnose liefert es nicht. Dazu war das Instrumentarium nicht fein genug.

Ist die Seelsorge durch Nachwuchsmangel gefährdet?

Ein Gespräch mit Bischof Heinrich Tenhumberg

Statistischer Überblick über die Entwicklungstrends und die Kenntnis des Meinungsbildes im Klerus selbst genügen noch nicht, um die Frage zu beantworten, wie der kirchliche Dienst personell und strukturell im Blick auf eine verantwortbare Seelsorgs- und Verkündigungspraxis aussehen wird. Es gilt, zu einer konkreten Vorstellung zu kommen, wie, mit welchen Kräften und innerhalb welcher Strukturen der Seelsorgsdienst künftig gestaltet werden soll. Voraussetzung ist dabei ein zuverlässiges Urteil über die Ursachen, die hinter der jetzigen Alarmsituation liegen bzw. zu ihr geführt haben. Über beide Fragenkreise sprachen wir mit Bischof Heinrich Tenhumberg von Münster, der zugleich Vorsitzender der Sachkommission VII („Charismen, Ämter, Dienste") der Gemeinsamen Synode ist.

HK: Herr Bischof Tenhumberg, der Priesternachwuchs ist seit langem, in den letzten 10 Jahren mit besorgniserregender Tendenz rückläufig. Die Überalterung des Klerus nimmt zu. Ist die Entwicklung endgültig, oder halten Sie in absehbarer Zeit eine Tendenzwende für möglich?

Tenhumberg: Ich halte die Entwicklung nicht für endgültig. Eine Tendenzwende ist in absehbarer Zeit durchaus möglich. Das beweist zunächst einmal der Blick auf die Geschichte. Die kirchlichen Zustände waren etwa während der Reformationszeit unvergleichlich trostloser als heute. Päpste und Bischöfe führten vielfach ein ärgerniserregendes Leben. Die Klöster waren verweltlicht. Viele Priester lebten im Konkubinat. Es gab nur wenige Priesterberufe, und auch um sie kümmerte sich kaum jemand. Dennoch gelang nach wenigen Jahrzehnten eine überraschende geistliche Erneuerung. Sie gelang nicht durch Anpassung, sondern durch Widerstand. Die vom Tridentinum eingeleitete Reform der Priesterausbildung war vom Evangelium inspiriert. Ihr Leitbild war das des Guten Hirten. — Eine ähnliche Krise der Priesterberufe gab es während der sog. Aufklärung, insbesondere während der napoleonischen Zeit, und unmittelbar danach. Der Priesternachwuchs hatte damals so sehr nachgelassen, daß beispielsweise im damaligen Erzbistum Köln über 250 Pfarrstellen nicht besetzt werden konnten. Von anderen Bistümern gilt ähnliches. Wenige Jahrzehnte später waren die Priesterseminare wieder überfüllt. Das hing wiederum mit dem religiösen Erneuerungsprozeß zusammen, der eng mit der geistesgeschichtlichen Bewegung der sog. Romantik verbunden war und schließlich über eine Vitalisierung der Gemeinden und der Orden auch zu einer gesellschaftspolitischen Bewußtseinsbildung im deutschen Katholizismus führte und die Gründungsperiode der großen sozialen Laienorganisationen einleitete.

„Epochale kirchliche und gesellschaftliche Wandlungskrise"

HK: Für den Rückgang des Priesternachwuchses werden die verschiedensten Ursachen genannt, kirchliche (Zölibat, Autoritätsprobleme, religiöses Leben insgesamt) und gesellschaftliche (Bevölkerungsentwicklung, Wandel der Bildungschancen). Was ist für Sie Haupt- und was Nebenursache?

Tenhumberg: Ich darf an das Vorhergehende anknüpfen. Das II. Vatikanische Konzil hat diese Wandlungskrise der Kirche in einem ungeheuren Ausmaß beschleunigt. Es hat vieles sichtbar gemacht, was vorher verborgen war. Die neue Orientierung der Kirche in einer säkularistischen Zeit am Ende des zweiten Jahrtausends nach Christus hätte auch ohne ein Konzil kommen müssen, wäre dann aber wahrscheinlich von noch größeren Verspätungserscheinungen und noch schmerzlicheren Zusammenbrüchen begleitet gewesen. Der Rückgang des Priesternachwuchses hängt also mit diesem gesamtkirchlichen Vorgang der Verwirrung, der Verunsicherung, der neuen Standortbestimmung an einer geschichtlichen Wende zusammen. Daß es sich um einen gesamtkirchlichen Vorgang, um eine gesamtkirchliche Krise handelt, geht daraus hervor, daß nicht nur die Zahl der Priesterberufe zurück-

gegangen ist. In noch größerem Ausmaß ist die Zahl der Ordensberufe rückläufig. In vergleichbarem Maßstab sind Wandlungen in anderen Bereichen feststellbar: Die Zahl der Ehescheidungen ist von Jahr zu Jahr gestiegen. In manchen Gemeinden ist die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher in den letzten 15 Jahren um rund 50% zurückgegangen. Ähnliches gilt für den Rückgang der Geburten und damit auch der Taufen. Noch erschütternder sind manche seelsorglichen Erfahrungen der Priester, etwa bezüglich des regelmäßigen gemeinsamen Gebetes in den Familien. Viele Pfarrer berichten, daß bis zu $^2/_3$ der Kinder in ihre Kindergärten von Hause aus nichts oder sehr wenig an religiöser Einübung mitbringen.
Es hat also keinen Sinn, für den Rückgang des Priesternachwuchses zunächst Einzelbeschwernisse (Zölibat, Autoritätsprobleme usw.) verantwortlich zu machen. Es geht vielmehr um diesen gewaltigen kirchlichen und gesellschaftlichen Umbruch, der sich in den obengenannten Vorgängen manifestiert. Es darf einen nicht wundern, daß die damit verbundene Verunsicherung bei den Priesterberufen feststellbar ist.

„Mehr Berufe an den Eltern als an den Kindern gescheitert"

HK: Ist nicht einer der negativ beeinflussenden Hauptfaktoren, der wenigstens im kirchlichen Gespräch über geistlichen Nachwuchs meist unterschätzt wird, der Rückgang der Geburtenrate, präziser der Übergang von der Mehrkind- zur Zwei- und Einkindfamilie? Wird nicht schon dadurch der Spielraum für die Wahl von Berufen mit außerordentlichen Anforderungen eingeengt?

Tenhumberg: Ich sehe in dem Schrumpfungsprozeß auf Kleinstfamilien einen gesellschaftlichen Vorgang von großer Tragweite, der durch bestimmte soziale Zwänge (von unseren familienfremden und teils familienfeindlichen Lohn- und Einkommensverhältnissen bis zur sog. öffentlichen Meinung) stärker bedingt ist als von der individuellen moralischen Haltung der Ehepartner. Man kann darum das Problem der geistlichen Berufe nicht lösen, ohne eine neue Familienpastoral zu entwickeln. So war es im Grunde auch früher. Nur konnte man sich in einer Zeit, in der die kinderreiche Familie selbstverständlich war, weitgehend mit einer funktionalen Familienpastoral begnügen. Heute muß sie von der intentionalen ergänzt werden, d. h., die gute Familie muß ein Hauptziel unserer seelsorglichen Bemühungen werden. Die Familie war früher in der Regel eine Drei-Generationen-Familie und in einen engen nachbarschaftlichen und verwandtschaftlichen Umkreis einbezogen. Unsere Familienpastoral ist daran, sich auf die neue Situation einzustellen.
Dennoch stimmt es, daß in solchen Kleinstfamilien die Voraussetzungen für die „Wahl von Berufen mit außerordentlichen Anforderungen" schwieriger sind. Aber Erschwernisse anderer Art kann es auch in kinderreichen Familien geben. Unter unseren heutigen Theologen ist jedenfalls eine ganze Anzahl solcher, die unter besonders erschwerten Umständen ihre Berufung entdeckten und daran festhielten. Es liegt nach meinen Erfahrungen die eigentliche Schwierigkeit noch nicht einmal darin, daß Kinder aus Kleinstfamilien von vornherein vor Berufen mit außerordentlichen Anforderungen zurückschrecken. Eine gewisse Angst vor dauernden Bindungen finden wir heute auch bei Kindern aus Großfamilien. Die eigentliche Schwierigkeit liegt besonders bei den Kleinstfamilien in der Regel bei den Eltern, die ihr Kind nicht loslassen wollen. Jedenfalls sind nach meinen Erfahrungen mehr geistliche Berufe an den Eltern als an den Kindern gescheitert.

HK: Die in den letzten Jahren durchgeführten Priesterbefragungen bestätigten, daß der beste Boden für Priesterberufe die Familie mit einer intensiven und geschlossenen Gläubigkeit ist. Diese Familie wird aber künftig die Ausnahme sein. Wenn die Diasporasituation der Christen im Strom der verschiedenen ethischen und weltanschaulichen Pluralismen offenkundig wird, wie kann die Kirche dann das Nachwuchsproblem lösen?

Tenhumberg: Diese Erfahrung gilt bis heute: Der beste Boden für Priesterberufe ist die Familie mit einer intensiven Gläubigkeit. Aber sie ist es nicht allein. In den letzten Jahren mehren sich die Fälle, in denen sich gute Priesterberufe gegen die Eltern und die eigene Familie durchsetzen müssen. Aber die Grundregel wird wohl bleiben, daß der junge Mensch mit seiner Berufsentscheidung den Rückhalt der Familie braucht. Nun stimmt es zwar, daß unsere Familien vom säkularistischen Trend ebenso befallen sind wie unsere Gemeinden insgesamt. Es ist aber ebenso auffallend, daß gerade in den jungen Familien ein neues religiöses Interesse aufgebrochen ist. Die Arbeit der Familienkreise gehört zu den erfreulichsten pastoralen Erfahrungen der jüngsten Gegenwart. Früher kamen etwa die Gebetbücher mit Familiengebet und Hausandachten aus den Klöstern oder Pfarrhäusern, heute kommen sie aus den Kreisen dieser Familien selbst. Das Angebot auf dem Büchermarkt ist erfreulich groß. Was Prof. Schelsky für die Zeit des großen Zusammenbruchs nach dem Zweiten Weltkrieg feststellte, dürfte auch heute gelten: Die Familie ist jene soziale Gemeinschaft, die solche Krisen und Zusammenbrüche am besten übersteht. In solchen epochalen Übergängen mit totaler Verwirrung hat die Familie eine Art „Höhlenfunktion". Sie bietet dem gehetzten Menschen jenen Schutz und jene Rekreationsmöglichkeit, ohne die er nicht bestehen kann. In unmittelbarer Nähe dazu ist heute die Gemeinde zu sehen. Im „Strom der verschiedenen ethischen und weltanschaulichen Pluralismen" bietet sie den Familien jene geistige Nachbarschaft und jene Formen religiöser Sozialisation, ohne die sie gar nicht bestehen könnten. Es wiederholt sich dann der Vorgang der Urkirche. Übrigens darf ich aus den Erfahrungen des Bistums Münster fest-

stellen, daß gerade aus unseren Bezirken mit ausgesprochener Diasporasituation in den letzten Jahren mehr Berufe kamen als aus den traditionell ländlich konservativen Gebieten. Offensichtlich ist in manchen Diasporagemeinden eine neue Form religiöser Sozialisation bereits im Wachsen, die eine missionarische Entfaltung möglich macht. Auch hier zeigt sich wieder, daß das Problem des Priesternachwuchses mit allen übrigen kirchlichen Fragen aufs engste zusammenhängt. Es geht also im Grunde um das Problem der Kirche von morgen überhaupt.

HK: Der nachwuchsträchtigste Berufsstand für geistliche Berufe war bisher dennoch die bäuerliche Bevölkerung, das förderlichste Milieu die Landgemeinde. Dieses Milieu ist aber durch die größere soziale und regionale Mobilität in Auflösung begriffen. Was bedeutet dies, wenn Sie so wollen, für die Nachwuchswerbung?

Tenhumberg: In unserm Bistum wurde durch mehrere Jahrzehnte die bäuerliche Bevölkerung noch von den Lehrerfamilien übertroffen. Zeitweilig kam durchschnittlich jeder zehnte Priesteramtskandidat aus einer Lehrersfamilie, obwohl erst auf mehr als 500 Katholiken ein Lehrer kam. Das scheint darauf hinzuweisen, daß die Bedeutung der Familie für die Berufswahl größer ist als die des Milieus. Sodann glaube ich nicht, daß das Milieu der Landgemeinde etwa durch die größere soziale und regionale Mobilität einfach in Auflösung begriffen ist. Ich meine vielmehr, es ist in einem — allerdings sehr tiefgehenden — Wandel begriffen. Die Urbanisierung ist ein unaufhaltsamer und im Grunde durchaus positiver Prozeß. Aber Urbanisierung bedeutet nicht einfach totale Auflösung des ländlichen Milieus. Die Sozialforschung im ländlichen Bereich hat gerade in den letzten Jahrzehnten eine außerordentliche Assoziations- und Assimilationsfähigkeit des Dorfes bzw. des ländlichen Milieus erwiesen. Ein urbanisiertes Dorf ist in seinen Lebensvollzügen immerhin wesentlich anders als ein Berliner Stadtviertel oder ein Frankfurter Hochhaus-Konglomerat.
Für die Nachwuchswerbung bedeutet das sicher, daß wir uns auf den Automatismus Dorf gleich größere Chance für den Priesternachwuchs nicht verlassen können. Die französische Religionssoziologie hat übrigens nachgewiesen, daß das rein dörfliche Milieu allein noch nichts für den geistlichen Beruf bedeutet. In Frankreich sind gerade die ländlichen Milieus teilweise am weitesten dechristianisiert. Aus den Landgemeinden haben viele französische Bistümer in den letzten Jahrzehnten kaum noch Priester- und Ordensberufe bekommen, und zwar ist diese Situation dort schon fast ein Jahrhundert alt. Die Ursachen liegen im Vormarsch des französischen Laizismus durch die ländlichen Schulen in Verbindung mit einer weitgehenden Vernachlässigung der Landpastoral.
Wenn ich die Verhältnisse in Deutschland richtig sehe, so müssen wir durch eine milieugerechte Pastoral in allen Bereichen um Priester- und Ordensberufe bemüht sein. Die wachsende Diaspora-Situation kann dabei ebensogut Förderung wie Hemmung bedeuten. Jedenfalls deuten die Erfahrungen im Bistum Münster darauf hin, daß die mit der Diaspora verbundene Gegensatzerfahrung, die häufige Entscheidungssituation und die existentiell oft tiefere Vitalität der Diasporagemeinden den Priesterberuf eher fördern als behindern. Bezüglich der „Nachwuchswerbung" darf ich noch anfügen: Von bloßen Werbemaßnahmen verspreche ich mir nichts. Priester- und Ordensberufe sind wie Früchte an einem Baum. Wenn man sorgt, daß der ganze Baum gesund ist, braucht man um die Früchte keine Sorge zu haben. Vor einem kranken Baum aber nutzen alle Beschwörungen und Appelle nichts. Das weist noch einmal darauf hin, daß isolierte Maßnahmen zur Behebung des Priestermangels wenig beitragen.

„Auf Seminare kann nicht verzichtet werden"

HK: Zum allgemeinen Rückgang der Nachwuchszahlen kommt eine Zunahme der Abgänge von den Seminaren. Hierfür gelten zweifellos andere Ursachen als für den allgemeinen Nachwuchsrückgang. Ist die Seminar- und theologische Ausbildung trotz Lockerungsübungen der letzten Zeit unangepaßt?

Tenhumberg: Ich neige dazu, die Frage mit „Ja" zu beantworten, muß aber gleich hinzufügen, daß die Lage von Fakultät zu Fakultät und von einem Priesterseminar zum anderen ziemlich verschieden ist. Die Kritik an der überkommenen Struktur des Theologiestudiums ist auch nach dem Inkrafttreten des sog. „Jaeger-Plans" nicht verstummt. Dieser Plan kam vor mehr als fünf Jahren nach langen Beratungen einer Kommission unter dem Vorsitz von Kardinal Jaeger zustande. Er war mit den Kath.-Theologischen Fakultäten abgestimmt und versuchte, den neuen Bedürfnissen Rechnung zu tragen. Die Kritik konzentriert sich — ich berufe mich hier vor allem auf meine Mitarbeiter in der Priestererziehung — auf folgende Punkte:

— Vor allem in den ersten Semestern geht das Theologiestudium zu sehr an der Glaubenssituation der jungen Studenten vorbei.
— Es ist zu wenig berufsbezogen, zu wenig praxisorientiert.
— Die Integration der verschiedenen theologischen Ansätze wird von den Dozenten nicht hinreichend geleistet. Sie wird mehr oder weniger dem Studenten allein überlassen.
— Die geistliche Dimension der Theologie (und ihrer Dozenten) wird zu wenig erfahrbar.

All das führt häufig zur Verunsicherung der jungen Priesteramtskandidaten. Solche Schwächen sind auch dem Fakultätentag und den Dozenten an den einzelnen Fakultäten durchaus bewußt. Man ist um Abhilfe bemüht und diskutiert inzwischen neue Pläne für die Reform des

Theologiestudiums. Für diese scheinen folgende Schwerpunkte von besonderer Bedeutung zu sein:

— Entsprechend den Ergebnissen der bisherigen Curriculum-Diskussion eine Orientierung des Theologiestudiums an den jeweils verschiedenen Berufsbildern (Priesteramtskandidaten, Dipl.-Theologe für den pädagogisch-schulischen, pastoralen, sozialen oder publizistischen Bereich, Religionslehrer am Gymnasium, an Realschulen usw.). Für jeden dieser Berufe sind je verschiedene Studiengänge anzubieten.
— Die Durchführung eines etwa sechssemestrigen gemeinsamen Grundstudiums, das in Zukunft wohl nicht so sehr an den theologischen Einzeldisziplinen als vielmehr an den Hauptthemen der Theologie orientiert sein sollte. Das Grundstudium bestünde dann im wesentlichen in einem themenspezifischen, fächerübergreifenden Studium. Die Diskussion hierüber ist aber noch keineswegs abgeschlossen. Auf ein solches Grundstudium sollten dann weitere Studiengänge für die einzelnen Berufe aufbauen.
— Da es sich bei allen Berufsbildern um kirchliche Berufe handelt, müssen neue Formen des Kontakts zwischen dem jeweiligen Bischof, seinen Mitarbeitern und den verschiedenen Gruppen der Theologiestudenten und -dozenten gefunden werden.

HK: Und die Seminare: Was kann geändert werden? Kann man, will man auf sie ganz verzichten?

Tenhumberg: Aus der internationalen Diskussion um die Priesterseminare hat sich allgemein die Erkenntnis durchgesetzt, daß auf die Seminare nach wie vor nicht verzichtet werden kann, weil man nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen weiß. Das Seminar wird allerdings ergänzt durch andere Ausbildungsformen (kleine Wohngemeinschaften in Verbindung mit einer Pfarrei oder einem Pfarrverband, studienbegleitende pastorale Praxis unter Anleitung der Mitarbeiter in den Priesterseminarien usw).

HK: Solche ergänzende Ausbildungsformen wurden in den letzten Jahren mehr und mehr praktiziert. Ein Stabilisierungseffekt scheint damit aber nicht erreicht worden zu sein ...

Tenhumberg: In einigen Jahrgängen lag die Abgangsquote von Priesteramtskandidaten in der Tat extrem hoch (bis zu 75 % und mehr). Seit etwa zwei Jahren scheint allerdings eine erhebliche Beruhigung eingetreten zu sein. Es ist schwer, ohne genauere Untersuchungen klare Angaben zu machen, wo die Gründe für solch eine hohe Abgangsquote liegen. Nach meinen Erfahrungen liegt eine besonders wichtige Ursache in dem damals besonders hohen Wellengang stürmischer innerkirchlicher Auseinandersetzungen bei gleichzeitiger Infragestellung der Autorität des kirchlichen Amtes überhaupt. Wir Bischöfe werden uns fragen müssen, ob wir uns in der jeweiligen Situation richtig verhalten haben, ob wir unser Leitungsamt immer auf die bestmögliche Weise wahrnahmen. Darüber mag der urteilen, der eine genügende Übersicht zu haben glaubt. Man wird aber auch vermerken dürfen, daß sich auch einige Theologieprofessoren im Prozeß nachkonzilärer Verwirrung erst einmal orientieren und ebenfalls aus eigenen Fehlern lernen mußten. Kathedra und Katheder haben eben eine je verschiedene Funktion, aber beide sind ihrem Wesen nach eine Diakonia.

„Deutlicher Rückgang an Amtsniederlegungen"

HK: Die beste Nachwuchswerbung, so heißt ein kirchlicher Slogan, ist der Priester selbst. Nun steckt der Priester als Lebensform, als Berufs -und Rollenbild selbst in einer Krise. Das eklatanteste Zeichen dafür ist der sprunghafte Anstieg von Amtsniederlegungen. Glauben Sie, daß die Nachwuchssituation durch die Amtsniederlegungen stark beeinflußt wird?

Tenhumberg: Eine wissenschaftliche Untersuchung über diesen Fragenbereich ist mir nicht bekannt. Daß der teilweise sprunghafte Anstieg von Amtsniederlegungen auch zur Verunsicherung vieler Priesteramtskandidaten führte, ist anzunehmen. Aus vielen Gesprächen weiß ich, daß die jungen Männer ihre eigene Situation einerseits sehr viel besorgter und ängstlicher prüften, als das von ihrer Gesamthaltung her notwendig gewesen wäre. Andererseits habe ich aber auch Fälle erlebt, daß junge Menschen in der Möglichkeit, notfalls später um Laisierung bitten zu können, auch eine gewisse Beruhigung sahen, anstatt wie früher bei einem Nichtdurchhalten des zölibatären Lebensentwurfes mit einer fast aussichtslosen Konfliktsituation rechnen zu müssen. Die Möglichkeit einer Laisierung hat daher die Priesteramtskandidaten nach meinem Eindruck eher beruhigt als das Erlebnis gelegentlicher Amtsniederlegungen sie verunsichert hätte. Sie erfahren vor allem auch, daß durch die Möglichkeit der Laisierung der zölibatäre Lebensentwurf in den Gemeinden und in der Öffentlichkeit im Grunde glaubwürdiger geworden ist. Jedermann weiß eben, daß ein Priester in einer Notsituation — ganz gleich, ob sie durch eine Glaubenskrise, Autoritätskrise, Zölibatskrise oder sonstwie verursacht ist — um Laisierung bitten kann. Zu den Abgängen selbst: Im Bistum Münster kamen auf 1400 Diözesanpriester 1967 7 Priester, die ihr Amt niederlegten, 1968 4, 1969 3, 1970 14, 1971 5, 1972 13, 1973 (bis 1. 8.) 3 Priester. Aus vielen Gesprächen weiß ich, daß die Höhepunkte 1970 mit dem holländischen Pastoralkonzil, 1972 mit der Römischen Bischofssynode vom Herbst 1971 zusammenhängen. Aus Gesprächen mit vielen Bischöfen und Priestern des In- und Auslandes glaube ich zudem feststellen zu dürfen, daß sich zahlenmäßig ein deutlicher Rückgang der Amtsniederlegungen abzeichnet. Ich behaupte aber nicht, daß damit die Probleme um das priesterliche Amt und die Pastoral schon gelöst seien.

HK: Gibt es noch Spielraum für einen rationelleren Einsatz des vorhandenen geistlichen Personals, etwa durch einen überdiözesanen Personalausgleich? Gibt es ferner nicht auch eine Tendenz weg von der ordentlichen Seelsorge, wo der Priester als Universal- oder als spezialisierter Gruppenseelsorger am dringendsten gefragt ist? Ist nicht eine zu große Zahl von Priestern in Bereichen (Publizistik, Verwaltung, Schule- und Erwachsenenbildung) tätig, die von der Sache her ebenso gut von Laien wahrgenommen werden können?

Tenhumberg: Diese Fragen kann man im allgemeinen wohl bejahen. Die Möglichkeiten eines überdiözesanen personellen Ausgleichs sind sowohl bezüglich der Diözesanpriester wie auch bezüglich der Ordensleute sicher noch nicht ausgeschöpft. Wir sollten nicht mehr viel Zeit verlieren, damit zu beginnen. Das müßte allerdings dann auch dazu führen, daß man sich in allen Diözesen intensiv um die Schaffung all jener Voraussetzungen bemüht, von denen nun einmal die geistlichen Berufe abhängen. Wir haben bisher systematisch recht wenig getan, um solche „Berufswerbung" erfolgreich zu machen.
Was speziell die zweite Frage angeht, so zeichnet sich eine erfreuliche Doppeltendenz ab: Eine große Anzahl von Priestern liebt einfach die allgemeine Pfarrseelsorge bzw. „Basis-Arbeit", wie jüngere Kapläne gern sagen. Andere bemühen sich um eine Spezialisierung im Sinne einer bestimmten Gruppenseelsorge (Beratungsdienste, Jugendarbeit, Krankenseelsorge usw.). In den sog. Pfarrverbänden (Arbeitsgemeinschaften von 5—8 Pfarreien) versuchen wir, pfarrliche Grundlagenpastoral mit einer gewissen Spezialisierung zu verbinden. Was die Tätigkeit von Priestern in der Publizistik, in der Verwaltung, in Schulen und in der Erwachsenenbildung angeht, wird jede Diözese über kurz oder lang gezwungen sein, jede einzelne Position zu überprüfen und soweit wie eben möglich geeignete Diakone oder Laien mit solchen Aufgaben zu betrauen. Im allgemeinen wehren sich aber gerade die Laien dagegen, wenn versucht wird, diese je verschiedenen Aufgabengebiete von Priestern ganz zu entblößen.

„Vision einer sinnvollen Pluralität kirchlichen Dienstes"

HK: Ein französischer Bischof (Delarue, Nanterre) hat sich vor Wochen in einem Pastoralschreiben an seinen Klerus von neuem für die Weihe verheirateter Männer ausgesprochen. Er begründete dies mit dem Hinweis, das Zölibat dürfe nicht allein zur alles entscheidenden Frage werden. Der Papst und die Mehrzahl der Bischöfe scheinen aber nach wie vor gegen einen solchen Schritt zu sein. Die deutschen Bischöfe haben der Gemeinsamen Synode untersagt, in dieser Frage Beschlüsse oder Voten zu fassen. Wie wird man aber ohne Erschließung neuer Quellen und ohne Ausnutzung auch der letzten in den Gemeinden gegebenen Möglichkeiten personell weiterkommen?
Tenhumberg: Auch die Römische Bischofssynode vom Herbst 1971 hat sich mit der Frage der Priesterweihe für bewährte verheiratete Männer befaßt und sich nachdrücklich dagegen ausgesprochen. Ich bin persönlich der Meinung, daß sowohl die Entscheidung der Römischen Bischofssynode und des Papstes wie auch die Entscheidung der deutschen Bischöfe in dieser Frage richtig waren.

HK: Welche Gründe sind dabei für Sie maßgebend?

Tenhumberg: Die Gründe will ich Ihnen gerne nennen:
1. Die Priesterweihe für verheiratete Männer würde in der gegenwärtigen Phase der Kirchengeschichte praktisch eine Aufhebung des Zölibates bedeuten. In unserm Kulturbereich kann man nicht bewährte verheiratete Männer zu Priestern weihen und zölibatäre Priester, die in einer bestimmten Situation heiraten wollen, in den Laienstand zurückversetzen. Das würde keine Gemeinde verstehen. Auf lange Sicht kann man jedenfalls hier nicht mit zweierlei Maß messen. Die zum Zölibat entschlossenen Priester würden zum großen Teil in die Orden eintreten. Aber auch diese würden weiter schrumpfen. Heute ist der zölibatär lebende Weltpriester weitgehend auch ein Hinweis auf jene radikale Form des Christseins, die in den Orden verwirklicht werden soll.
2. Ein „Fakultativ-Zölibat" führt praktisch zum Verschwinden des Zölibates. Bei der Abtrennung der altkatholischen Kirche waren führende Köpfe zunächst sehr bemüht, am Zölibat festzuhalten. Später begnügte man sich mit einer zwar eindrucksvollen und eindringlichen, aber bis heute erfolglosen Empfehlung. In anderen Kirchen ist es fast genau so. Der Zölibat bedarf — das erweist die Geschichte — einer institutionellen Solidarität („Wir-Entscheidung").
3. Eine Preisgabe des Zölibates würde aber einen tiefgehenden Bruch mit der bisherigen Entwicklung der abendländischen katholischen Kirche bedeuten. Ökumenische Theologen, wie der Lutheraner Prof. Peter Meinhold (Kiel), haben uns wiederholt gemahnt, als Kirche das Charisma ehelosen Priestertums in die wiedervereinigte Christenheit miteinzubringen und es darum trotz aller Schwierigkeiten durchzuhalten.
4. Die Preisgabe des Zölibates aber würde den Priestermangel nicht automatisch beheben. Der Mangel an Pfarrern bzw. an Seelsorgern ist in anderen Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften teilweise noch größer als in der katholischen Kirche mit ihrer Zölibatsverpflichtung. Hier zeigt sich, daß das Problem des geistlichen Amtes insgesamt zur Debatte steht. Es geht zunächst um eine Glaubensfrage.
5. Der Verzicht auf den Priesterzölibat würde übrigens nicht nur den individuellen priesterlichen Dienst, sondern auch die pastorale Struktur der Gemeinden und vor allem auch die Nachwuchssituation für die Orden wesentlich beeinflussen. Die große Blüte, die die Orden in der

katholischen Kirche immer wieder erlebten, hängt nicht zuletzt mit dem Bemühen um die Evangelischen Räte in unseren Pfarrhäusern zusammen. Der Ordensstand steht sozusagen auf den Schultern des Weltklerus. Ändern wir dessen Struktur, bricht auch das Ordensleben bis auf einen Rest zusammen. Auch darüber sollten uns die Erfahrungen in anderen Kirchen belehren.
6. Bei einer Entkoppelung von priesterlichem Amt und Zölibat befürchte ich zudem in der gegenwärtigen Phase unserer Entwicklung und insbesondere in der allgemeinen Wohlstandspsychose, von der selbst Länder in der Dritten Welt befallen sind, die noch größere Versuchung zu einer totalen Verbürgerlichung des priesterlichen Lebensstils, die gerade jetzt schon groß genug ist.
7. Gerade in dieser Phase unserer Zivilisation kommt dem Zölibat viel mehr als früher noch die Bedeutung eines prophetischen Protestes zu. Dieses Zeichen wird übrigens auch heute verstanden, auch wenn man es nicht wahrhaben will. Filme, Romane und Fernsehsendungen sind — wenn auch in der fast totalen Negation — voll davon. Es ist schon ein Zeichen vitaler Kraft, wenn eine Glaubensgemeinschaft ihren Priestern ein solches wahrhaftig nicht geringes Opfer zumuten kann und diese in ihrer überwältigenden Mehrheit dabei in ihren Gemeinden absolut glaubwürdig sind.

HK: Führt aber eine solche Haltung nicht zu einer geistlichen Unterbewertung der verheirateten Geistlichen in anderen christlichen, selbst mit Rom unierten Gemeinschaften?

Tenhumberg: Keineswegs. Aber Ihre Frage erinnert mich daran, daß manches Stück der Anti-Zölibats-Kampagne von einem eigenartigen ökumenischen Pessimismus inspiriert ist. Wenn man als Christ an das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche glaubt und den ökumenischen Aufbruch der letzten Jahrzehnte nicht für bloße Machenschaft hält, darf man doch wohl annehmen, daß schon in den nächsten Jahrzehnten erste entscheidende Schritte zu einer wenigstens partiellen korporativen Wiedervereinigung der getrennten Christenheit möglich werde. Ich bekenne mich jedenfalls zu dieser Hoffnung und sehe eine Aufgabe darin, an ihrer Verwirklichung zu arbeiten. Wenn es aber so ist, werden eines Tages im Bereich der wiedervereinigten Christenheit Gemeinden in kirchlicher Verfaßtheit mit verheirateten Pfarrern in Einheit mit Rom neben den römisch-katholischen Gemeinden mit zölibatären Priestern leben. Entscheidend ist dabei, daß die jeweilige kirchliche Gemeinschaft die jeweilige Gestalt des priesterlichen Dienstes trägt und ihren Amtsträgern bei der Erfüllung ihres Zeugnisses den nötigen Halt und Lebensraum gibt. Das ist die Vision einer sinnvollen Pluralität christlichen Dienstes in einer wiedervereinigten Christenheit, die durchaus nicht unrealistisch ist, wie es partielle Vorgänge — trotz ihrer Mangelerscheinungen — im Bereich der Ostkirchen erwiesen haben. Ich sehe keine grundsätzliche Schwierigkeit, dann ggf. einem jungen Menschen, der sich auf jeden Fall zum priesterlichen Dienst berufen fühlt, aber ebensosehr auch die Berufung zur Ehe empfindet, den Übertritt in einen anderen „Ritus" zu ermöglichen. Die jeweilige Kirche muß um ihren je besonderen Auftrag wissen und ihn getreu durchhalten.

HK: Die Zölibatsdiskussion hat — von besonders gelagerten Fällen abgesehen — zwar wieder an öffentlicher Resonanz verloren. Ist die Kirche angesichts der veränderten Wertschätzung des Zölibats nicht dennoch vor die Alternative gestellt, von einem zölibatären Priesterbild mit zweifellos hohen ethischen und geistlichen Qualitäten Abschied zu nehmen oder auf Dauer den Zusammenbruch der ordentlichen Seelsorge zu riskieren?

Tenhumberg: Ich glaube nicht, daß die Alternative darin besteht, vom Zölibat Abschied zu nehmen oder auf die Dauer den Zusammenbruch der ordentlichen Seelsorge zu riskieren. Von einem Zusammenbruch der ordentlichen Seelsorge kann jedenfalls in den westeuropäischen Ländern zur Zeit nicht die Rede sein. Alle Welt ist sich darin einig, daß die Zölibatsfrage nicht den Kern der gegenwärtigen Krise darstellt. Wie soll man dann hoffen, mit einer Preisgabe des Zölibats den Zusammenbruch der ordentlichen Seelsorge schon vermieden zu haben! Andere christliche Kirchen, die den Zölibat nicht kennen, stehen vor den gleichen, wenn nicht noch größeren personellen Problemen. Die Kirche dürfte auch von statistisch feststellbaren „veränderten Wertschätzungen" allein ihr jeweiliges Verhalten nicht abhängig machen. Es gibt Bereiche und Sachverhalte, die trotz gegenläufiger Trends durchgehalten werden müssen. Die Kulturgeschichte der Menschheit ist voll davon. Ethik ist überhaupt nur möglich, wenn man ein solches demokratie-kritisches Prinzip anerkennt. Die geschichtliche Erfahrung der Kirche zeigt, daß es andere Mittel gibt, den Bedürfnissen der ordentlichen Seelsorge nachzukommen.

„Pastorale Berufe, die mehr und mehr den priesterlichen Beruf ergänzen"

HK: Wenn man am Zölibat festhalten und aus gleichem Grunde die Weihe Verheirateter nicht will, welche Alternativen bleiben dann noch? Welche konkreten Vorschläge sind in diesem Punkt von der Synode zu erwarten?

Tenhumberg: Hier ist auf die pastoralen Berufe hinzuweisen, die mehr und mehr den priesterlichen Dienst ergänzen: z. B. Seelsorgehelferinnen bzw. Pastoralassistenten(-innen) und Gemeindereferenten(-innen), Laientheologen und Diakone. Diese sind nicht eine Frucht der Zölibatsdiskussion aus den letzten Jahren. Sie sind vielmehr in der kirchengeschichtlichen Entwicklung der letzten Jahrzehnte bereits grundgelegt und in ihren Ansätzen im II. Vatikanischen Konzil ermutigt bzw. ermög-

licht worden. Diese innerkirchliche Entwicklung ging zunächst überhaupt nicht von der Zölibatsfrage aus. Sie ist vielmehr eine Frucht jenes innerkirchlichen Erneuerungsprozesses, der im Grunde schon seit der Aufklärung, spätestens seit dem Ende des Kirchenstaates, in vollem Gang ist. Ich denke da etwa an die neue Stellung der Frau in der Kirche. Schon unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg, als von einem Priestermangel noch nicht die Rede war, entstand wegen der besonderen pastoralen Aufgaben in der Großstadtseelsorge der Beruf der Seelsorgehelferin. Die Bedeutung, die dieser Pionierleistung zweier Frauengenerationen, die seither — heute mehr als 3000 in der BRD — im seelsorglichen Gemeindedienst stehen, ist gar nicht hoch genug einzuschätzen. Das Berufsbild ist heute weiter abgeklärt. Die Berufsbezeichnung „Gemeindereferentin" bzw. „Pastoralassistentin" scheint darum angemessener als die ursprüngliche. Die Entwicklung kann m. E. auch auf den Weihe-Diakonat für die Frauen zugehen. Ich nehme an, daß die Synode nach eingehender Diskussion ein diesbezügliches Votum verabschieden wird.

In ähnlicher Weise hat sich seit der Weimarer Zeit der Beruf des Laientheologen entwickelt. Auch das hing damals keineswegs mit der Zölibatsdiskussion zusammen. Es ging einfach um eine Antwort auf die Frage, wie denn der Religionsunterricht in den Schulen und andere Aufgaben, die eine theologische Qualifikation erfordern, auch von Laien auf eine bestmögliche Weise erfüllt werden könnten. Ohne die Laientheologen und -theologinnen wäre der Religionsunterricht in unseren Schulen längst zusammengebrochen. Ein Großteil kirchlicher Aufgaben, etwa im publizistischen Bereich, in der Erwachsenenbildung und in anderen Aufgabengebieten, könnte eben nicht erfüllt werden. Praktisch hat sich — wenigstens in Deutschland — in den letzten Jahrzehnten das Amt eines kirchlichen „Lehrers", wie es in der Urkirche offensichtlich neben dem Presbyteramt einmal selbstverständlich war, wieder erneuert (vgl. Eph 4, 11 ff.), bzw. könnte es auf eine zeitgemäße Art wieder erneuert werden. Es wäre nun gerade nicht sinnvoll, alle verschiedenen Dienste wieder in einem einzigen Amt zusammenzufassen, d. h. allen wiederum die Priesterweihe zu erteilen. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte ging eben auf eine Auseinanderfaltung der vielen Dienste, die sich in den letzten Jahrhunderten — bedingt durch die jeweiligen Zeitumstände — in dem einen priesterlichen Amt jeweils angesammelt hatten. Nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte käme es nun darauf an, das Berufsbild und Selbstverständnis der einzelnen Dienste anzuerkennen und sie besser zusammenzuordnen.

Schließlich hat das II. Vatikanische Konzil den sog. ständigen Diakonat wieder erneuert und ihn auch für „in Ehe und Beruf bewährte Männer" vorgesehen. Die Hauptmotive des Konzils waren die außerordentlich guten Erfahrungen der Missionsbischöfe mit den Katechisten, das Bemühen, den pastoralen Reichtum der größeren Vielfalt im Bereich kirchlicher Dienste aus dem ersten Jahrtausend wiederzugewinnen und mit der Erneuerung dieses Dienstes die Diakonie der Kirche angesichts neuer pastoraler und sozialer Aufgaben besser erfüllen zu können.

In diesen Bereich gehören dann schließlich auch die Versuche vieler deutscher Diözesen, durch den Einsatz von hauptamtlichen Pastoralassistenten insbesondere wichtige Spezialaufgaben, vor allem auch im Bereich der sog. Pfarrverbände, erfüllen zu können. Zu all diesen alten bzw. neuen Diensten wird die zuständige Kommission der Synode konkrete Vorschläge vorlegen.

„Selbstverständlich geht der pastorale Dienst allen anderen Erwägungen vor"

HK: Hoffen die Bischöfe auf verstärkten Zuzug Spätberufener über den zweiten und dritten Bildungsweg? Und sind solche Hoffnungen realistisch? Die sog. Seminare für Spätberufene haben die in sie gesetzten Hoffnungen wohl nicht ganz erfüllt. Auch die Zahl der Unverheirateten, die sich noch im fortgeschrittenen Alter voll in den Dienst der Kirche stellen, dürfte kaum größer werden.

Tenhumberg: Zunächst einmal ist es Tatsache, daß in den letzten Jahrzehnten der Zugang von „Spätberufenen" zum Priesteramt prozentual keineswegs nachgelassen, sondern eher zugenommen hat. Für den Bereich Nordrhein-Westfalens kann ich jedenfalls feststellen, daß die entsprechenden Seminare die in sie gesetzten Hoffnungen durchaus voll erfüllt haben. Daß die Zahl der Unverheirateten, die sich noch im fortgeschrittenen Alter voll in den Dienst der Kirche stellen wollen, größer wird, vermute auch ich nicht. Wohl aber hörte ich in letzter Zeit verschiedentlich, daß junge Akademiker mit einem abgeschlossenen Studium Priester — in der Regel dann Ordenspriester — werden möchten. Vermutlich glauben sie, mit ihrer speziellen Ausbildung am ehesten als Ordenspriester eingesetzt werden zu können. In Frankreich ist seit einigen Jahren ein Versuch im Gange, Studenten, die nichttheologische Disziplinen studieren, im Laufe des Studiums mit dem Priesterberuf bekanntzumachen, um sie dann ggf. nach Abschluß des ersten Studiums in einem verkürzten theologischen Studiengang auf die Priesterweihe vorzubereiten.

Solche Bemühungen und die Erfahrungen mit den sog. Spätberufenen erinnern mich daran, daß für viele junge Menschen das Jahr der Abiturprüfung für eine Berufsentscheidung im Grunde genommen zu früh ist. Aus dieser Beobachtung erwuchs der Vorschlag, dem Theologiestudium ein sog. Sozialjahr vorzuschalten. Die Diskussion darüber ist noch im Gange. Es sprechen viele Gründe dafür. Wichtig aber erscheint mir, daß wir ähnliche Versuche wie in Frankreich einleiten und auch jungen Akademikern anderer Disziplinen einen besonderen Weg zum Theologiestudium und zum Priestertum ermöglichen.

HK: Droht mit der bloßen Ausgliederung kirchlicher Dienste für Laien (und Diakone) nicht eine weitere fast notwendig gewordene sakramentalistische Einengung des Berufsbildes der Priester? Gerade die Furcht vor einer solchen Einengung macht bereits jetzt einen Teil des Unbehagens bei den jungen Priestern aus. Geraten wir auf diesem Wege irgendwann nicht in neue Sackgassen?

Tenhumberg: Die Furcht ist dann berechtigt, wenn sich der Priester selbst auf ein sakramentalistisches Berufsbild festlegen ließe. Bis heute klagen die Priester mehr über die Fülle der je verschiedenen Aufgaben und Anforderungen. Den priesterlichen Dienst kann man auch in Zukunft sicher nicht von der Frage her beschreiben, was denn allein der Priester könne: Beichthören und die hl. Messe feiern. In einem richtigen neutestamentlichen Verständnis kann man den priesterlichen Beruf als einen „Dienst der Einung und der Einheit" beschreiben. Die Erfüllung dieses Dienstes geschieht durch die Glaubensverkündigung, die Sakramentenspendung und die Gemeindeleitung.

Ich habe allerdings auch manche Klagen junger Priester gehört, daß sie — vor allem in traditionsreichen ländlichen und kleinstädtisch orientierten Gemeinden — besonders an Werktagen mit der Feier von hl. Messen aus Anlaß von Trauungen, Beerdigungen, Jubiläen usw. oft einseitig in Anspruch genommen seien. Aber da läßt sich durch eine vernünftige pastorale Planung und Orientierung der Gemeinden sicher eine entscheidende Verbesserung herbeiführen. Hat sich unsere Liturgische Bewegung in Deutschland nicht von Anfang an zu einseitig auf die Eucharistiefeier konzentriert? Haben wir andere Gottesdienstformen demgegenüber nicht vernachlässigt? Ist die „Eucharistie-Müdigkeit" gerade der Jugend nicht ein Menetekel für eine einseitig orientierte Liturgie-Pastoral? In den Ostkirchen ist es aus theologischen Erwägungen Brauch, auch am Sonntag in der jeweiligen Gemeinde nur *eine* Eucharistiefeier zu halten und die Gläubigen, die aus wichtigen Gründen daran nicht teilnehmen können, für dispensiert zu betrachten oder zur Vesper einzuladen. Für unsere Verhältnisse sollte die Grundregel für unsere pastoralen Bemühungen allerdings lauten, daß in der Regel jeder Katholik Gelegenheit habe, am Sonntag die Eucharistie zu feiern. Gleichwohl gibt es viele Möglichkeiten für eine Differenzierung unseres gottesdienstlichen Lebens.

HK: Könnte nicht, um es ganz profan zu sagen, eine Lockerung des Laufbahnsystems eine Alternative zu einer ritualistischen Verengung des Berufsbildes sein? Ich meine die Möglichkeit, daß Akademiker und Nichtakademiker, die im seelsorglichen Kirchendienst tätig sind, sich die notwendige theologische Ausbildung erworben und sich in der Praxis bewährt haben, nach und nach über die Ordination zum priesterlichen Volldienst zugelassen würden?

Tenhumberg: Für solche Männer, die zu einem zölibatären Leben bereit sind, habe ich diese Frage oben bereits grundsätzlich positiv beantwortet. Nun kann ohne Zweifel niemand von uns über die Vorsehung Gottes verfügen. Sollten nach länger dauerndem Bemühen — wie ich es oben zu beschreiben versuchte — in der ganzen Kirche oder in bestimmten Gebieten trotzdem nicht genügend Priesterberufe vorhanden sein, ginge selbstverständlich der notwendige pastorale Dienst allen anderen Erwägungen vor. Für diesen Fall aber wäre dann der Aufbau eines ständigen (hauptamtlichen und nebenamtlichen) Diakonates und die Beauftragung von Laien mit bestimmten pastoralen Diensten die beste Voraussetzung dafür, daß die Kirche in einer solchen Situation dann nicht hilflos dastünde. Sie könnte dann entsprechend dem jeweiligen Bedürfnis eine Auswahl treffen. Insofern ist ein geduldiger und systematischer Aufbau des Diakonates in den verschiedenen Formen des haupt- und nebenamtlichen Dienstes auf jeden Fall richtig. Ähnliches gilt für die Beauftragung von Laien mit pastoralen Aufgaben. Wollte man aber diese Dienste jetzt mit dem Hintergedanken einer verkappten Hinführung zum verheirateten Priester aufbauen, so hätte man sie von Anfang an verfälscht. Auf solchen Tricks und taktischen Finessen könnte Gottes Segen nicht ruhen. Ich persönlich glaube auch nicht daran, daß die Entwicklung so verlaufen wird.

HK: In letzter Zeit wird auch häufiger die Möglichkeit einer Ordination für Teilbereiche diskutiert, allerdings stärker im Ausland als in der Bundesrepublik. Wenn ich richtig sehe, will man damit einerseits den (teils notwendigen) Trend zur Spezialisierung „sakramental" zur Deckung bringen; zum anderen auch damit eine größere Vielfalt von Zugängen (mit unterschiedlichen Ausbildungsgängen) zum geistlichen Amt ermöglichen. Wird dieser Weg auch in der Synode erörtert?

Tenhumberg: Es ist möglich, daß diese Frage auch in der Vollversammlung der Synode erörtert wird. In den zuständigen Kommissionen kam sie wiederholt zur Sprache. Bei der theologischen Besinnung auf das Wesen des kirchlichen Amtes stellte sich allerdings bald heraus, daß eine Ordination für Teilbereiche bzw. Teilaufgaben nicht sinnvoll ist. Die Ordination bedeutet grundsätzlich immer eine Inanspruchnahme des Menschen für das priesterliche Amt der Kirche und die sakramentale Zusage für die dafür notwendige Vollmacht. Grundsätzlich wird der Priester also für den Gesamtbereich amtlichen kirchlichen Dienstes geweiht. Die Weihe hat insofern also einen uneingeschränkten Charakter. Aus dieser umfassenden Bevollmächtigung kann der einzelne Priester dann selbstverständlich bestimmte Schwerpunkte speziell realisieren. Umfassende Amtsvollmacht schließt also Spezialisierung nicht aus. Bei diesem theologischen Verständnis ist dann keineswegs ausgeschlossen, eine größere Vielfalt von Zugängen zum geistlichen Amt zu ermöglichen, etwa Ingenieure, Ärzte, Erzieher usw., nach einer spezifischen theo-

logischen Zusatzausbildung zur Priesterweihe zuzulassen. Die diesbezügliche Vorlage der Kommission VII für die Gemeinsame Synode sieht eine allgemeine Empfehlung zur Überprüfung der bisherigen Zugangswege zum priesterlichen Dienst vor.

„Nicht eine Art Zwei-Klassen-Priestertum schaffen"

HK: Bisher war man gewohnt, den Priester weitgehend unabhängig von der Struktur der Ortskirche zu sehen, oder ging einfach vom bestehenden Pfarrsystem aus. Werden aber durch Spezialisierung einerseits, durch immer mehr priesterlose Gemeinden resp. Ortschaften andererseits nicht neue Modelle mit aufgefächerten örtlichen und überpfarrlichen Diensten und Priestertypen (Vollzeit-, Teilzeitpriester) zwingend?

Tenhumberg: Sie liegen sich zumindest dort nahe, wo entsprechende Voraussetzungen (Spezialisierung einerseits und priesterlose Gemeinden andererseits) gegeben sind. In den meisten Diözesen ist bereits jetzt eine Überprüfung des bestehenden Pfarrsystems im Gange. Diese ist allerdings nicht allein vom Priestermangel her zu begründen. Sie hängt auch mit der überall im Gang befindlichen bzw. eben abgeschlossenen kommunalen Gebietsreform und mit anderen sozial-ökonomischen Faktoren zusammen. In der Regel scheint sich folgende territoriale Abstufung in den Bistümern abzuzeichnen: Bistum — Region — Dekanat — Pfarrverband — Pfarrei bzw. Ortsgemeinde. Die speziellen pastoralen Dienste müßten in der Regel überpfarrlich, häufiger also im Bereich des Pfarrverbandes oder des Dakanates, angeboten werden. In den Pfarrverbänden sind die verschiedenen pastoralen Dienste (Priester, Diakone, Laien) in der Seelsorgekonferenz zusammengefaßt. Sie sind für die pastorale Planung und deren Durchführung aufeinander angewiesen und miteinander verantwortlich. Die Priester in diesen Pfarrverbänden übernehmen vielfach neben ihrer territorialen Aufgabe in der einzelnen Gemeinde noch eine kategoriale Aufgabe im Sinne ihrer speziellen Begabung bzw. Ausbildung. Sogenannte „Teilzeitpriester" haben wir in Deutschland, abgesehen von den hauptamtlichen Religionslehrern, die gleichzeitig in den Gemeinden pastoral tätig sind, nicht. Ich sehe keine grundsätzlichen Schwierigkeiten, etwa in einem Pfarrverband eines Industrieortes zeitweise einen Priester als „Arbeiterpriester" in einem Industriebetrieb stunden- oder tageweise mitarbeiten und in der übrigen Zeit in der Gemeinde oder im Pfarrverband wirken zu lassen.

HK: Um unsere Frage noch etwas zu konkretisieren, es ließe sich sehr gut vorstellen, daß in einer Stadtregion oder in einem kirchlichen Zentrum eines Gemeindeverbandes ein zentrales Priesterteam mit einer Gruppe von Mitarbeitern (Seelsorgshelfer, Diakone) die Seelsorge einer Stadt oder eines Gemeindeverbandes auf dem Land verantwortlich trägt, aber in Zusammenarbeit mit ordinierten „bewährten Männern" in Wohnvierteln oder in pfarrerlos gewordenen Dörfern . . .

Tenhumberg: Gut vorstellen läßt sich das gewiß. Das Modell möchte einerseits am zölibatären Priestertum für den hauptberuflich tätigen Priester festhalten, andererseits mit ordinierten bzw. „bewährten Männern" in Wohnvierteln oder pfarrerlos gewordenen Dörfern den Priesterdienst sicherstellen. Diese Aufteilung in hauptamtlich zölibatäre Priester und nebenamtliche nicht-zölibatäre Priester ist aber nicht durchzuhalten. Wenn im Zentralort des Pfarrverbandes ein dreißigjähriger Priester in seiner Zölibatsentscheidung verunsichert ist und unbedingt heiraten möchte, wird kein Bischof der Gemeinde klarmachen können: dieser müsse laisiert werden, während in der Nachbargemeinde ein verheirateter Priester seinen Dienst tut. Über kurz oder lang muß man dann die Priesterheirat grundsätzlich freigeben. Damit ist aber der Zölibat für Weltpriester nach aller geschichtlichen Erfahrung der Kirche auf eine minimale Restexistenz (mit dem Verdacht auf Sonderlings-Naturen) oder auf einen Rest an zölibatärem Mönchstum eingeschränkt. Nur wer eine solche Entwicklung zu bejahen bereit ist, darf den ersten Schritt zu einer solchen Entwicklung tun. Er muß dann aber auch wissen, was er zu verantworten hat. In unseren sozialen und kulturellen Verhältnissen ist auch ein Nebeneinander von zölibatärem, theologisch gut gebildeten Klerus neben dem verheirateten Priester ohne theologische Fachausbildung nicht möglich, es sei denn, wir wollten eine Art Zwei-Klassen-Priestertum schaffen. Die ostkirchliche Situation muß man aus den dortigen historischen, kulturellen und religiös-kirchlichen Verhältnissen würdigen. Es geht nicht darum, sie abzuwerten. Wohl geht es um die Erkenntnis, daß bestimmte Charismen, wenn sie als Zeichen bleiben und wirken sollen, rechtlicher und anderer institutioneller Sicherungen bedürfen. Die Existenz der Orden und des Ordensrechtes beweist das.
Alles in allem: Ich sehe in den gegenwärtigen Verhältnissen nur den Imperativ: Alle kirchlichen Kräfte (besonders die vom Herrn selbst empfohlenen) aufzuwenden, um die genügende Zahl an geistlichen Berufen sicherzustellen. Die Kirche hat in anderen Zeiten ihre jeweiligen Krisen damit überwunden. Warum sollte das heute nicht möglich sein!

HK: Einmal angenommen, die Wirklichkeit bewege sich in absehbarer Zeit dennoch in Richtung solcher Modelle, böte sich der Kirche dann nicht auch die Chance einer differenzierteren Ausbildung mit einer lebensnäheren Mischung von Theologie, menschlicher Erfahrung und seelsorglicher Praxis, die Sie im Grunde doch bejahen?

Tenhumberg: Ich sagte schon, daß ich in absehbarer Zeit solche Modelle mit „bewährten Männern" als verheirateten Priestern nicht für realistisch halte. Die Chance einer

differenzierten Ausbildung mit einer lebensnäheren Mischung von Theologie, menschlicher Erfahrung und seelsorglicher Praxis haben wir aber auch ohnedies. Wir brauchen nur die akademischen Zugangswege zum priesterlichen Amt neu zu bedenken, die Ausbildung differenzierter zu gestalten und Möglichkeiten zu schaffen, bewährte Männer mit entsprechender Ausbildung in der Theologie, menschlicher Erfahrung und seelsorglicher Praxis (etwa als Pastoralassistenten oder Diakone) zur Priesterweihe zuzulassen. Gerade die Bereicherung des kirchlichen Lebens, die in den nächsten Jahrzehnten durch den Diakonat und die anderen pastoralen Dienste zu erwarten ist, werden wir auch für den Priesterberuf fruchtbar machen können. Vielfach wird auch erwogen, Frauen zum priesterlichen Amt zuzulassen. Die theologische Diskussion darüber ist aber noch keineswegs abgeschlossen. Ich habe mir in dieser Frage noch keine endgültige Meinung gebildet.

„Für die Priesterausbildung jetzt schon neue Wege beschreiten!"

HK: Noch zwei Fragen, Herr Bischof, zunächst die vermutlich entscheidendere. Der Priesterberuf ist, in welchen Gestalten er sich auch jeweils verkörpert, nicht einfach ein Beruf wie jeder andere. Es bedarf einer im Glauben geformten existentiellen Dichte und einer zeugnisfähigen spirituellen Tiefe. Das traditionelle Priesterbild ist durch unleugbare geistliche Qualitäten geprägt, freilich nicht selten auf Kosten der Realitätsnähe, schlimmstenfalls auf Kosten der persönlichen Reifung. Bei Vervielfältigung der Zugänge und der Priestertypen ergäbe sich wohl von selbst der Zwang zu einer lebensnäheren Spiritualität. Über ihre Qualität würde neben der Ausbildung und, mit ihr gekoppelt, der praktische Dienst entscheiden. Ließen sich diese Chancen in der kirchlichen Praxis nicht jetzt schon nutzen?

Tenhumberg: Ich bin der Meinung, daß sich diese Chancen durchaus jetzt schon nutzen ließen, und zwar auch unter Beibehaltung der Verpflichtung zur Ehelosigkeit. Denn an sich besagt die Ehelosigkeit durchaus noch keinen Mangel an Realitätsnähe oder persönlicher Reifung. Gerade das ungeheure Anwachsen der Ehekrisen und Ehescheidungen weist darauf hin, daß die Verheiratung zunächst noch kein Beweis für Realitätsnähe oder persönliche Reifung ist. Die Ehe kann gewiß beides fördern. Aber die ständige Sorge um die Gemeinden, das Bemühen um das, „was des Herrn ist", die Grundkraft der Liebe, die im ehelos priesterlichen Lebensdienst wirksam sein muß, kann das nicht minder. Ich halte es für gut, wenn in Zukunft neben dem unverheirateten Priester auch der verheiratete Amtsträger (Diakon) stehen kann. Beide Chancen und Gnadengaben können dabei also in den pastoralen Dienst eingebracht werden. Die Gemeinden können vom verheirateten Diakon, der ein vorbildliches Eheleben führt, am geistlichen Reichtum einer solchen Familie Anteil nehmen, wenn der Diakon aus solcher Erfahrung predigt und entsprechend seinem Auftrag den sakramentalen Heilsdienst der Kirche versieht. Sie können andererseits im ehelosen Priester jene Verfügbarkeit erfahren, die trotz aller menschlicher Gebrechlichkeit nur aus einer Liebe „um des Himmelreiches willen" möglich ist. Und was die lebensnahe Spiritualität angeht, so ist auch diese durch die Eheschließung nicht einfach schon gesichert. Die unleugbaren geistlichen Qualitäten, die mit dem traditionellen Priesterbild gegeben waren und gegeben sind, sollten wir eben nicht so leicht aufs Spiel setzen. Der verheiratete Diakonat gibt uns jetzt die Möglichkeit, sie durch die ebenfalls unleugbaren geistlichen Qualitäten einer sakramental gelebten Ehe zu ergänzen. Für die Priesterausbildung könnten wir auch jetzt schon neue Wege beschreiten, die eine stärkere Berücksichtigung praktischer Begabung und Erfahrung möglich machen. Ein weitergehender Schritt hätte heute unabsehbare Konsequenzen.

HK: Gegenwärtig scheint gerade in der spirituellen Prägung, die die Gabe des Glaubenszeugnisses einschließt, zwischen Priester- und sog. Laientheologen, die zum kirchlichen Dienst bereit sind, eine Lücke zu klaffen. Läßt sich diese Lücke nicht ein Stück weit durch Annäherung der Berufsbilder und Ausbildungsgänge zugunsten eines klareren geistlichen Profils des gesamten (seelsorglichen) kirchlichen Dienstes schließen?

Tenhumberg: Wir haben der spirituellen Prägung der Laientheologen sicher zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet. In der Ausbildung und in der Praxis kommt es nun darauf an, daß sowohl in der Wissensvermittlung als auch im geistlichen Leben das jeweils Gemeinsame und das jeweils Spezielle zum Ausdruck kommen. Die Berufsbilder sind nun einmal verschieden und müssen es sein, wenn es zu einer Pluralität des pastoralen Angebotes — oder wie man es nennen mag — kommen soll. An diesen pastoralen Aufgaben müssen auch die Ausbildungsgänge orientiert sein. Sie werden in der theologischen Wissenschaft weitgehend gemeinsam sein müssen und können, in der Einübung zur pastoralen Praxis aber schon die jeweils verschiedenen Funktionen in der Gemeinde bzw. in den speziellen pastoralen Aufgabenbereichen berücksichtigen müssen. Man muß hier übrigens die Vielschichtigkeit des Begriffs „Laientheologen" sehr wohl im Auge haben. In diesem Begriff steckt eine ganze Reihe von Berufsbildern. Da sind einmal die Religionspädagogen der verschiedenen Schularten und Schulformen, die Spezialisten in der theologischen Erwachsenenbildung, die Experten für die theologische Publizistik, die Pastoralassistenten, ein Teil der haupt- oder nebenamtlichen Diakone usw. Das klare geistliche Profil ist nur durch die Profilierung des je eigenen Rufes und unter Einbeziehung dieses Berufsfeldes zu gewinnen. Der gesamte kirchliche Dienst kann nur aus der Profilierung der einzelnen Dien-

ste gewinnen. Eine spirituelle Nivellierung der Einzeldienste wäre für niemanden ein Gewinn. Die beste Lösung sehe ich darin, daß in der pastoralen Praxis das jeweils notwendige gemeinsame Handeln (etwa die regelmäßigen Pastoralkonferenzen) spirituell geprägt wird. Die gemeinsame Aufgabe führt dann von selbst zur Erkenntnis der tiefen geistlichen Gemeinschaft. Eine solche funktional orientierte Spiritualität ermöglicht dann auch die emotionale Integration der verschiedenen Dienste.

In den Schwierigkeiten, die wir mit der spirituellen Prägung sowohl der Priesteramtskandidaten wie auch der Laientheologen und Pastoralassistenten haben, zeigt sich übrigens ein kirchliches Manko, das auch andere Bereiche betrifft. Warum haben denn inzwischen Hunderttausende und Millionen Meditation und Transzendenzerfahrung im außerchristlichen Bereich gesucht? War die spirituelle Prägung unseres Gemeindelebens nicht in den letzten Jahrzehnten einfach unterentwickelt? Wo findet denn ein Durchschnittslaie in der Hetze seines entseelten Alltags in unseren Durchschnittsgemeinden das, was er an innerer Sammlung, Besinnung und Vertiefung braucht? Welch eine Fülle von Möglichkeiten und Aufgaben wartet hier auf die verschiedenen pastoralen Dienste! Der eucharistische Gottesdienst der Zukunft wird von der Fruchtbarkeit solch reifer pastoraler Bemühungen abhängen. Auch hier zeigt sich, daß der eine Dienst den anderen ergänzt, aber nicht ersetzt.

Dokumentation

Wozu Religionsunterricht?

Ein Hirtenbrief der hessischen Bischöfe zum Schuljahrbeginn

Zum Schuljahrbeginn 1973/74 veröffentlichten die Bischöfe von Fulda, Limburg, Mainz und der Kapitularvikar von Paderborn einen eigenen Hirtenbrief zur Situation des Religionsunterrichts an den Schulen. Das Schreiben der Bischöfe dürfte über Hessen hinaus Bedeutung haben.

Der Religionsunterricht an den Schulen ist in eine Situation geraten wie kein anderes Schulfach. Seine Geltung ist in der Öffentlichkeit heftig umstritten.

Der Religionsunterricht hat eine große Gegnerschaft: eine, die sich offen für seine Abschaffung einsetzt; eine, die ihm gleichgültig gegenübersteht; eine, die ihn mit guter Absicht radikal verändern will; und schließlich eine, die ihn in ebenso guter Absicht als religiös-kirchliche Unterweisung ohne Rücksicht auf die veränderten Bedingungen bewahren will.

Worin besteht die Krise des Religionsunterrichts, und wer sind seine Gegner genau?

Die offene Gegnerschaft wird am besten umschrieben durch folgende Thesen. Erstens: Wenn feststeht, daß alles auf der Welt Materie ist und durch menschliches Wissen grundsätzlich erforscht und gebraucht werden kann, dann können Gerechtigkeit und Ausgleich der Gegensätze hier und jetzt schon endgültig hergestellt werden, und die Menschen brauchen Glauben und Erlösung nicht. Zweitens behaupten die Gegner, daß der Mensch durch den Fortschritt die Welt immer bequemer, ungefährlicher und angstfrei machen kann; daher braucht er Gebet und Hoffnung nicht. Drittens glauben sie, daß menschliche Freiheit und menschlicher Verstand so selbständig und unfehlbar sind, daß Gebote und Hilfen aus dem Übernatürlichen ganz überflüssig sind. Aus all diesen Gründen folgern schließlich radikale Gruppen, daß eine Minderheit von Bürgern und jungen Menschen, die dennoch den Religionsunterricht fordern, nicht länger toleriert werden können. Religionsunterricht muß endlich von der Schule verschwinden.

Die Gleichgültigkeit gegenüber dem Religionsunterricht ist viel schwerer zu erfassen. Sie versteht sich im genauen Wortsinn so, wie es die Schüler sagen: „Bei Religion schalten wir ab." Oder: „Wenn wir schon durch die Taufe manipuliert sind, dann nicht auch noch durch den Religionsunterricht." Und viele Erwachsene kommen zu dem Schluß: „Sprachen, Mathematik, richtiges Deutsch sind allein notwendig, alles andere aber — auch Religionsunterricht — ist überflüssiges Zeug." Auch bei den offiziell Verantwortlichen ist der Religionsunterricht schließlich aus rein praktischen Gründen nicht beliebt: da muß Rücksicht auf die konfessionelle Verschiedenheit genommen werden, das bringt Probleme des Stundenplans; die wechselnden Schülerzahlen sind zu beachten und vieles mehr, was nur unnötige Arbeit macht.

Ferner ist die Verlockung, den Religionsunterricht in ein attraktives Fach zu verändern, in eine modische Aktualität zu flüchten, sehr groß — aus Angst, daß die Schüler ihre Freiheit nützen und am schwächsten Glied der Schule den Aufstand proben könnten. Sie ist ebenso groß wie die Verlockung, im Religionsunterricht ein gesellschaftswissenschaftliches und psychologisches Fach zu sehen ohne jede Beachtung der eigentlichen Thematik dieser Fächer. Schließlich sei noch die große Gruppe derer erwähnt, die in subjektiver guter Absicht alles beim alten lassen

und andere Auffassungen als Verirrungen oder kurzschlüssig als Häresie betrachten möchten.
All dies trägt mit zu der Krise bei, die ausgelöst wird durch die Schüler- und Studentenunruhen Ende der sechziger Jahre, als es hieß: „Tretet massenweise aus dem Religionsunterricht aus!" Die Folgen waren und sind heute noch, daß ganze Klassen geschlossen austreten, daß schlechtere als befriedigende Leistungen oder ungünstig liegender Unterricht im Stundenplan nur allzuleicht zum Austritt führen; daß ferner wissenschaftliche und pädagogische Anforderungen gestellt werden wie an kein anderes Fach, und daß schließlich viele Religionslehrer sich restlos verlassen vorkommen und gegen eine so breitgestreute Gegnerschaft anzugehen nicht mehr bereit und in der Lage sind.

Hat der Religionsunterricht in dieser schwebenden krisenhaften Situation noch eine Chance? Nein, wenn wir ihn einfach seinem Schicksal und den wenigen Verantwortlichen überlassen. Nein, wenn wir ihn selbst gedankenlos aushöhlen und gleichgültig zusehen, ob unsere Kinder teilnehmen oder nicht, ob sie mitgestaltend tätig werden oder dem ungeschütztesten Fach der Schule aus lauter Bequemlichkeit den Rücken kehren. Diese Fragen sind dringend gestellt. Wie werden wir sie beantworten? Denn von der Beantwortung hängt es ab, ob der Religionsunterricht weiter bestehen wird. Und doch hat er Chancen und Möglichkeiten, die größer sind als je zuvor. Denn nie vorher kam ihm aus objektiver Notwendigkeit eine so große vermittelnde und aufbauende Funktion zu. Schüler sprechen das aus, wenn sie sagen: „Hier werden wir ernst genommen, hier wurde verantwortlich gefragt, hier wurden Antworten und Hilfen angeboten." In solchen Äußerungen spiegelt sich, daß Religionsunterricht in einer „Schule für alle" nicht mehr als Aufrechterhaltung von Privilegien verstanden wird, sondern so, daß die Kirche einen Dienst an der Allgemeinheit, an jungen Menschen, an Gesellschaft und Staat zu leisten hat. Geistig führende Gruppen in unserer Gesellschaft bezeichnen Religion als eine „grundsätzlich nicht ablösbare Dimension menschlicher Wirklichkeit", die Sinn- und Wertfragen zu ihrem Thema hat. Soziologen und Psychologen weisen darauf hin, daß in der pluralen Gesellschaft die Stabilität der Persönlichkeit und die Schaffung der Identität vor allem des jungen Menschen zu einem privaten Problem geworden ist, das niemand, der hier allein gelassen wird, für sich allein lösen kann. Eine verantwortliche Auseinandersetzung mit den Sinn- und Wertfragen und mit den Antworten der großen Religionen ist daher unausweichlich gefordert.
Unsere modernen Schulen würden bei weiterer Ausklammerung des religiösen Bereichs noch mehr vom bloßen Leistungsaspekt überfremdet. Es träte schließlich eine seelisch-geistige Verkümmerung ein, die weder menschlich noch politisch zu verantworten wäre. Wir alle sind gefragt, ob wir wirklich die ethischen Entscheidungen einfach dem Zufall und die jungen Menschen auf der Suche nach ihrer Selbstfindung unreflektierten Modeerscheinungen überlassen wollen. Neben anderen Gruppen und Fächern, die aber allein diese Aufgaben nicht meistern können, sollte deshalb der Religionsunterricht an dieser Aufgabe beteiligt sein.

Die Kirche sorgt sich um ihre Kinder vom ersten Schuljahr an. Ihnen soll die religiöse Dimension des konkreten Lebens stufenweise auf Glaube hin erschlossen werden. Sie wendet sich in gleicher Weise an Jugendliche, die noch nicht zu einer Glaubensentscheidung gekommen sind, wie an junge Christen, die ihren Glauben vertiefen möchten. Als Christen erkennen sie das beste von dem, was sie bewegt, in Jesus Christus wieder. Die von Jesus ausgehende Anziehungskraft hat dabei für sie eine doppelte Ursache: So beeindruckt sie die radikale Menschlichkeit Jesu und seine Solidarität mit allen Menschen, welche er verkündet und in seinem Leben verwirklicht hat. Die vorbehaltlose Annahme des anderen, vor allem des schuldig Gewordenen und Ausgestoßenen, unterscheidet Jesus von allen anderen bedeutenden Gestalten der menschlichen Geschichte. Zum anderen beeindruckt viele junge Menschen gerade die einzigartige Weise, in der Jesus die jeweilige Situation auf ihre Mitte, auf Gott hin durchschaut und erklärt. Gott als letzte Sinngebung, als letzte Dynamik des Fragens und Antwortens wird in seinem Leben unwiderruflich sichtbar.
Christlicher Glaube ist nicht möglich ohne Bindung an eine konkrete Kirche. Darum halten die Kirchen daran fest, daß auch der schulische Religionsunterricht grundsätzlich in Bindung an die jeweilige Kirche, das heißt in konfessioneller Gebundenheit, erteilt wird. Insbesondere im ersten Schuljahr kann auf die Begegnung der Kinder mit ihrer konkreten Glaubensgemeinschaft nicht verzichtet werden. Auch in der neugestalteten gymnasialen Oberstufe mit der Wahlmöglichkeit im Kurssystem bleibt die konfessionelle Orientierung des Religionsunterrichts gewahrt. In der Sorge um die Wahrung der verfassungsrechtlichen und gesetzlichen Regelungen für den Religionsunterricht in der Schule wissen wir uns einig mit den evangelischen Landeskirchen in Hessen. Bindung an die eigene Kirche bedeutet nicht Gegensatz zur Ökumene, sondern deren Voraussetzung und Bedingung.

Viele Eltern und Lehrer erwarten wohl auch ein erklärendes Wort zu den neuen Rahmenrichtlinien für den katholischen Religionsunterricht in der Primarstufe (Klasse 1—4) und Sekundarstufe I (Klasse 5—10). Seit ihrem Erscheinen werden sie in der kirchlichen Öffentlichkeit lebhaft diskutiert und kritisiert. Die Rahmenrichtlinien für katholische Religion sind von einer durch das hessische Kultusministerium eingesetzten Kommission erarbeitet worden, deren Mitglieder auf Ersuchen des Kultusministeriums von den Bistümern Fulda, Limburg und Mainz benannt wurden, da der Religionsunterricht gemäß Art. 57 der Hessischen Verfassung „an die Lehren und Ordnungen" der Kirche gebunden ist. Nach einem Erlaß des hessischen Kultusministeriums sind die Rahmenrichtlinien aller Fächer „zunächst zur Kenntnisnahme, Diskussion und freiwilligen Teilerprobung" freigegeben. Sie haben damit noch keinen verbindlichen und verpflichtenden Charakter. Das gilt auch für die Rahmenrichtlinien in Religion, und insoweit liegt auch eine kirchenamtliche Genehmigung vor. Die endgültige Genehmigung kann erst erteilt werden, wenn die Rahmenrichtlinien für den Gebrauch in den Schulen verpflichtend werden sollen, das heißt nach Beendigung der Diskussions- und Erprobungsphase. Die jetzt vorliegenden Entwürfe der Rahmenrichtlinien sind nicht nur revisionsfähig, sondern auch teilweise revisionsbedürftig. Für den Revisionsprozeß werden qualifizierte Änderungs- und Verbesserungsvorschläge von Eltern, Lehrern, Theologen und Religionspädagogen erwartet.

Die kommende Zeit verlangt von uns allen, den eigenen Glauben so zu begründen, daß er Auskunft geben kann über die Hoffnung, die unser Leben trägt. Die menschlichen Probleme, vor allem die Orientierungslosigkeit, die oft in Unglück und Einsamkeit, fast immer in Langeweile und Öde endet, lassen den Religionsunterricht so dringend werden wie nie zuvor.

Seine Gesundung aus der Krise obliegt uns allen, wenn wir ernsthaft glauben, daß Gott durch unsere Fähigkeit, unseren Einfluß und unsere Wachsamkeit wirkt.

Wir werden mit den offen erklärten Gegnern sprechen müssen, werden sie auf die Ehrlichkeit ihrer Absichten prüfen und, wenn nötig, „nein" sagen müssen. Wir werden die Gleichgültigen auf ihr fahrlässiges Schuldigwerden ansprechen und ihnen neue Möglichkeiten zur Bewältigung der Lebensfragen zeigen müssen. Wir werden denen, die den Religionsunterricht umfunktionieren wollen, den Unterschied zwischen Menschlichkeit als Mode und wirklich radikaler Gott-Menschlichkeit verstehen helfen müssen. Wir werden mit denen ringen müssen, die glauben, der Religionsunterricht müsse gelernt werden wie mathematische Formen, und jeder säkulare Fragensatz sei ebenso wie das Hereinnehmen der Probleme anderer Fächer bereits Häresie. Wir werden schließlich mit allen zusammengehen, denen das existentielle Glück und Wohl der Menschen aus religiöser Verantwortung nahegeht.

Das aber bedeutet ganz praktisch:

Wir alle müssen zwischen politischer Manipulation und realer Verantwortung für den Menschen unterscheiden lernen!

Besuchen Sie Schülerversammlungen, Elternabende, öffentliche Diskussionen über schulische Fragen und nehmen Sie dort ohne Scheu Stellung!

Übernehmen Sie Ämter in den Elternvertretungen und Schülervertretungen!

Nehmen Sie Stellung in Leserbriefen, Anfragen, Resolutionen und Abstimmungsversammlungen!

Kümmern Sie sich um die rechte Verteilung der Religionsstunden in den Stundenplänen!

Wir alle müssen den Verunglimpfungen und Engstirnigkeiten gegenüber dem Religionsunterricht in den Massenmedien entschlossen entgegentreten! Nur so nehmen wir verantwortlich als Christen die objektiv gegebene Chance des Religionsunterrichts wahr.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Hanna-Renate Laurien

Testfall für Demokratie und Bildungspolitik?

Demokratie und Menschenverständnis der hessischen Rahmenrichtlinien

Widersprüchlichkeit, Schärfe und Vielzahl der Urteile überraschen: „So gewichtig wie nüchtern" nennt *Hartmut von Hentig* die hessischen Rahmenrichtlinien[1]; „prinzipiell richtig", „eine Pionierleistung", „ein Korrektiv gegenüber den curricularen Traditionen des bisherigen Unterrichts" sind sie für *Hellmut Becker*[2]. Für *Werner Conze* dagegen stehen sie „wissenschaftstheoretisch auf schwachen Füßen", sind sie „nicht auf Identifikation mit der parlamentarischen Demokratie, sondern auf Mißtrauen angelegt"[3], und die — übrigens sich ausdrücklich zur SPD bekennenden — Professoren *Thomas Nipperdey* und *Hermann Lübbe*[4] diagnostizieren „Entpersonalisierung" (17), „Unterschlagung demokratischer Grundprinzipien" (27), „Erziehung gegen die Gesellschaft" (22); „. . . sie wollen offenkundig eine andere Republik" (28) — und deshalb ist Kritik an den Rahmenrichtlinien „Sache von Demokraten" (41). Demokraten? Auf einer Tagung der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft[5] stufte *Gerd Köhler*, bildungspolitischer Referent beim Hauptvorstand dieser Gewerkschaft, die Gegner anders ein: „Block der Nein-Sager: Arbeitgeber, die die freiheitlich-demokratische Marktordnung in Frage gestellt sehen, Oberschichteltern, denen häusliche Ruhe vor Konflikten und die Sicherung der eigenen Privilegien für die Kinder am Herzen liegt, eine CDU, die mit billigen Polemiken sowieso dagegen ist, unsicher gewordene Geschichtswissenschaftler, die bislang der notwendigen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Diskussion an den Hochschulen ausgewichen sind", und er spricht von der Verfasserin dieses Beitrags aufgrund ihrer Stellungnahmen[6] als der „wortgewaltigen HR. L., dem ideologischen Sprachrohr des Katholisch-Konservativen Bad Kissinger-Kreises der CSU-CDU"[7].

Mancher mag vor solchen Widersprüchlichkeiten zurückschrecken, gar den Streit scheuen. Aber: die hessischen Rahmenrichtlinien haben den Inhalt von Schule überhaupt in die Diskussion geraten lassen, stellen an uns den Anspruch, uns Rechenschaft über die Richtung der Reformen zu geben. Nachdem Ministerpräsident *Osswald* ein kritisches Gesprächsforum über die Richtlinien in Deutsch und Gesellschaftslehre noch 1973 einberufen will und nachdem man im hessischen Kultusministerium beschäftigt ist, die Deutsch-Richtlinien in eine neue Fassung zu bringen[8], muß diese Besinnung auf breiter Ebene vollzogen werden. Für unseren Beitrag brauchen wir nicht auf die Entste-

hungsgeschichte der Rahmenrichtlinien (RRL) einzugehen, und wir dürfen und müssen voraussetzen, daß Reform der Inhalte in den Schulen unerläßlich ist. Wichtiger Orientierungs- und Auswahlgesichtspunkt ist die *Lebenssituation des Schülers:* seine heutige als Anknüpfungspunkt, die erwartete künftige für die Zielbestimmung. Die Curriculumdiskussion, in der Bundesrepublik seinerzeit durch Robinsohn (Bildungsreform als Revision des Curriculum[9]) in die Mitte gerückt, hat an die alte Erziehungsforderung angeknüpft, daß Schule nicht nur Wissen vermitteln, sondern leben lehren soll. Der Schüler wird als künftiger Staatsbürger, als Berufstätiger, als Privatperson gesehen[10] und damit werden Bereiche für die Schule wichtig, in denen es um Verhaltensweisen, um Wertungen, um Stellungnahme geht. Je mehr — notwendigerweise — die Vermittlung von Methoden des Lernens Bedeutung gewinnt, um so schärfer muß — will man Schule zeitlich nicht ins Ungemessene verlängern — die Auswahl der Stoffe und Inhalte getroffen werden; um so bedrohender entsteht bei solchem Auswählen die Gefahr der Einseitigkeit, der Verkürzung. Dies alles vorausgesetzt, und zugestanden, daß Reform von Inhalten schwierig, ambivalent ist und notwendigerweise auch bestreitbare Entscheidungen einschließen wird, muß eine *kritische Auseinandersetzung* über Richtlinien nicht beim Detail ansetzen, sondern bei der *Grundkonzeption.*

Einseitigkeit im Ansatz

Das oberste Lernziel der hessischen RRL für Gesellschaftslehre ist „die Befähigung zur *Selbst- und Mitbestimmung.* Diese optimale Teilhabe des Einzelnen an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen ist an die Aufhebung ungleicher Lebenschancen geknüpft“[11], und entsprechend heißt es in den Deutsch-Richtlinien: „Die Aufgabe des Deutsch-Unterrichts ist es, die sprachliche Kommunikationsfähigkeit der Schüler zu fördern. In die Konkretisierung dieser Formulierung muß die Analyse der gesellschaftlichen Situation der Bundesrepublik eingehen, die die Kommunikationsvorgänge bedingt. Die Ergebnisse dieser Analyse zeigen, daß die bestehenden Kommunikationsgrenzen Ausdruck gesellschaftlicher Unterschiede, Gegensätze und Widersprüche sind. Eine Schule, die sich den vom Grundgesetz geforderten Entwicklungszielen verpflichtet weiß, muß die Schüler in den Stand setzen, diese Zusammenhänge in ihrer Bedeutung für ihr eigenes Leben und für die Entwicklung dieser Gesellschaft zu begreifen. Damit wird die notwendige Voraussetzung einer bewußten und verantwortlichen Parteinahme für diese Entwicklungsziele geschaffen.“[12]

Die ausführliche Zitierung soll den Ansatz verdeutlichen: Befähigung zur Selbst- und Mitbestimmung ist nicht aus der Wissenschaft abgeleitet, ist vielmehr politisch gesetzt. Eine mögliche Setzung, allerdings schon hier wird Einseitigkeit vollzogen. Das Grundgesetz kennt nicht nur Selbst- und Mitbestimmung, es kennt die Rechtsstaatlichkeit und die Entscheidung für die Form der repräsentativen Demokratie. „Teilhabe des einzelnen“ und repräsentative Demokratie gehen nicht ohne weiteres und immer zusammen[13], Teilhabe in allen Bereichen würde zudem jene Politisierung aller Lebensbereiche vollziehen, vor der uns gerade das Grundgesetz schützt, das dem einzelnen auch einen „entpolitisierten“ Privatraum einräumt. Und „Aufhebung ungleicher Lebenschancen“? Hier, bei der *Idee der Gleichheit* ist ein Kernpunkt dieser RRL. Um dieser Gleichheit willen wird *Parteinahme* vollzogen. Wie und unter welchen Gesichtspunkten, das wäre jeweils am konkreten einzelnen Lernziel zu prüfen. Auf diese Weise verschreiben sich die Autoren einer fragwürdigen *Überzeugungsdidaktik.* Längst wissen wir aus der modernen (und älteren) Richtlinienarbeit, daß sich aus obersten Lernzielen (Mit- und Selbstbestimmung etwa) nicht einfach direkt Lernziele und Lerninhalte ableiten lassen. „Deduzieren“ läßt sich aus solcher Setzung sowohl die Bibel wie das Kommunistische Manifest — oder beides nicht, das ist das Problem jeder normativen Didaktik[14]. In den vorgelegten RRL stellt, so haben *Jeismann-Kosthorst*[15] und Nipperdey-Lübbe ausführlich dargelegt, „die Kette der Lernziele eine Kette ganz bestimmter Auslegungen dar. Indem aber die Lernziele sich als Ableitungen aus einem scheinbar unangreifbaren obersten Lernziel geben, brauchen sie nicht begründet zu werden, sie werden unterschwellig eingeführt. Das Verfahren tarnt . . . jeweils bestimmt politische Absichten[16].“ Nun nehmen die Richtlinienverfasser mit — wie sie selbst sagen — „bösartiger Beharrlichkeit“ in Anspruch, es müsse je im einzelnen geprüft werden, „wo und für wen es“ individuelle Freiheit „gibt und was sie für die einzelnen bedeutet“[17]. Doch gerade hier wird das Konzept der Richtlinien deutlich: prüfen und Offenheit der Entscheidung sind selten, sie haben die Welt vorweg gedeutet. Ihre Konkretheit — und das wird vielfach ausgesprochen — heißt Parteinahme für den Unterprivilegierten in einer Gegenwart, die für sie durch Herrschende und Beherrschte gekennzeichnet ist. *Meinungsfreiheit,* so beruft sich Prof. *Ivo* auf Paul Sethe, sei in der Bundesrepublik „die Freiheit von etwa 200 reichen Leuten, ihre Meinung an den Mann zu bringen“[18], und mit dem Hintergrund solchen Zitates versteht man, warum für ihn Schreiben als Aufgabe des Deutschunterrichts neben dem Einüben für bestimmte Verwendungssituationen (Lebenslauf, Antrag bei Behörde z. B.) vor allem bedeutet, „daß Formen schriftlicher Kommunikation zur Herstellung von „kritischer Öffentlichkeit“ erlernt werden, die nicht abhängig ist von den bestehenden Institutionen und der von diesen gemachten Öffentlichkeit“[19].

Für die RRL-Verfasser ist „die Zahl derjenigen, die ‚Öffentlichkeit‘ für ihre Erfahrungen, Meinungen, Interessen und Entwürfe herstellen und herstellen können, gering“, und „zwar deshalb, weil die Verfügungsgewalt über die dazu notwendigen Medien in den Händen weniger liegt“[20]. Lassen wir einmal beiseite, ob dieses Bild der

Bundesrepublik zutrifft, ob hier nicht ein „Buhmann" aufgebaut wird, den man anschließend zerschlagen möchte, ob hier nicht die freiheitlichen Möglichkeiten unserer Gesellschaft — etwa im Vergleich zu östlichen Systemen — mit Füßen getreten werden; messen wir diese Lernzielbestimmung an der *Berufung auf das Grundgesetz*, die die Verfasser immer wieder bringen. Für sie ist, um einen Verteidiger der RRL zu zitieren, der soziale Rechtsstaat „erst dann verwirklicht, wenn ‚demokratische Willensbildung und Gleichheitssatz auch in die Wirtschaftsgesellschaft' übertragen ist" [21]. Dafür mag man eintreten und riskiert damit die totale Politisierung auch der Wirtschaft — nur auf das Grundgesetz kann man sich dabei nicht berufen. Das Grundgesetz sichert gerade den Pluralismus der Meinungen, sichert das Fortbestehen von Alternativen und regelt wie es bei fortbestehender Meinungsvielfalt zu Entscheidungen (Mehrheitsentscheidungen, Gewaltentrennung etc.) kommen kann. Jeismann-Kosthorst haben aufgewiesen, wie die RRL offenbar *Didaktik als Fortsetzung der Politik* begreifen, wie sie sich überwiegend für das „Modell der direkten politischen Funktionen der Erziehung", das am deutlichsten in den jakobinischen Erziehungsplänen der Französischen Revolution geworden ist, entschieden und sich von dem auf Condorcet zu beziehenden anderen, durchaus nicht unpolitischen Modell, das auf Entwicklung der Urteilsfähigkeit zielt, abgewendet haben [22]. Für sie ist klar, wie der Schüler sich zu entscheiden hat. Freiheit — Frau Haller fragt mich: „mehr Freiheit — was heißt das für Hilfsarbeiter, für Frauen am Fließband, für berufstätige Mütter?" [23] — und in den RRL für Gesellschaftslehre lautet das Lernziel im Lernfeld „Wirtschaft": „die Schüler für die inner- und überbetriebliche Wahrnehmung ihrer Interessen als Arbeitnehmer zu qualifizieren" (171). Es geht um Verhaltensschulung, nicht um Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit, aus der heraus der Mensch dann seine Entscheidung treffen kann. Und im Vollzug der immer wieder missionarisch-pathetisch begründeten „Parteinahme" wird Ungerechtigkeit vollzogen. Wer bestimmt, was die Interessen der Arbeitnehmer sind? Und warum wird hier unter Berufung auf das Gleichheitsgebot des GG (Artikel 3) die Gleichheit der Bildungschancen für die Kinder ideologisch gefährdet? Man entgegnet, wie ich aus zahlreichen Diskussionen weiß, daß doch die Mehrzahl der Kinder später Arbeitnehmer werde, daß sie deshalb für diese Rolle vorbereitet werden müßten, und man merkt dabei offenbar nicht, wie man in eine abgelebte *Rollenpädagogik* zurückfällt. Wer den Menschen für eine Rolle erzieht und nicht den erzieherischen Ansatz der vollen menschlichen Entfaltung aufgreift, der auch die Freiheit einschließt, sich gegen das Konzept des Erziehenden zu entscheiden, der wird am Ende den Menschen nicht einmal für seine Rolle hinreichend befähigen. Die Geschichte der ‚Mädchenbildung' sollte hier Material genug zur Verfügung stellen. Und nehmen wir einmal eine Privilegierung von Oberschicht-Kindern durch die heutige Schule an — das Grundgesetz berechtigt nicht, eine Privilegierung durch eine andere ablösen zu wollen und das dann Verwirklichen von Gerechtigkeit zu nennen. Es läßt sich nur *Golo Mann* zitieren: „Damit meine ich nicht, daß die Autoren der Richtlinien böse Menschen wären . . . Für Humanität wollen sie kämpfen. Und wissen nicht, daß sie selber in die unmenschliche Landschaft gehören, gegen die sie protestieren . . ." [24]

Für den Pädagogen gilt nicht Parteinahme für eine Gruppe von Kindern, sie sei groß oder klein an Zahl, für ihn ist jedes Kind Anlaß zur „Parteinahme", hat jedes Kind in der Schule Anspruch auf Entfaltung. Daß dies — je nach Ausgangssituation — unterschiedliche Weisen des Förderns und Herausforderns mit sich bringt, ist von solcher Banalität, daß man es fast in der Diskussion um die Hochsprache in den Deutsch-Richtlinien ist eben dieses Gebot unterschiedlicher Förderung in der heißen Sonne der Parteinahme zerronnen.

Hochsprache und Klassenzugehörigkeit

Einübung in die *Hochsprache*, so heißt es zuerst, soll nicht vollzogen werden, weil damit nur eine Gruppe von Schülern ihr „schichtenspezifisches Erfahrungsfeld" weiterentwickeln kann, während dies „für die weitaus größte Zahl der Schüler dagegen" den Zwang bedeute, „neue Formen der Verständigung, des Sprach- und Sozialverhaltens, der Interpretation von Erfahrungen zu erlernen" (7). Lediglich aus taktischen Gründen wird dann zwei Seiten später empfohlen, doch „im Sinne der etablierten Sprachnorm" sprechen und schreiben zu lernen, denn sonst scheitere man an den z. Z. bestehenden Kommunikationsbarrieren. *Ulrich Greiner* hat deutlich gemacht, daß Hochsprache zweifellos nicht unbefragte Norm sein müsse, daß sie aber eine „sprachlich differenziertere, leistungsfähigere Form" sei [25]. Da eben setzt der Widerspruch der RRL-Vertreter ein: dem würden sie nur zustimmen, wenn *Hochsprache als Wissenschaftssprache* gemeint sei. Mit Hochsprache sei aber „jene Gebildetensprache" gemeint, „die als öffentliche Sprache und als Schulsprache tatsächlich für die große Mehrheit der Bevölkerung und ihrer Kinder einschüchternde und disziplinierende Auswirkungen hat". Die Sprache der Kinder aus Arbeiterkreisen solle nicht in Richtung Gebildetensprache, vielmehr „wie die Sprechweisen aller Kinder" in Richtung Begriffssprache entwickelt werden [26]. Wenn das so ist oder so sein soll, dann hätte schulischer Sprachunterricht nur die Aufgabe, in die Begriffssprache, in die Fachsprache, einzuführen. Aber sie wird doch in den Richtlinien, übrigens nicht zu Unrecht, in Spannung zur *Umgangssprache* gesehen und es wird — worauf schon *Priesemann* aufmerksam gemacht hat [27] — angedeutet, daß in den einzelnen Fächern ein Spannungsgefälle zwischen Umgangssprache und Fachsprache bestehen kann. Also Verzicht auf die Gebildetensprache als Schulsprache? Hubert Ivo bringt eine andere Antwort. Für ihn ist einzig umstritten die Frage, „ob eine der schich-

tenspezifischen Sprachen besser geeignet sei, differenziertes Denken zum Ausdruck zu bringen“ [28].

Nimmt man das an, so ergäbe sich die Aufgabe der kompensierenden Erziehung. Für Ivo erscheint jedoch die funktionale Gleichwertigkeit der verschiedenen Sprachen (Differenzhypothese) richtig, und er erklärt, daß sich die RRL dieser Auffassung angeschlossen hätten [29]. Abermals: wenn das so ist, dann müßten die Richtlinien einen anderen Ansatz verwirklichen, dann hätte Sprachunterricht, „soziologisch interpretiert, die Aufgabe, den einzelnen aus seiner durch die Herkunft zugeschriebenen und sprachlich fixierten Rolle zu lösen, ihn instand zu setzen, prinzipiell beliebige Rollen in unterschiedlichen sozialen Subsystemen einnehmen zu können“ [30]. Darüber ließe sich reden — nur in den RRL findet sich dieser Ansatz nicht. Allerdings auch er wäre zu wenig, wäre zu eng, wäre, so meine ich, Betrug gerade an den Schülern, für die doch so leidenschaftlich Partei genommen wird. Ihre Möglichkeiten der Selbstfindung, des Weltverstehens werden begrenzt.

Unbestritten bringt jedes Kind *situationsgebundenes Sprechen* mit und soll nun in der Schule lernen, sein und anderer situationsgebundenes Sprechen zu erkennen und auch situationsfreies Sprechen als eine weitere Möglichkeit zu erlernen (Wissenschaftssprache). Dabei geht es um unterschiedliche Funktionen von Sprache und nicht um Klassenkampf [31], und die Beziehungen „zwischen Dialekten, Sondersprachen und der Hochsprache“ bringen in ihren „Sprachnormenkonflikten“ nicht, wie die RRL-Verfasser formulieren, „grundlegende gesellschaftliche Konflikte“ zum Ausdruck (9) [32], sondern Erweitern der sprachlichen Kompetenz vollzieht sich in solchem Begegnen verschiedener Stile. Das „Unterschichtenkind“ wird um die Erfahrung der „Hochsprache“ betrogen, wenn diese nur als Herrschaftsinstrument (65) analysiert werden soll und wenn es in den Lernzielen heißt, der Schüler solle Sprache erkennen „als schichtspezifische Sprechweisen, die die formal zugestandenen Sozialchancen einschränken“, wird eben gerade nicht der Ansatz der Differenzhypothese verwirklicht, wird dem Kind nicht die mögliche Dignität verschiedener Sprachformen und Sprachebenen erfahrbar.

Und stimmt dies denn, was über die „Gebildetensprache“ gesagt wurde? Es gibt sie gewiß neben der Wissenschaftssprache. Golo Mann hat aufgewiesen, wie Hochsprache und Rechtschreibung sehr wohl etwas mit Demokratie zu tun haben, wie Hochsprache das von „gleich zu gleich verhandeln“ zwischen Betriebsräten und Unternehmern ermöglicht. Die Abwendung von der Hochsprache bedeutet zugleich auch *Abwendung von der Literatur,* die die RRL-Verfasser nicht „abschaffen“, für die sie aber eine „Neubestimmung ihres Stellenwertes“ vornehmen wollen (46). Golo Mann hat analysiert, wie die Marienbader Elegie Hyperions Schicksalslied, dem Frageraster dieser RRL, in denen alles auf eine oberflächliche pseudo-soziologische Dimension verengt ist, nicht standhalten, wie damit „ein Raub an der Jugend geplant“ wird [33]. Ich meine, ein Raub besonders an denen, die nicht aus dem Elternhaus mit Bücherschrank stammen. Ist es Zufall, daß wir in diesem Jahr mit den „neuen Leiden des jungen W.“ von *Ulrich Plenzdorf* konfrontiert werden? Die Sprache von Edgar Wibeau ist nicht Hochsprache, alle Redewendungen unserer Tage sind ihm vertraut, er „liegt richtig“ — in der Sprache. Aber als ihm dann „dieses berühmte Buch oder Heft in die Klauen“ kommt, — eben der Werther —, da nimmt er dessen Sprache, um die Erfahrung seiner Liebe, seines Ich, die Erfahrung von den „Grenzen der Menschheit“, an der er zerbrechen wird, auszusprechen. Ein neuer Code, meint der Freund; für Edgar selbst ist es gar die „Werther-Pistole“. Für uns könnte daraus hervorgehen, daß wir diese Sprache brauchen, wenn wir bestimmte Erfahrungen sagen wollen, daß die ‚Blue-Jeans-Sprache‘ nicht reicht, um von „Abgeschmacktem“, vom „wahren Gefühl von Natur“, ja von dem „es ist ein einförmiges Ding um das Menschengeschlecht“ zu sprechen. Ist das wichtig? Lassen wir Golo Mann antworten: „Literatur war . . . eine befreiende Macht.“ Wer sie kennt, „der wird freier, unabhängiger, der stärkt die eigene Identität“. Selbst- und Mitbestimmung? Selbstbestimmung wird im engen Ansatz dieser Richtlinien verfehlt.

Solches geschieht, wenn „Parteinahme“ die entscheidende Kategorie der Didaktik, die *entscheidende* Kategorie für die Festsetzung der Lernziele und die Auswahl der Inhalte wird. Solches geschieht, wenn alles auf schichtenspezifische Ursachen, auf schichtenspezifische Monokausalität zurückgeführt wird. Dann sind Texte eben stets Teile eines Sozialisationsprozesses, sind Strukturmerkmale von Texten nichts anderes als „Ausdruck einer bestimmten historischen gesellschaftlichen Situation“ (60). Dem Lehrer wird nahegelegt, bei der Textauswahl Texte stets im Hinblick auf ihre Verwendungszusammenhänge zu befragen, die Schülerbedürfnisse kritisch zu bestimmen und zu prüfen, „auf welche Weise die Beschäftigung mit einer Textsorte der Emanzipation dienen kann“ (46). Sie wird der Emanzipation nicht dienen, wenn die Auswahl derart verkürzt ist, wenn die Deutung in Soziologismen, im Fragemuster „wem nützt — wem schadet dies“ steckenbleibt.

In der Auseinandersetzung mit den RRL Gesellschaftslehre ist ausführlich dargelegt worden (Jeismann-Kosthorst und Nipperdey-Lübbe), wie Emanzipation und Sozialisation, wie Selbst- und Mitbestimmung verfehlt werden, wenn monokausale Erklärungen, wenn eine vorweg gedeutete Welt Muster für den Unterricht abgeben. Daß die Fächer Geschichte, Erdkunde und Sozialkunde in der Gesellschaftslehre integriert werden sollen, wird von den Kritikern — auch von Professor Conze — gar nicht kritisiert. Die Frage ist nur, ob das „je spezifische Potential“ dieser Fächer beim Integrationsprozeß ausgelöscht wird oder nicht. Die Antwort ist von bestürzender Eindeutigkeit: *Dominanz einer unhistorischen Soziologie,* Geschichte

als Kuriositätenkasten, in dem durch den Verzicht auf Kontinuität historische Segmente in gezielter Einseitigkeit dargeboten werden. Geschichte wird stets nur als Geschichte für uns verstanden, Beschäftigung mit ihr muß sich legitimieren „durch einen Nachweis ihrer Beziehungen zu den jeweils relevanten politisch-gesellschaftlichen Problemen" (S. 19). So wird Geschichte nur Belegmaterial, nicht anders als die Texte im Deutschunterricht. Sie „beweist" die Veränderbarkeit menschlicher Bedingungen, wird immer am Heute gemessen und kann niemals ihre Korrektivfunktion für dies Heute und für den Menschen ausfüllen. „Die Erfahrung des Fremden, eine für die Einheit der Welt heute konstitutive Notwendigkeit, wird abgeschnitten."[34] Auf all diese Argumente gehen die Verfasser der RRL in der Diskussion nicht ein. Sie unterstellen den Kritikern mangelnde wissenschaftstheoretische Kenntnis und verteidigen die Integration[35]. Golo Mann hat die Methode durchschaut: „Aus einem Spiegel-Gespräch weiß man, daß sie ausweichen"[36], und Walter Killy erhielt auf seine Kritik[37] nur die Entgegnung, er sei ein heute auch philologisch nur nörgelnder, ins falsche Alpenhorn blasender Professor. Daß diese Taktik Methode hat, darf man vermuten, sie setzt nämlich den diktatorischen Moralismus der Richtlinien nur in ihrer Weise fort. Parteinahme ist zu Parteilichkeit geraten. Das Welt- und Menschenverständnis der RRL ist von dieser Kategorie bestimmt.

Welt- und Menschenverständnis

In den vier großen Lernfeldern der RRL Gesellschaftslehre: Sozialisation, Wirtschaft, Öffentliche Aufgaben (so sagt man statt Staat und Gesellschaft oder Innenpolitik, um den Prozeßcharakter gegenüber den — ungeliebten — Institutionen zu betonen), Intergesellschaftliche Konflikte (das hieß früher Außenpolitik), gilt ebenso wie in den vier Arbeitsbereichen der RRL Deutsch: Mündliche Kommunikation, Schriftliche Kommunikation, Umgang mit Texten, Reflexion über Sprache ein und dasselbe Muster: die Gegenwart ist negativ-kritisch gewertet, *nur aus der Kritik am Bestehenden wird Schülermotivation hergeleitet.* Die Kritik orientiert sich an der (immer zu beantwortenden) Frage, wem etwas nütze, wem es schade, und das Ziel heißt: Veränderung, so daß trotz der verbalen Absage an blinden Aktionismus eben die Überbewertung der Aktion aus dem Handlungsbezug hervorgeht. Was geändert werden muß, das sind die gesellschaftlichen, die sozialen Verhältnisse.

Wer aber will heute wohl noch fraglos und ungeprüft Normen übernehmen? Darum kann es nicht gehen. Unsere Gesellschaft ist zudem ohne Konflikte nicht denkbar, aber unsere Welt besteht nicht nur aus Konflikten, und Konsens, Toleranz machen politisches, gesellschaftliches und persönliches Leben überhaupt erst lebbar. Die Kritiker der RRL — von Golo Mann bis Lübbe, von Otten bis Killy und auch Sutor[38] und Nicklis[39] — haben deutlich gemacht, daß ein Unterricht, in dem der „nationale Kanon wertvoller Dichtung" (Dt. S. 46) so wenig Platz hat wie der Begriff der „Sprachgemeinschaft" (Dt. S. 7 f.), in dem Luther, Goethe und Grimm nur im Zusammenhang mit den Rechtschreibproblemen erwähnt werden (Dt. S. 73), ein Unterricht, von dem es heißt, er „braucht nicht nachzuweisen, daß Gerichte, Polizei und Feuerwehr notwendig sind, sondern Unterricht setzt dort an, wo bestimmte Maßnahmen von Trägern öffentlicher Aufgaben Kritik auslösen" (GL 206), in dem Sport als Leistungssport nur auf Fanatismus, nationales Prestige und Werbung bezogen wird (GL 266), daß ein solcher Unterricht sich zwar kritisch geben mag, aber nur jene totale ‚Verunsicherung' erreicht, in der die Identität nicht gefunden, durch die das Hineinwachsen in die bestehende Gesellschaft unmöglich, der Hunger nach neuer, „heilsgewisser" Identifikation aber geweckt wird: „Am Ausgang der Schule wartet der Spartakus."[40] Wenn von Hentig den Vorwurf, Kritik werde zum alleinigen Maßstab gemacht, einfach durch die Frage zu kontern versucht „wo steht das? Wie macht man Kritik zum alleinigen Maßstab-Kritik per se?" und seine Sympathie für die Pädagogen bekundet, „deren Ziel es ist, ein zweites 1933 zu verhindern", verteidigt er die RRL schlechter, als er meint[41].

Es geht nicht um ein Nein zum Konflikt im Schulunterricht, es geht um die Disharmoniegläubigkeit. Es geht um die Einsicht, daß es neben den notwendigerweise zu kritisierenden Einrichtungen und Verhältnissen auch Gedanken, Einrichtungen und Verhältnisse gibt, die zu bewahren sich lohnt. *Verabsolutierte Kritik* zeigt sich im Rollenspiel, um sich dabei „symbolisch von Herrschaftszwängen" zu befreien, und zwar, wie der Klammerzusatz zeigt, im Verhältnis Eltern—Kinder, Lehrer—Schüler (RRL Dt. S. 34). Eine „distanzierende Analyse" der persönlichen Familienerfahrung mit Fragen, die — allen Beteuerungen zum Trotz — einen ungeheuerlichen Eingriff in die Privatsphäre darstellen (z. B. „wie verhalten sich die Eltern untereinander: Formen des Konfliktaustrags, Anlässe für Streit, welche Rolle spielt dabei der Alkohol: — RRL GL S. 81, Unterricht für 7./8. Schuljahr) macht aus Kindern „verstehende Richter der sozial-gebundenen Eltern. Von Liebe, von Gefühl reden wir nicht"[42]. Die Berufung auf das oberste Lernziel Selbst- und Mitbestimmung, in dem man doch einen „Wert" bejahe, verfängt hier ebensowenig wie die Abwehr von *Hartmut Jäckel*, nach dem die „Neigung der Jugend zu Widerspruch und Opposition" den Lehrer, der die RRL ideologisierend verwenden würde, „unversehens Effekte" erzielen ließe, „die seinen eigentlichen Intentionen diametral zuwiderlaufen" . . . „DDR-Pädagogen sind in dieser Erfahrung leidgeprüfte Experten"[43]. In solcher Argumentation wird das pubertäre Nein verabsolutiert und zum Prinzip pädagogischer Gegensteuerung erhoben, wird ausgelassen, daß es Persönlichkeitsbildung *nur in der Spannung zwischen Kritik und Identifikation* geben kann, daß — auch — über Unter-

richtsinhalte der Vorstellungshorizont der Schüler und damit derjenige der Gesellschaft von morgen aufgebaut und geprägt wird. Von Bloch stammt das Wort: „Totaler Zweifel freilich . . . ist — aus Wohltat Plage werdend — noch denkfeindlicher als der massivste Köhlerglaube!“ [44] Die Berufung auf ein zweites 1933 wendet sich gegen sich selbst.

Wenn sich die RRL-Verfasser zur Rechtfertigung ihres Konfliktansatzes auf das *„Interesse“* berufen, wenn sie erklären „Für die ‚Kinder der schweigenden Mehrheit‘“ [45] zu sprechen und zu planen, dann müssen sie sich entgegenhalten lassen, daß sie diese Kinder nicht zu selbständiger Haltung, zu komplexer Weltsicht führen werden, da für sie die Welt nur nach dem Modell „wem nützt — wem schadet etwas“ gedeutet wird. Weiß man dies immer so genau? Ist die reife, verantwortungsfähige Persönlichkeit nicht gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie ohne vordergründige Schwarz-Weiß-Malerei Wege und Urteile, Maßnahmen und Hilfen entwickelt? „Interesse“ — so die RRL — orientiert sich an den „Bedürfnissen“ der Schüler. In der Pädagogik sind beide Begriffe vieldeutig. Im Grunde heißt die Bedürfnisse des Schülers bestimmen, etwas über die Erziehungsziele aussagen [46]. Daß „Mündigkeit“ ein solches Ziel sein muß, wird niemand bestreiten wollen und auch die RRL nehmen dies Ziel für sich in Anspruch. Aber wird der Mensch mündig, wenn vorweg gedeutet ist, daß partikulares Interesse stets negativ, das allgemeine Interesse stets positiv gewertet wird? Beispiele ließen sich aus der RRL häufen: „Wer hat ein Interesse daran, daß partikulare Interessen als allgemeine ausgegeben werden?“ (RRL GL 123, 196; vgl. auch RRL GL 39, 48, 60, 69, 207, 209, RRL Dt. 10, 11, 14, 21, 23, 33, 41, 49, 56, 65, 70). Damit ist die Freund-Feind-Deutung der Welt festgelegt, damit sind wir nicht mehr „gemeinsame demokratische Staatsbürger, . . . sondern nur noch Interessengegner“ [47].

Konflikt und Personverständnis

Hier wäre an sich die Stelle, um eine *von anderer Anthropologie bestimmte Pädagogik* diesem Zerrbild entgegenzustellen, eine Pädagogik, in der es den anderen als *Partner gibt,* in der die Du-Erfahrung untrennbar mit der Ich-Erfahrung verbunden wird. Selbstverständlich wollen die RRL-Verfasser die Konfliktgesellschaft nicht verewigen, deshalb ja eben in Frage stellen und verändern um jeden Preis. Am Ende soll sichtlich die „heile Welt“ stehen. Zu solcher Utopie sollen die „Kinder der schweigenden Mehrheit“ befreit werden. Wir wissen aus der Geschichte — aber deshalb darf sie eben nicht nur zum „Aspekt“ herunterfunktioniert werden —, daß irdische Heilslehren stets Ursprung totalitärer Formen geworden sind. Um nun diese Veränderungen zu erreichen, wird dem Handeln absolute Priorität, dem Protest höchster Wert gegeben. Es wird nicht gefragt, worauf der Protest zielt, ob das, was er anstrebt, sinnvoll ist; Erkennen und Beurteilen „erfahren ihre Berechtigung erst dann, wenn sie auf das Handeln, d. h. auf das soziale Verhalten bezogen sind“ (RRL GL 9). Daß Erkennen und Handeln zusammengehen sollen, ist unbestritten, aber die Verabsolutierung eines Teils der Erziehung zum Ganzen ist hier, wie so oft in diesen RRL, unheilvoll.

Geht solcher Aktionismus mit der erwähnten Freund-Feind-Deutung zusammen, die Karl Popper als säkularisierten Aberglauben, als „Verschwörungstheorie der Gesellschaft“ enthüllt hat [48], dann ist verantwortliches Handeln, demokratisches Miteinander in höchstem Maße gefährdet. Es ist kennzeichnend, daß das *Problem des Totalitarismus als Bedrohung der Demokratie* in den Richtlinien nicht vorkommt, daß der Wert menschlicher Freiheit in ihrer Spannung zur Gerechtigkeit nicht erwähnt wird. Gefahr droht nur von „großen Männern“: Alexander, Cäsar, Napoleon, de Gaulle, Adenauer — Mao und Stalin werden nicht genannt. Ein einziges Mal wird aufgefordert, sozialistische Gleichheitsparolen mit der Wirklichkeit in den sozialistischen Ländern zu vergleichen (RRL GL S. 98), der Vergleich von DDR und Bundesrepublik wird zum bloßen Vergleich „verschiedener Gesellschaftssysteme“. „Die Frage nach der freiheitlichen Ordnung wird zur Frage nach Mitbestimmung bei ‚gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen‘ relativiert, um damit die Bundesrepublik kritisch behandeln zu können; nach den realen Formen von Mitbestimmung in der DDR, der Herrschaft und Auslese einer Funktionärsklasse und den Methoden, diese Herrschaft durchzusetzen, wird nicht gefragt. Die eigentlichen Unterscheidungsmerkmale aber, die Sicherung der freien Entfaltung des Menschen durch Grundrechte . . . einerseits, die Vergesellschaftung des Menschen, die parteiliche Justiz . . . andererseits und das Problem der Freiheit, das wird ganz zurückgedrängt.“ [49] Wer solches feststellt, muß sich vom Autorenteam *Haller/Wolf* sagen lassen: „Nach wie vor geht der Kommunismus als Gespenst in den Köpfen unserer Bürger um. Gelingt es erst einmal, ein Reformkonzept mit dem Inventar aus der Mottenkiste antisozialistischer Propaganda zum Bürgerschreck auszustaffieren, dann hat man wieder eine Weile Ruhe.“ [50] Wer die Berufung auf Freiheitlichkeit auf personale Verantwortlichkeit als „Inventar aus der Mottenkiste antisozialistischer Propaganda“ definiert, hat, so meine ich, jenes Mindestmaß demokratischer Verantwortlichkeit und Identifikation mit unserer Demokratie und ihren Leitbildern verlassen, das man von Lehrplanverfassern erwarten dürfte.

Die Einseitigkeit des Gesamtsatzes wirkt sich intensiv aus: wer die Teilhabe an gesellschaftlichen Vorgängen als Forderung isoliert, wer Demokratie, aber nicht repräsentative Demokratie sagt, wer die Situation des Arbeiters am Arbeitsplatz, das Verhalten von Eltern und die Deutung von „Texten“ ausschließlich gesellschaftlich sieht und beurteilt, muß ein *gebrochenes Verhältnis* zur *menschlichen*

Person haben. Bei all seiner Zustimmung hat Hartmut von Hentig an den RRL doch bedauert, daß „was der Gesellschaft als Person gegenübertritt und sich in ihr selbst bestimmen soll, nichts ist als eine Ansammlung von Rollen“ [51]. Wie denn das Rollenspiel geradezu naiv in den RRL GL und Dt. als Form der Entlarvung empfohlen wird. Und noch bedenklicher: „immer wieder wird eingehämmert: individuelle Konflikte sind als Rollenkonflikte zu definieren“ (z. B. RRL GL 68) [52]. Daß Rollenerfahrungen in das Ich eingehen müssen, von ihm als Ganzes zu verantworten sind, fehlt ebenso wie die menschliche Möglichkeit, über die „Muß-Vorschriften“ einer Rolle hinauszugehen. Selbstverständlich kann bei solchem Personenbild auch das *Verhältnis zur Autorität* nur gebrochen sein. Autorität führt zu „irrationaler Autoritätsfixierung“, und im Unterricht „wird . . . Schülern . . . zugemutet, die antidemokratischen Tendenzen solcher Autoritätsfixierung auch an ihren eigenen Voreinstellungen und Verhaltensformen zu erkennen“. Und dann geht es weiter im Text: „zu untersuchen, wem die durch die jeweiligen Sozialisationsprozesse abverlangten Verzichte und Angebote zur Triebsublimierung/Ersatzbefriedigung nützen“ (RRL GL S. 116 und 105). Bei Standortbestimmungsfragen im industriellen Bereich kommt einmal das Wort „persönliche Entscheidung“ vor. Im übrigen aber soll „Autoritätsfixierung als Ergebnis von Triebunterdrükkung“ (RRL GL S. 121) erkannt werden, und der Unterricht soll den Zusammenhang deutlich machen zwischen „Minderwertigkeitsgefühlen, schlechtem Gewissen, Aggressivität als Ergebnis von triebunterdrückender Sozialisation und Formen der Identifikation mit ‚großen Männern‘, nationalen Kollektiven“ (121). Eigene Erfahrungen der Schüler im Sozialisationsprozeß sollen „auf einen gesellschaftlichen Bezugsrahmen“ bezogen werden, „nicht mehr unter Begriffen wie persönliche Schuld, Versagen, Verdienst zu fassen“ sein (RRL GL S. 47 f.).

Wie ein solches Menschenverständnis zum *Ziel der Selbstbestimmung,* zur „Emanzipation“ gelangen soll, bleibt unfaßbar. Emanzipation vollzieht sich hier nur gegen die Gesellschaft und ohne personale Verantwortung. Für uns ist Erziehung ein „Entbarbarisierungsvorgang“, ein Stück Menschwerdung, das den Menschen, wenn es ihm nicht auch Entfremdung und Anpassung abverlangt, nicht zur Freiheit führt, sondern sich selbst überläßt und ausliefert. Nur im Konjunktiv nach „Formen der Autorität, die anerkannt werden sollten bzw. müßten“ zu fragen, sie aber dann sogleich mit den Folgen irrationaler Autoritätsbindung zusammen zu diskutieren (RRL GL S. 123), verkennt die Notwendigkeit von Vorbild und Autorität in jedem Erziehungsprozeß. Wie hier Schuld, Versagen, Verdienst weggeschoben werden, paßt zwar vortrefflich zum Negativbild der „großen Männer“, ist aber wissenschaftlich und menschlich so primitiv, so wenig der Spannung menschlichen Daseins zwischen Zwang und Freiheit angemessen, so wenig auf die Aufgabe der Schule, dem Schüler Grenzen und Möglichkeiten menschlicher Handlungsspielräume aufzuweisen, bezogen, daß sich die Debatte wohl auf diese wenigen Bemerkungen begrenzen läßt [53]. Christliches Menschenverständnis hat in diesem Konzept nicht Platz. Wenn „religiöse/ethische Begründungsmodelle für Autorität“ — vor allem unter dem Aspekt der Veränderung — Unterrichtsinhalt werden sollen, stehen sie, wie schon erwähnt, unter der übergeordneten Forderung, sie auf „irrationale Autoritätsbindung“ hin zu untersuchen. Die Sachstichworte „kirchliche Hierarchien; Zwei-Staatenlehre; Protestantische Ethik und Obrigkeitsbegriff; Technokratische Eliten (Begabungsbegriff)“ (RRL GL S. 123) sprechen dabei für sich. Von der sozialen und humanen Kraft des Christentums, von menschlicher Unwägbarkeit — kein Wort. Es mag dem Leser als Rand- und Fachfrage erscheinen, wenn in den RRL für Deutsch Freiheit der Phantasie (Kreativität) nicht als individuelle Kraft erlaubt wird, wenn „die gemeinsame Aufarbeitung“ solcher Texte vorgeschrieben wird — sonst hätten sie „nur eine sehr begrenzte emanzipatorische Funktion“ —, damit auch geklärt wird, inwiefern „die individuellen Produkte auf den überindividuellen Zusammenhang, der die Produktion von Texten bestimmt, verweisen“ (RRL Dt. S. 33) und wenn gewarnt wird, „die individuelle Phantasie als vorgeblich freie zu mystifizieren“ (RRL Dt. S. 20). Dies ist mehr als ein Fachproblem, es belegt noch einmal das Welt- und Menschenverständnis. Phantasie, Kreativität wird nur verstanden als „Fähigkeit geltender Muster, Konventionen, Normen außer Kraft zu setzen“ (RRL Dt. S. 20) und die Produktion „solcher Texte“ — der persönlichen, individuellen Phantasie — wird auf das Ziel gerichtet „humanere Kommunikationsbedingungen herzustellen“ (RRL Dt. S. 21). Wer hätte etwas gegen „humanere Kommunikationsbedingungen“? Aber wenn Person nur in Funktion für eine Gruppe Berechtigung erhält, so wie Erkennen nur auf Handeln hin geordnet wird, wird das Ergebnis nicht „human“ sein können, weil es zutiefst die Möglichkeiten der Freiheit gefährdet. In diesem Mißverständnis, um es vorsichtig auszudrücken, wurzelt die undifferenzierte Gleichheitsforderung, die, unbekümmert um die wissenschaftliche Diskussion in diesen RRL dazu führt, daß auf jede Leistungs- und Begabungsdifferenzierung verzichtet wird [54]. In diesem Mißverständnis, daß Gleichheit und Gerechtigkeit zusammengingen, daß Chancengleichheit durch gleiche Angebote verwirklicht würde — sie wird dadurch zutiefst gefährdet! [55] —, in diesem Mißverständnis, daß die Person durch Rolle und Milieu, deren Einfluß jeder Verständige anerkennt, ganz determiniert sei, wird das Konzept humaner Erziehung ausgelöscht.

In dieser Auseinandersetzung geht es nicht nur um Schule, um Unterricht, „es geht um die Substanz des Ethischen“, den „Verlust von Grundwerten“ [56]. So wie der Mensch hier erscheint: ohne Verantwortlichkeit — es waren immer die anderen oder die Schichtzugehörigkeiten —, nur Rechte einfordernd (von Pflichten ist insgesamt nur zweimal die Rede), in allen Lebensbereichen vergesellschaftet,

wird er im Verfehlen des postulierten Lernziels „Selbst- und Mitbestimmung" sich selbst und den Sinn menschlichen Daseins verfehlen. Der Christ und der Humanist müssen in diese Auseinandersetzung einbringen, daß der Verzicht auf Unterschiedlichkeit der Menschen Freiheit und Verantwortung, Glück und Gerechtigkeit gefährdet. Sie müssen einbringen, daß dies Bekenntnis zum Aushalten menschlicher Unterschiede nicht als Alibi mißbraucht wird, um vermeidbare ungerechte Unterschiedlichkeiten bestehen zu lassen. Der Geschlossenheit des Konzepts der hessischen RRL müssen wir als Staatsbürger und Christen die Offenheit unseres Konzepts entgegensetzen. In den Richtlinien einiger Länder ist es erkennbar, nicht „aus einem Guß", weil es ein Konzept ohne „ideologischen Überbau" ist. In der öffentlichen Diskussion allerdings macht sich das Fehlen eines offenen, christlichen Erziehungskonzepts schmerzlich bemerkbar. Wie oft treffen wir auf Klagen — über die Säkularisation, die Zeiten, den schwindenden Sinn für das Transzendente — wie selten auf Konzepte. Die Diskussion um die hessischen Rahmenrichtlinien sollte zum Stachel im Fleisch werden!

[1] *Hartmut von Hentig,* Unpolitisches Reden über Politik ist nicht mehr möglich, Frankfurter Rundschau, 29. 3. 1973. [2] *Hellmut Becker,* Inhalte sind nicht mehr langweilig, Frankfurter Rundschau, 24. 5. 1973. [3] *Werner Conze,* Der verantwortungsbewußte Lehrer ist überfordert, Frankfurter Rundschau, 10. 5. 1973. [4] *Thomas Nipperdey* und *Hermann Lübbe,* Gutachten zu den Hessischen Rahmenrichtlinien Gesellschaftslehre, Heft 1 der Schriftenreihe des Hess. Elternvereins, Bad Homburg, 1973. [5] Was sollen Schüler lernen? Hrsg. von *Gerd Köhler / Ernst Reuter,* Dokumentation einer Tagung der GEW; Fischer-Taschenbuch Nr. 1460, Juli 1973. [6] *Hanna-Renate Laurien,* Schulung statt Schule, Rede-Manuskriptdruck vom 24. 2. 1973, u. a. veröffentlicht in „Kulturpolitischer Informationsdienst" 5/1973 Bonn, und: Herrschaft durch Sprache?, Rede-Manuskriptdruck vom 12. 4. 1973, u. a. veröffentlicht in „Kulturpolit. Informationsdienst" 9/1973, Bonn. [7] Gerd Köhler, Inhaltliche Schulreform im Widerstreit gesellschaftlicher Interessen, in: Was sollen Schüler lernen? a. a. O. S. 16. Im übrigen ist mit dem „Bad-Kissingen-Kreis" wohl die Zusammenkunft der leitenden Beamten aus den Kultusministerien der CDU-CSU regierten Länder gemeint, deren Religionszugehörigkeit sich ökumenisch darstellt. [8] FAZ vom 11. 8. 1973: „Kogon soll Forum über Richtlinien leiten". [9] *Saul B. Robinsohn,* Bildungsreform als Revision des Curriculum, Luchterhand, Berlin. [10] Vgl. dazu in Robinsohn, a. a. O. S. 47, Kriterien: . . . die Bedeutung eines 1967 Gegenstandes im Gefüge der Wissenschaft, . . . die Leistung eines Gegenstandes für Weltverstehen, . . . die Funktion eines Gegenstandes in spezifischen Verwendungssituationen des privaten und öffentlichen Lebens. [11] RRL für Gesellschaftslehre (GL), S. 7. [12] RRL Deutsch, S. 8. [13] Auf diesen — wichtigen — Zusammenhang kann hier nicht näher eingegangen werden. Zum Problem sei verwiesen auf *Dolf Sternberger,* Nicht alle Staatsgewalt geht vom Volke aus, Kohlhammer, Stuttgart 1971. [14] Vgl. *H. L. Meyer,* Das ungelöste Deduktionsproblem in der Curriculumforschung, in: Curriculum-Revision, hrsg. v. *F. Achtenhagen* und *H. L. Meyer,* 1971, S. 106 ff. [15] *Karl-Ernst Jeismann / Erich Kosthorst,* Geschichte und Gesellschaftslehre, in: Geschichte in Wiss. und Unterricht, 5, 1973, S. 261 ff. Auf dieser außerordentlich gründlichen Arbeit fußt in mehreren Abschnitten auch das Gutachten von Nipperdey und Lübbe. [16] Nipperdey - Lübbe, a. a. O. S. 7. [17] *Ingrid Haller / Hartmut Wolf,* Ein Curriculum lernt laufen, Zeitschrift für Pädagogik, 3/1973, S. 426 ff., hier: S. 434 f. Frau Haller und Herr Wolf sind Verfasser der RRL GL. [18] *Hubert Ivo,* Deutsch-Unterricht doch als Lebenshilfe, in: Was sollen Schüler lernen? a. a. O., S. 133. Professor Ivo ist Verfasser der RRL Dt. [19] RRL Deutsch, S. 19. [20] Ebd. vgl. aber die ausweichende Antwort in Beantwortung der Großen Anfrage der F.D.P.-Fraktion, die RRL Dt. betreffend, vom 29. 3 1973. Dort wird bestritten, daß Schreiben „lediglich" der Herstellung von krit. Öffentlichkeit diene und auf die „Einwegkommunikation der modernen Massenmedien" verwiesen. Auf die klare Frage, daß der Text der RRL Dt. doch letztlich besagt, daß dem Gebot der Meinungsfreiheit (Art. 5 GG) in unserer Umwelt nicht entsprochen werde, wird nicht eingegangen. Dies kennzeichnet die gesamte Diskussionssituation und macht sie so mühsam. Der Text der Großen Anfrage und die Antworten auf sie sind veröffentlicht in „Informationen und Mitteilungen" vom 29. März 1973, Nr. 40/73, Der Hessische Kultusminister, 62 Wiesbaden. [21] *Hans-Karl Rupp,* Erziehung zum Klassenkampf? In: Was sollen Schüler lernen?, a. a. O., S. 103, dort unter ausdrücklicher Berufung auf Hermann Heller und Wolfgang Abendroth. [22] Jeismann-Kosthorst, a. a. O., S. 266 f. [23] Ingrid Haller, Hartmut Wolf, Von der Sprachlosigkeit einer Reform und der Sprachlosigkeit ihrer Gegner, in: Was sollen Schüler lernen? a. a. O., S. 159. [24] *Golo Mann,* Wenn der Deutsche progressiv sein will . . . Süddeutsche Zeitung, 2./3. 6. 1973. [25] *Ulrich Greiner,* Die Deutschdidaktik: Zwischen Seelsorge und Wissenschaft, FAZ vom 3. 2. 1973; vgl. auch *Friedrich Hassenstein,* Comics, Fernsehen, Werbung im Deutschunterricht der Schulen, FAZ vom 13. 1. 1973 und *Paul Stöcklein,* Die hinterfragten Richtlinien, FAZ vom 22. 3. 1973. [26] *Valentin Merkelbach,* Soll die Hochsprache abgeschafft werden? in: Was sollen Schüler lernen? S. 148. [27] *Gerhard Priesemann,* Zur Theorie der Unterrichtssprache, Düsseldorf 1971. [28] Hubert Ivo, a. a. O., S. 137. [29] Ebd., S. 138. [30] *Peter M. Roeder,* Sprache, Sozialstatus und Schulerfolg, in: Zeitschrift für Pädagogik, 7. Beiheft, Sprache und Erziehung, S. 65. [31] Verf., Herrschaft durch Sprache? in: Die Höhere Schule, 8/1973, S. 210. [32] *Kurt Otten,* Die hessische Landplage, FAZ vom 14. 7. 1973. O. nimmt Bezug auf *Franz Hebel,* Der richtige Schritt, Die Zeit vom 16. 3. 1973. [33] Golo Mann, a. a. O. [34] Nipperdey - Lübbe, a. a. O., S. 10. [35] Wolf, Haller, Ein Curriculum lernt laufen, a. a. O., S. 435 f. [36] Golo Mann, a. a. O. [37] Walther Killy, Ideologisches Konstrukt, Die Zeit vom 30. 3. 1973. [38] *Bernhard Sutor,* Gutachten zu den hess. RRL, als Manuskript. [39] *Werner Nickelis,* Gutachten a) zu den RRL GL, b) zu den RRL Dt; vervielfältigt; mir zugänglich gemacht vom Hess. Elternverein; 1973. [40] Nipperdey - Lübbe, a. a. O., S. 40 und H. Lübbe, Die Schule, Institut programmierter Dekultivierung, FAZ vom 4. 5. 1973. [41] von Hentig, a. a. O. [42] Verf., Schulung statt Schule, a. a. O. [43] Hartmut Jäckel, Unpolitische Inhalte bekommen Konkurrenz, in: Was sollen Schüler lernen? a. a. O., S. 100 [44] *Ernst Bloch,* Tübinger Einleitung in die Philosophie I, edition suhrkamp 11, S. 25. [45] *Jochen Vogt,* Für die „Kinder der schweigenden Mehrheit", in: Was sollen Schüler lernen? a. a. O., S. 140. [46] *P. H. Hirst* und *R. S. Peters,* Die Begründung der Erziehung durch die Vernunft, Düsseldorf 1972; im Kap. Erziehung werden die Begriffe „Bedürfnis" (S. 64 ff.) und „Interesse" (S. 69 ff.) aufgefächert und in Zusammenhang mit „Motivation" gebracht. In den hess. RRL ist diese Verbindung so vollzogen, daß daraus wird „Didaktik als Metawissenschaft, die wissenschaftl. Kategorien an Erfahrungen der Schüler" prüfen will (Jeismann - Kosthorst S. 271), Hirst und Peters hingegen machen klar, daß hier jeweils der Lehrer „moralische Entscheidungen zu treffen" hat, im Interesse des Kindes. [47] Sutor, a. a. O., S. 4. [48] Verf., Schulung statt Schule, a. a. O.; *Karl R. Popper,* Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2. Band, Falsche Propheten, Bern, 2. Aufl. 1970, S. 119 ff. [49] Nipperdey - Lübbe, a. a. O., S. 30. [50] Haller - Wolf, Von der Sprachlosigkeit einer Reform . . ., a. a. O., S. 158. [51] Hartmut von Hentig, a. a. O. [52] Verf., Schulung statt Schule, a. a. O. [53] Vgl. hierzu auch Nipperdey - Lübbe, S. 19 f., 22. [54] Nipperdey - Lübbe verweisen auf die Kundgebung von 50 angelsächsischen Humanwissenschaftlern und Nobelpreisträgern gegen den politischen Mißbrauch der Begabungsdiskussion in American Psychologist, 5, 1972 und bezeichnen den Ansatz der RRL als „dilettantisch subjektive Selektion von Resultaten der Humanwissenschaft", a. a. O., S. 9. Ich verweise ferner auf die — ohne jeden Bezug auf die FFL — vorgelegte Arbeit von *Heinz Heckhausen,* Leistung und Chancengleichheit höchst differenziert, bringt die bildungshistorische Entfaltung und Gleichheit der Bildungschancen als „zehnfaches Dilemma" (S. 102 ff.). Für uns wichtig: „Die Forderung geht heute zunehmend mehr dahin, statt soziologischer Schicht, Einteilungen . . . psychologische Variablen der Person und ihres Lebensraumes zu verwenden . . . Denn hinsichtlich dieser Variablen zeigt sich einerseits eine beträchtliche Varianz innerhalb der einzelnen Sozialschichten und andererseits zwischen ihnen eine aufschlußreiche Wechselwirkung", S. 97. [55] Heinz Heckhausen, a. a. O., S. 105 ff. . . . „ist soziale Gleichheit zwischen allen Individuen hergestellt, wenn jeder das für ihn Geeigneteste erhält . . .". [56] *D. A. Seeber,* Gefährdet der Mensch sich selbst? HK, Mai 1973, 216 f.

Erleichterungen für die Kirche in Ungarn?

Die Gespräche mit dem kommunistischen Ungarn gehören seit mehr als einem Jahrzehnt zum diplomatischen Alltag des Vatikans. Ungarn war das erste kommunistische Land, das im Jahre 1964 mit dem Vatikan eine offizielle Vereinbarung abgeschlossen hat, die zur Ernennung von fünf neuen Bischöfen *(József Bánk, Pál Brezanóczy, Jósef Cserhaáti, József Ijjas, József Winkler)* und zur Übergabe des Päpstlichen Ungarischen Kirchlichen Institutes in Rom in die Aufsicht der ungarischen Bischöfe führte. Es wurde dabei auch ein Protokoll über die offengelassenen Fragen verfaßt, welches dann Grundlage der späteren Verhandlungen wurde.

Verhandlungen in vielen Etappen

Die Ergebnisse markieren den Lauf der Verhandlungen folgendermaßen:
Juni 1971: Die Regierung hebt die vorherige Genehmigungspflicht bei der Besetzung von kleineren Seelsorgestellen auf.
September 1971: Kardinal Mindszenty verläßt — einer Einladung des Papstes folgend — Ungarn und reist nach Rom.
Oktober 1971: Der Vatikan hebt die wegen verbotener politischer Tätigkeit verhängte Exkommunikation dreier Priester auf und überläßt die Zulassung der Übernahme von politischen Funktionen durch Priester der Bischofskonferenz.
Februar 1972: Es werden vier neue Bischöfe ernannt *(Anpád Fábián, László Kádár, Sándor Klempa, László Lékai)*, und der früher vom Vatikan ernannte Auxiliarbischof *Mihály Endrey* erhielt die Zustimmung der Regierung zur Übernahme seines Amtes. Msgr. *Giovanni Cheli*, der Erzbischof *Casaroli* nachgeordnete Unterhändler mit der ungarischen Regierung (vgl. ds. Heft, S. 490), nahm an der Bischofsweihe teil.
Mai 1972: Es findet die erste offizielle ungarische Romwallfahrt statt. An ihr nahmen 8 Bischöfe, 70 Priester und etwa 300 Gläubige teil.
Oktober 1972: Der Leiter des Staatlichen Kirchenamtes reiste persönlich zu Verhandlungen nach Rom.
März 1973: Nach langen und komplizierten Verhandlungen wird das seit 1969 vakante Amt des Erzabtes in der Benediktinerabtei Pannonhalma durch Prof. *András Szennay* wieder besetzt. Da der jeweilige Erzabt von Pannonhalma Mitglied der ungarischen Bischofskonferenz ist, bekommt dieses Gremium damit Verstärkung durch eine in der nachkonziliaren Erneuerung engagierte Persönlichkeit.
Mai 1973: Das Christliche Museum in Esztergom, wiederhergestellt durch die großzügige finanzielle Hilfe des Vatikans und der Regierung, wird feierlich wiedereröffnet. Msgr. Cheli übergibt bei dieser Gelegenheit ein Geschenk des Papstes.
Juni 1973: Erzbischof *Casaroli* fährt (nach offizieller Sprachregelung) „zum Besuch des Christlichen Museums" nach Budapest und Esztergom. Unterwegs besucht er auch den in Wien lebenden Kardinal Mindszenty.

An Kontakten fehlt es also nicht, und auch die Ergebnisse blieben, wie man sieht, nicht aus. Man sprach mitunter sogar von der nahen Möglichkeit eines Konkordates. Doch die optimistischen Erwartungen mußten in dem Maße Ernüchterungen und zähen Verhandlungen weichen, in dem der Vatikan der Regelung konkreter Aufgaben die Klärung grundsätzlicher Fragen — die Unabhängigkeit kirchlicher Verwaltung, die Freiheit der pastoralen Tätigkeit, insbesondere unter der Jugend — in den Vordergrund der Verhandlungen rückte.

Akute personelle Fragen

Welche Ergebnisse unter diesen grundsätzlichen Aspekten die Verhandlungen bringen werden, kann schwer abgeschätzt werden. Ein Blick auf die Probleme, die im Hintergrund stehen — personelle Fragen und Freiheit der Verkündigung —, läßt in etwa erkennen, was realistischerweise erwartet werden kann.
Seit dem Tod des Erzbischofs von Eger, *Pál Brezanóczy* (1. 2. 1972), ist die größte Diözese Ungarns ohne Oberhirten und wird von einem Kapitelsvikar verwaltet. Als neuer Erzbischof für Eger wird der Diözesanbischof von Pécs, *Józef Cserháti*, genannt, der sich jedoch — wie es heißt — von seiner jetzigen Diözese nicht trennen möchte.
Am 15. 7. 1972 wurde mit dem Tod des Bischofs *Miklós Dudás* auch die Diözese Hajdudorog, die einzige griechisch-katholische Diözese Ungarns, vakant. Sie wird seither ebenfalls von einem Kapitelsvikar geleitet.
Sechs Titularbischöfe, denen der Vatikan — gemäß der nach dem Krieg eingeführten Praxis — keinen (juristisch) vollen und endgültigen Auftrag zur Leitung ihrer Diözesen, sondern nur das Amt eines Apostolischen Administrators gab, müssen erst definitiv eingesetzt werden. Die Erzdiözese Esztergom wird von Titularbischof *Imre Kisberk* als Apostolischen Administrator geleitet. Dieser ist jedoch zugleich und in erster Linie Apostolischer Administrator der Diözese Székesfehérvár und damit völlig

überlastet. Der Vatikan hat nun die Aufgabe, eine neue gangbare Lösung für die pastorale Betreuung der Erzdiözese Esztergom zu finden, ohne ihren greisen (kanonischen) Oberhirten, Kardinal *Mindszenty*, zu desavouieren.
Das immer wieder betonte Ziel der vatikanischen Diplomatie in den osteuropäischen Ländern ist die Sicherung der Hierarchie. Diese auch auf Ungarn angewandte Regel hat sehr viele Kritiker, die der Meinung sind, die Ergänzung der Hierarchie in den einzelnen osteuropäischen Ländern verdiene keine solche vorrangige diplomatische Behandlung; die vatikanische Diplomatie gehe dabei für sehr kleine Ergebnisse zu große Kompromisse ein.

Die *Verantwortlichen der staatlichen Kirchenpolitik* widersetzten sich im allgemeinen der Besetzung der führenden kirchlichen Posten nicht, sondern wünschen sie sogar. Ziel der Politik der Partei ist nicht die „Enthauptung" der Kirche, sondern die Sicherung einer weitgehenden politischen Loyalität seitens der kirchlichen Würdenträger. Der westliche Leser fragt häufig, ob die vom Staat gewünschten Bischofskandidaten als *„Friedenspriester"* einzustufen seien oder nicht. Bezeichnend ist, daß die Bekanntgabe der letzten Bischofsernennungen in Ungarn von einer Zeitung mit dem Titel eingeführt wurde: „Friedenspriester auf Bischofsstühlen". Diese für den westlichen Leser noch eindeutige Bezeichnung kann aber in Ungarn sehr verschiedene Formen der Mitarbeit mit dem Staat bedeuten. Die Einsetzung von im kirchenpolitischen Kampf stark engagierten und innerkirchlich kompromittierten „Friedenspriestern" steht heute nicht mehr im Vordergrund der staatlichen Kirchenpolitik, aus dem einfachen Grunde, weil es in Ungarn schon lange keine solchen Fälle mehr gibt, in denen die Regierung auf die Hilfe der in der Friedensbewegung zusammengeschlossenen Priester angewiesen wäre. Die ursprüngliche Avantgarde der Friedenspriesterbewegung entfaltete ihre größte Wirksamkeit in den kirchenpolitischen Kämpfen der fünfziger Jahre. Die persönliche Qualität und menschliche Integrität dieses Personenkreises ist sehr verschieden. Sie sind inzwischen stark überaltert und bilden so eine im politischen wie im kirchlichen Sinne gleichermaßen konservative Gruppe, die hauptsächlich einmal erreichte Positionen zu bewahren sucht.

Die heutige Kirchenpolitik braucht dagegen solche kirchliche „Partner", die das Vertrauen der Gläubigen genießen und auch im Ausland, bzw. im Vatikan einen guten Ruf haben. Die Schlüsselfigur im heutigen Ungarn ist nicht mehr der kollaborierende „Friedenspriester", sondern der den modus vivendi suchende kirchliche Führer.

Ringen um mehr Freiheit

Warum die Lage der Kirche in Ungarn trotzdem unbefriedigend ist, erklärt sich vor allem aus dem Mangel am nötigen Freiheitsraum. Nach den weitgehenden *politischen Erleichterungen* in Ungarn neigt man dazu, das wirtschaftlich und kulturell zutreffende Bild einfach auch auf die Bereiche des kirchlichen Lebens zu übertragen und von einer „Liberalisierung" in diesem Bereich zu schwärmen. Man wundert sich dann, wenn man von Schwierigkeiten hört, über die Notwendigkeit des ideologischen Kampfes liest, oder wenn über politische Priesterprozesse (der letzte dieser Prozesse fand im Januar 1972 statt) berichtet wird. Man fragt sich dann verwundert: warum ist der gleiche Liberalisierungsprozeß nicht auch gegenüber der Kirche möglich? Eine offizielle Antwort gibt es nicht. Die Gründe dafür liegen sowohl in den Zielen staatlicher Kirchenpolitik wie auch in der Überangepaßtheit der kirchlichen Führung. Was die staatliche Kirchenpolitik betrifft, so ist zunächst zu bedenken, daß *Liberalisierungstendenzen* etwa im Bereich der Wirtschaft besser überschaubar sind als im kirchlichen Bereich. Wirtschaftspolitische Entscheidungen lassen rascher die Folgen sichtbar werden als Akzentverschiebungen im Umgang mit der Kirche. Der politischen Führung sind überdies kirchliche Fragen, die unmittelbar politische Zwecke übersteigen, fremd. Hier sind Vorurteile und ideologische Schemata noch viel lebendiger und wirksamer als im Wirtschaftsleben. Von hier bis zum Druck einer „Politik mit administrativen Mitteln" ist es nur ein kurzer Weg. Eine schärfere kirchenpolitische Gangart kann aber interessanterweise auch mit den Liberalisierungsversuchen im Wirtschaftsbereich in der Weise zusammenhängen, daß man versucht, in Kirchenfragen den „ideologisch Braven" in sozialistischem Lager zu demonstrieren, um gegen Kritiken aus kommunistischen Bruderparteien in anderen Bereichen besser gefeit zu sein.

Schließlich darf die Tatsache nicht außer acht gelassen werden, daß für die politische Führung eines kommunistischen Landes die Kirchenpolitik gegenüber der Wirtschaftspolitik *zweitrangig* ist. Das bedeutet aber, daß die die Kirchenpolitik betreffenden Schritte anderen Gesichtspunkten der Politik untergeordnet werden, und das bedeutet auch, daß die dafür eingesetzten Referenten kaum aus der Reihe der Spitzenkräfte kommen und daß eine massivere Anwendung von Machtmethoden und das Risiko möglicher Pannen schon von vornherein einkalkuliert werden. Daraus ergibt sich dann im Endeffekt die „härtere Gangart".

Der „Beitrag" der kirchlichen Seite zu dieser Entwicklung dürfte das weitgehende Fehlen eines „feed back"-Effektes, eines Echos von seiten der Kirche wegen einer Überangepaßtheit der kirchlichen Stellen sein. Die Würdenträger und Repräsentanten der Kirche, denen ja die Rolle eines Partners in der Kirchenpolitik zufällt, erinnern sich — wie man noch vielfach feststellen kann — noch allzu lebhaft an die Willkür und an die nur schlecht getarnten Verfolgungen vergangener Jahre; sie wissen, daß die Möglichkeit, solche schwierigen Zeiten heraufzubeschwören auch heute noch besteht und lassen sich

leicht — auch wenn sie dem Gesetze nach im Recht sind — von den mit der Durchführung der Kirchenpolitik betrauten Beamten überrumpeln oder unter Druck setzen.

Fehlt der Mut?

Die Schwäche der kirchlichen Hierarchie liegt aber nicht nur in der mangelnden Durchsetzungskraft aus Angst vor Repressalien, sondern noch mehr im Mangel an geeigneten, d. h. gut vorbereiteten und tatkräftig unterstützten, Eigeninitiativen seelsorglicher wie kirchenpolitischer Art. Kenner der Situation sehen es als sehr nachteilig an, daß selbst innerhalb der ungarischen Bischofskonferenz *Verständnisschwierigkeiten* bestehen, die die Meinungsbildung und die Ausreifung von Stellungnahmen immer wieder hinauszögern helfen. Es ist ein folgenschweres „Erbe" der kirchenpolitischen Ereignisse früherer Jahre, daß die ungarischen Bischöfe voneinander weitgehend isoliert, aber von dem Staat ergebenen „Ratgebern" umgeben waren und z. T. noch sind. Durch diese seinerzeit stark ausgebauten Kanäle gelangen viele Einflüsse in den innerkirchlichen Kommunikationsprozeß, die als Sand im Getriebe jeden Meinungs- und Entschließungsprozeß erschweren.

Bedenkt man diesen Zusammenhang, dann werden auch die *Grenzen päpstlicher Diplomatie* deutlicher. Diplomatische Vereinbarungen können den Rahmen abstecken, in dem sich Leben entfalten kann, vermögen aber das Leben selbst nicht zu wecken. Deswegen wird der ungarischen Kirche auch durch weitere Vereinbarungen keine neuere Perspektive eröffnet werden, als diejenige, die der Chefredakteur der katholischen Wochenzeitung „Uj Ember", *Ferenc Magyar*, an der Jahreswende formulierte: „Die Kirche in Ungarn hat nicht die Aufgabe das sozialistische Gesellschaftssystem zu überleben, sondern darin zu leben" (31. 12. 72). In der Tat: „Lebenszeichen" sind der beste Beweis günstiger Lebensbedingungen, wie auch die beste Grundlage für den Wiederaufbau funktionierender innerer Strukturen. Sie bilden aber auch das beste Argument, wenn es darum geht, durch Verhandlungen mit der Regierung noch bessere Lebensbedingungen zu erreichen.

Kurzinformationen

Die römische Glaubenskongregation beschäftigte sich in letzter Zeit zweimal mit der Gruppe der Geschiedenen, die ein zweites Mal (zivil) geheiratet haben. Nach kirchlichem Recht (vgl. Can. 1066) zählen die Geschiedenen, die wieder verheiratet sind, zu der Gruppe der „öffentlichen Sünder", die sowohl von den Sakramenten wie von der kirchlichen Beerdigung ausgeschlossen sind. Am 8. August wurde nun in Rom ein Schreiben der Glaubenskongregation bekannt, in dem die Begräbnisordnung für „öffentliche Sünder" in der Weise gelockert wird, daß kirchliche Beerdigung (excluso scandalo) erlaubt ist, wenn der (die) Betreffende trotz seines (ihres) Ausschlusses von den Sakramenten den Willen zur Zugehörigkeit zur Kirche bekundet und vor seinem Sterben „ein Zeichen der Reue" gegeben hat. Die Lockerung der Bestimmungen über die Zulassung zur kirchlichen Beerdigung, die eine Abmilderung des Can. 1240 darstellt, hat nach Angaben des Schreibens hauptsächlich die Geschiedenen im Blick; verschiedene Bischofskonferenzen hätten mehrfach um eine Milderung der Bestimmungen nachgesucht. Die jetzige Regelung bestätigt jedoch eine schon vielfach bestehende Praxis. Die französischen Bischöfe (vgl. La Croix, 10. 8. 73) hatten bereits vor längerer Zeit eigene Bestimmungen erlassen, die in der Substanz dasselbe besagen. Daß diese Bestimmungen über die kirchliche Beerdigung nicht zugleich eine Öffnung in der Frage der Wiederzulassung Geschiedener zu den Sakramenten bedeutet, geht aus einem früheren, bereits am 11. April 1973 an die Episkopate versandten Schreiben hervor, das die Schweizer „Orientierung" (30. 6. 73) im Wortlaut veröffentlicht hat und in dem die Kongregation „Meinungen" beklagt, die „nicht nur schriftlich in katholischen Büchern und Zeitschriften propagiert", sondern „auch in Seminarien und katholischen Schulen" verbreitet würden und sogar Eingang in die Praxis kirchlicher Gerichte fänden, die die Lehre von der *Unauflöslichkeit* der Ehe verletzen würden. Solche Meinungen würden überdies herangezogen, „um die Mißbräuche gegen die bestehende Disziplin bezüglich der Zulassung jener zu den Sakramenten, die in einer irregulären Verbindung leben, zu rechtfertigen". In dem Schreiben werden die Bischöfe zur Wachsamkeit angehalten, „damit alle jene, denen ein Lehrauftrag für Religion an Schulen, gleichgültig welcher Stufe, oder an Instituten, oder denen das Amt eines Offizials an einem kirchlichen Gericht anvertraut ist, der kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe treu bleiben und sie in der Praxis bei den kirchlichen Gerichten zur Geltung bringen". Allerdings heißt es weiter, die Hirten möchten mit besonderer Aufmerksamkeit jenen nachgehen, die in irregulärer Verbindung leben und „nebst ‚anderen technischen Mitteln', die bewährte Praxis der Kirche im Gewissensbereich anwenden ..." Der Kommentator der „Orientierung" meinte deshalb mit diesem Hinweis dürfte nicht nur die (obsolet gewordene) „Lösung" durch Zusammenleben „wie Bruder und Schwester" gemeint sein; das Schreiben schließe vermutlich solche Wiederverheiratete ein, die ihre zweite Verbindung „im Gewissen" als echte Ehe ansehen.

Zum **25. Jahrestag der Gründung des Weltrates der Kirchen** (23. 8. 48) hat Kardinal *J. Willebrands* eine Würdigung seiner Geschichte gegeben (in: „Osservatore Romano" 5. 8. 73, S. 2). Sie hebt naturgemäß die Konvergenz von ÖRK und römisch-

katholischer Kirche seit dem II. Vatikanum heraus, verweist auch auf K. Barths Schrift „Zu den Schwellen der Apostel" (1967) über seinen erfreulichen Besuch bei Paul VI., ohne zu erwähnen, daß Barth 1948 das Fernbleiben römischer Beobachter von Amsterdam grimmig guthieß (auch er selber fehlte aus theologischen Vorbehalten). Bemerkenswert an dem Aufsatz ist die durchweg *positive* Bewertung der Entwicklung alles dessen, was seit dem Konzil als praktische und als theologische Zusammenarbeit entstanden ist, trotz mancher in der Sache liegender Schwierigkeiten. Auf beiden Seiten sei das Wissen um die gemeinsame Verantwortung für die Mission und die Gerechtigkeit so stark, daß die Schwierigkeiten überwunden werden. Vier Wochen nach Veröffentlichung von „Mysterium Ecclesiae" durch die Glaubenskongregation sieht Willebrands keine neuen Schwierigkeiten, wie sie von evangelischer Seite befürchtet wurden. Er sagt auch kein Wort, daß er bei der Überarbeitung von „Mysterium Ecclesiae" hinzugezogen worden ist, um seine ökumenische Öffnung zu erhalten (vgl. „Informations Catholiques Internationales", August 1973, S. 14). Im Gegenteil, so meint er, entwickle sich die Zusammenarbeit „in gegenseitigem Vertrauen". Allerdings wird die Frage, ob und wann sich der Vatikan zu einem *Beitritt* zum ÖRK entschließen werde, nicht berührt, es ist aber auch nicht erkennbar, daß der Papst die katholische Mitverantwortung für den Fortgang der Ökumenischen Bewegung geringer einschätzt. Der Aufsatz, der normalerweise als eine freundliche Selbstverständlichkeit angesehen würde, gewinnt im konkreten geschichtlichen Kontext einen positiven Sinn, trotz des „aber auch in Gehorsam und Treue zur Lehre der Kirche".

Die **Erklärung der römischen Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae"** hat auf evangelischer Seite ernste Bedenken ausgelöst, zumal anfangs nicht bekannt war, daß Kardinal *Willebrands* an der Überarbeitung des ursprünglichen Textes mitgewirkt hatte (s. o.). Auf der Tagung des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes in Eisenach erklärte der Generalsekretär *A. Appel* sich bestürzt. Das Dokument sei „eine ernste Angelegenheit", weil es solche theologische Positionen kritisiere, zu denen Lutheraner und Katholiken in den letzten Jahren in ihren gemeinsamen Dialogen gelangt seien. Wenn tatsächlich solche Konvergenzen abgelehnt würden, wäre es enttäuschend (epd, 31. 7. 73). Landesbischof *H. Dietzfelbinger* sah in einem Interview mit dem Bayerischen Rundfunk (7. 8. 73) ebenfalls mögliche Hindernisse und forderte eine gründliche Prüfung der Erklärung, auch in der mit dem Katholischen Einheitssekretariat bestehenden theologischen Kommission des LWB. Am deutlichsten war eine Stellungnahme von Bischof *H. H. Harms* (Oldenburg) im „Publik-Forum". Das römische Dokument sei eine erhebliche ökumenische Belastung, die man katholischerseits nicht verharmlosen sollte (vgl. epd, 10. 8. 73). Auf evangelischer Seite zeige sich Enttäuschung, Resignation oder gar Bitterkeit. Den Kirchen der Reformation sei es offenbar nicht gelungen, ihr Verständnis von der Kirche Christi deutlich zu machen. Denn die römische Erklärung wie das Geleitwort der deutschen Bischöfe böten „Zerrbilder der reformatorischen Kirchenlehre". Einen echten Dialog könne es nur geben, wenn das Gespräch unter Gleichberechtigten geführt werde und alle Kirchen sich um den Heiligen Geist bemühten, den die „Erklärung" wieder kanalisieren wolle. In den „Evangelischen Kommentaren" (August 1973) befürchtete *J. Moltmann* sogar, die Spaltung zwischen den Kirchen könne sich vertiefen. Es verbreite sich „ein Erschrecken". Die Unfehlbarkeit werde deklariert, aber nicht theologisch bewiesen. Im Teil VI würden die hoffnungsvollen Verständigungen der letzten Jahre in Sachen Eucharistie und Amt abgeschnitten. Die evangelische Theologie müsse nunmehr die Eindeutigkeit des Wortes Gottes und die Gewißheit des Glaubens „ohne den ängstlichen Griff nach unfehlbaren Sicherheiten" darstellen. Den schwersten Angriff führte ein Leitartikel „Römisches Fieber" in „Church Times" (20. 7. 73): „Mit dem Feingefühl eines verrückten Bulldozers hat die höchste Autorität der römisch-katholischen Kirche auf einen Schlag alle knospenden Hoffnungen für den Fortschritt einer Vereinigung Roms mit den getrennten Brüdern zerschlagen." Ohne den Text exakt zusammenzufassen, wurde Küng recht gegeben. Es müsse auch andere Christen treffen, wenn der Papst und seine Berater meinen, sie könnten Küng behandeln wie einst Abälard.

Das **Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes (LWB)** hielt seine Jahrestagung erstmals in der DDR unter der Wartburg bei Eisenach ab (29. 7. bis 5. 8. 73), wo vor 50 Jahren der Lutherische Weltkonvent gegründet wurde. Im Mittelpunkt stand die unbewältigte Frage politischer Verantwortung mit leichter Akzentverschiebung der Zwei-Reiche-Lehre. 120 Teilnehmer vertraten 86 Mitgliedskirchen mit ca. 54 Mill. Gemeindegliedern aus allen Erdteilen, Landesbischof *H. Dietzfelbinger,* Landessuperintendent *K. Schmidt-Clausen* (Osnabrück) und der ehemalige Vizepräsident *R. Weeber* (Stuttgart) vertraten die VELKD. Präsident *M. Juva* (Helsinki) schlug bei der Eröffnung das Thema einer möglichen Weltkatastrophe durch hemmungsloses industrielles Wachstum an und warnte vor ideologischem Fortschrittsoptimismus. Der thüringische Bischof *I. Braecklein* betonte die Pflicht der Christen, im Rahmen des Sozialismus ihren Glauben zu betätigen (epd, 3. 8. 73). Theologisch zusammengehalten wurde die Tagung durch das Hauptreferat von Prof. *G. Voigt* (Leipzig) über „Glaube und Nachfolge" (epd, 1. 8. 73): der praktizierte Glaube schließe den Weltbezug der christlichen Existenz ein, Nachfolge geschehe „in den vorfindlichen Verhältnissen und Gruppierungen", auch in einer sozialistischen Ordnung. Aber „das Evangelium ist kein Programm für die geschichtliche und revolutionäre Umgestaltung der Welt". Innerhalb ihrer Möglichkeiten müsse man das jeweils Bessere anstreben. Dies bestätigte ein Aufruf an die Mitgliedskirchen, durch geeignete Aktionen eine Änderung der Apartheidpolitik in Südafrika zu erreichen. Entscheidungen traf man nicht über Mitgliedskirchen, die die von der LWB-Vollversammlung in Évian 1970 vereinbarte Verurteilung der Apartheid nicht befolgen. Eine Erörterung der theologischen und kirchenpolitischen Implikationen der *„Leuenberger Konkordie"* (HK, Mai 1973, 220 f.) ergab, daß nicht alle Lutheraner ihr zustimmen. Das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche wurde mit Kritik an der Erklärung *„Mysterium Ecclesiae"* nur 45 Minuten lang erörtert und das Weitere dem Gemeinsamen Ausschuß von LWB und Einheitssekretariat überlassen.

Die VIII. Theologische Woche von Kinshasa war dem Thema „Amt und Dienst in der Kirche" gewidmet. Fünf Tage lang diskutierten rund 120 Teilnehmer, Theologen und Laien, aus Zaire und verschiedenen französisch-sprachigen Ländern Afrikas sowie Gastdozenten aus Europa im Bildungszentrum Nganda in Zaire über die *besonderen Erfordernisse von Mission und Seelsorge in den jungen Kirchen.* Die Beratungen sollten einen Beitrag für eine wirkungsvolle Verkündigung des Evangeliums

leisten. Als wichtigstes Ergebnis wird der Auftrag an die Theologen, Bischöfe und Gläubigen der Kirche in Afrika angesehen, nach vertieften und den afrikanischen Menschen mehr als bisher entsprechenden Lebensformen des christlichen Glaubens zu suchen. In einer Schlußresolution (vgl. DIA, 30. 7. 73) wird ausdrücklich auf fehlgeleitete Priestervorbilder hingewiesen, die in Zukunft vermieden werden müßten. Als Mann des Kultes, als Mittler für das Opfer zwischen Gott und seinem Volk, habe sich der Priester als Mitglied einer eigenen priesterlichen, privilegierten Klasse, einer Klasse von Gemeindehäuptlingen, entwickelt, die sich von den Laien unterscheiden, denen keinerlei „Macht" in der Kirche zugestanden werde. Dieser Zustand müsse schnellstens beendet werden. Die Erneuerung des christlichen Volkes sei eng mit der Erneuerung des Amtes verbunden. Stück für Stück müßten als Folge aber auch die Missionare die Führungsposten abgeben. Nur so sei eine *Afrikanisierung* der Kirche möglich. Alle Initiativen und Entscheidungen müßten von Afrikanern ausgehen. Bei allem guten Willen seien die Missionare einfach nicht in der Lage, die Seele des Volkes zu verstehen und zu gewinnen. Dies bedeute nicht, daß die Missionare das Land verlassen sollten. Ihnen falle die Aufgabe zu, dort zu wirken, wo die Kirche noch nicht genügend verankert ist. Nach einer Art „Konversion" müßten die Missionare sich integrieren in das Volk und mit den einheimischen Kräften zusammenarbeiten. Das Zeugnis der Nächstenliebe und ihre fast väterliche Verbundenheit mit dem Volk seien wichtige Motive für eine weitere Präsenz. Für eine wirkungsvolle Afrikanisierung bedarf es nach Meinung der Teilnehmer zunächst einer afrikanischen theologischen Reflexion, auf deren Grundlage ein authentisch afrikanisches christliches Amtsverständnis von kompetenten Einheimischen ausgearbeitet werden müßte. Schließlich wünschte man den Dialog zwischen den Bischöfen Afrikas und einer anschließenden Information der Priester und Laien. Stück für Stück müsse sich die Kirche Afrikas zudem von der finanziellen Hilfe aus dem Ausland befreien. Weitere Schwerpunkte der Theologischen Woche waren die Einbeziehung der Laien und die *Rolle der Frau* in der afrikanischen Kirche.

Bücher

RAYMONT HOSTIE, **Vie et mort des ordres religieux.** Approches psychosociologiques. Desclée de Brouwer, Paris 1972, 381 S. Mit umfangreichen statistischen Anhängen.

Ein bekannter Gruppenpsychologe hat in fünfzehn Jahren anläßlich der Öffnung des Zweiten Vatikanums für die Probleme der Ordenskrisen mit großzügiger Hilfe der Ordensoberen eine Untersuchung erarbeitet. Er gibt keine neue Geschichte der Orden, diese setzt er voraus, zumal das grundlegende Werk, von *Max Heimbucher* „Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche" (2 Bde., Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1. Aufl. 1896, 3. Aufl. 1933—34, Neudruck 1965). Er nennt sein Buch eine „Nachlese" unter einem nicht psychologischen, die Individualität des Ordenslebens, sondern unter einem psychosoziologischen Aspekt, der die Orden als Gruppe studiert und dabei bestimmte, immer wiederkehrende Phasen des Wachstums, des Niedergangs und der Erneuerung beobachtet, mit der akuten Frage, ob es eine Erneuerung auch heute gibt. Der Aufbau: Kapitel I handelt vom religiösen Leben der Orden, Kapitel II schildert die Grundtypen der alten Orden, Kapitel III die Orden der Chorherren und Ritter (die sich nicht mehr erneuern), Kapitel IV die Bettelorden, Kapitel V die Priesterorden des späten Mittelalters, Kapitel VI die Priestergesellschaften, Laien- und Priesterkongregationen der neueren Zeit, Kapitel VII die Restauration der in den Revolutionswirren untergegangenen Orden, aber ohne auf die politische Restauration der bürgerlichen Gesellschaft einzugehen. Kapitel VIII schildert Wachstum, Stabilität und Immobilismus dieser Orden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wiederum, ohne den negativen Einfluß der Industriegesellschaft auf der einen und der biblischen Theologie auf der anderen zu schildern. So wirkt die Synthese von Kapitel IX nicht voll befriedigend: alle 300 Jahre eine Krise (S. 313 f.), je konkreter die Aufgabe, um so sicherer der Zerfall bis zum Verschwinden, Regeneration aus der Rückkehr zum Ursprung, um so wirksamer, je radikaler der Schock ist (z. B. beim Karmel). Prognosen bei den neuesten Gründungen (Kl. Brüder Jesu, 257) sind noch nicht möglich. Wäre die Heranziehung der theologisch-missionarischen Perspektiven nach „Lumen gentium" Kap. VI/VII nicht dienlicher gewesen? Das Werk verdient Beachtung, weil die Methode unzureichend ist.

ROLAND ROBERTSON: **Einführung in die Religionssoziologie,** = **Gesellschaft und Theologie.** Sozialwissenschaftliche Analysen Nr. 9, Grünewald-Kaiser, Mainz-München 1973, 265 S., 34.— DM.

Die Religionssoziologie hat es nicht leicht gehabt, sich aus der Position zwischen zwei Stühlen zur fachlich respektierten Wissenschaft zu erheben. Einerseits hatte sie sich gegen den Verdacht zu wehren, womöglich schlechte Theologie und/oder ekklesiotechnische Hilfswissenschaft zu sein. Zum anderen wurde geargwöhnt, daß sie für die Kirchen letzte Entzauberungs- oder gar Liquidationswissenschaft sein könne. So machte 1969 Paul VI. die soziologische „Mode" verantwortlich für manche Unruhe in der katholischen Kirche sowie für den Abfall vom Glauben. Gegen mögliche Mißverständnisse respektabel geworden scheint die Religionssoziologie auch dadurch, daß sie ihre speziellen Probleme zunehmend als allgemein gesellschaftstheoretische zu artikulieren versucht. Die beobachtbare Ausweitung religionssoziologischer Forschung ist aber vermutlich auch auf eine generelle Tendenz zurückzuführen, vor allem bedrohte oder aus alten Selbstverständlichkeiten fallende soziale Phänomene zu untersuchen. Was in der Alltagswelt zur Diskussion oder gar zur Disposition steht, wird für die Forschung besonders interessant; problematisierte gesellschaftliche Bereiche lassen vor allem Erkenntnisse über diese Gesellschaft erwarten. Während daher Religions-Soziologie für interessierte Soziologen lange Zeit eines unter anderen Forschungsgebieten aus dem Arsenal der sogenannten „Bindestrich-Soziologien" (Familien-, Betriebs-, Organisations-Soziologie u. a. m.) war, *könnte* sie gegenwärtig schon zum „full-timejob", zum allei-

nigen Arbeitsgebiet werden. Jedenfalls dann, wenn ein Forscher Übersicht über empirische Arbeiten verbinden will mit der Entwicklung einer Wirklichkeit erschließenden Theorie. Aus diesen Feststellungen folgt unter anderem, daß es für den nicht spezialisierten, an Problemen von Religion und Gesellschaft aber nicht nur beiläufig Interessierten schwer ist, sich einen Überblick aus erster Hand zu verschaffen. Verläßliche Information und Interpretation zweiter Hand bietet die „Einführung in die Religionssoziologie" von Roland Robertson. Er vermittelt vor allem eine Zusammenfassung angloamerikanischer Arbeiten („klassische" Positionen aus der deutschen Tradition werden diskutiert, weil und soweit sie in diesen Arbeiten Bedeutung haben). Diese Beschränkung ist jedoch aus zwei Gründen nicht zu bedauern: Zum einen sind die wichtigen deutschsprachigen Beiträge überwiegend leicht zugänglich (einige allerdings sind auch gut versteckt); zum anderen macht Laszlo Vaskovics in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe (das Original erschien in Englisch; Robertson ist Soziologe in York) in knapper Form auf relevante neuere Beiträge aufmerksam. Robertsons Buch soll und kann also die Einführungen und Sammelwerke von Fürstenberg, Goldschmidt, Kehrer, Matthes, Wössner nicht ersetzen, wohl aber erfreulich ergänzen.

Weltreligionen — Weltprobleme. Ein Arbeitsbuch für Studium und Unterricht, hrsg. von *Herbert Schultze* und *Werner Trutwin*. Patmos und Vandenhoeck & Ruprecht, Düsseldorf/Göttingen 1973, 276 S. 24.— DM.

Bereits ein Blick in das Inhaltsverzeichnis läßt die Themenkreise erkennen, die in diesem Buch behandelt werden. So wird zunächst „die religionspolitische Lage" umschrieben, die uns die Fragen nach den Weltreligionen erst stellen läßt. Den weitaus größten Teil des Buches bilden die Kapitel „Brennende Fragen im Dialog" und „Auskunft über vier Weltreligionen". Dabei enthält das „Dialog"-Kapitel die Referate, die bekannte Repräsentanten des Judentums *(E. Schereschewski)*, Islam *(H. Askari)*, Hinduismus *(K. L. Seshagiri Rao)* und Buddhismus *(W. Ananda M. Thera)* bei einer Tagung 1971 in Arnoldshain/Taunus hielten und auf die entsprechend der genannten Reihenfolge *W. P. Eckert, G. Hasselblatt, S. Rayan* und *W. Kohler* in Korreferaten aus christlicher Sicht antworteten. Gerade die Verschiedenheit der behandelten Problemkreise macht deutlich, wie schwer ein allgemeiner Dialog über Religionen ist. Besonders positiv ist anzumerken, daß hier auch das Judentum mitvertreten ist, was gewöhnlich bei Informationen dieser Art unterbleibt (vgl. etwa Bd. 1 der „Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung" im Grünewald-Verlag). Ausdrückliches Lob verdient die beispielhafte „Auskunft über vier Weltreligionen". Sie ist derart präzise und knapp, daß sich fast eine separate Veröffentlichung als ideale Erst- und Kurzinformation anböte. Dann allerdings müßte der Informationsteil über den Buddhismus (S. 163 f.) dem sonst üblichen Umfang angepaßt werden. Ob man diesen Teil nur deshalb so knapp faßte, weil man mit den voraufgehenden Buddhismus-Referaten nicht in Schwierigkeiten geraten wollte? Manche Schwierigkeit beim Hinduismus, die Rolle Varuṇas im Rigveda mit der Lehre von der Wiedergeburt (saṃsāra-karma) in Einklang zu bringen (S. 151), hätte sich durch den einfachen Hinweis auf das zeitlich spätere Aufkommen des saṃsāra-Gedankens wie von selbst erledigt. Trotz dieser Vorbehalte ist der „Auskunft"-Teil ein beachtliches Meisterstück, und man kann nur wünschen, daß viele ihn zur Information über Judentum, Islam und Hinduismus heranziehen. Dem didaktischen Anliegen dienen „die Voraussetzungen für den Unterricht über die Religionen" und die „Analysen und Hinweise für die Praxis". Dort wird erfreulicherweise auch auf die Text- und Quellensammlungen, die Unterrichtsmodelle, die Darstellung in Lehrbüchern für den Religionsunterricht und die Dia-Reihen kritisch eingegangen. Insgesamt ist das Buch eine wertvolle Hilfe für jeden, der sich für das Thema „Weltreligionen" interessiert.
interessiert.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

DUMONT C. J. OP. **Eucharistie et ministères. A propos des „Accords des Dombes".** In: Istina 1973 Nr. 2 (April/Juni) S. 155—207.

Als Ökumeniker der ersten Stunde und ehemaliger Oberer des Studienzentrums „Istina" der Dominikaner des orthodoxen Ritus (Paris) widmet Dumont seinen Freunden von der Gruppe von Dombes eine „konstruktive Kritik" an ihrem Konsens über die Eucharistie und dem Teilkonsens zum kirchlichen Amt (deutscher Wortlaut HK, Januar 1973, 33—39). Leitgedanke: ein Konsens mit den Evangelischen darf nicht die Vereinigung mit den Orthodoxen gefährden. Er beklagt durchweg in sehr ausführlichen Textanalysen die „Zweideutigkeiten" der Formeln, die weitgehend auf kalvinistischen Gedanken zur Eucharistie und der Kirche beruhen und den „Realismus der Gnade" vermissen lassen. Vor allem widerspreche die bei allen Kirchen als gleichwertig anerkannte Eucharistie ebenso dem Ökumenismusdekret wie ein spiritueller Begriff von „Kirche" als die Gesamtheit aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, wobei das kirchliche Lehramt ausgespart werde angesichts der „furchtbaren Sterilität" der Reformationskirchen in dieser Frage, in der sie die „kirchliche Metanoia" vorerst schuldig bleiben, während eine katholische Metanoia zu Calvin erwartet werde. Besonders ärgerlich vermerkt er die Zweideutigkeiten in den schillernden Formeln zur apostolischen Sukzession und zur Kennzeichnung der „priesterlichen" Besonderheit des katholischen Amtsbegriffes. Das Gutachten scheint mit zur Entstehung von „Mysterium Ecclesiae" beigetragen zu haben.

SCHNEIDER, THEODOR. **Über die Wandelbarkeit kirchlicher Lehre.** In: Una Sancta Jhg. 28 (1973) Heft 2, S. 145—160.

Dieser kritische dogmengeschichtliche Beitrag gehört zusammen mit dem anschließenden von *L. Wenzler* „Hermeneutische Grundlagen für die Interpretation kirchlicher Lehre" (S. 161 bis 175). Beide umkreisen das Problem der Glaubensgewißheit und Zuverlässigkeit (Unfehlbarkeit) kirchlicher Glaubenssätze. Während Schneider mit seinem Durchblick durch geschichtlich bedingte Lehrformeln vom traditionalistischen Dogmatismus zur Einsicht führt, daß nicht Sätze, sondern Gott Bezugspunkt des Glaubens ist und Orthopraxie zur Orthodoxie gehöre (was oft nicht beachtet worden sei), entwickelt Wenzler eine philosophische Hermeneutik des rechten Verstehens, die er dann auf „kirchliche Lehre als Interpretationsgeschehen" anwendet, das mit Jesus begonnen habe und von der Kirche fortgesetzt wird. Er schreitet zu Kriterien für die Richtigkeit der Interpretation fort, wobei die Schrift als Norm dient, aber auch die Konvergenz auf ökumenische Übereinstimmung. Über die Angemessenheit müsse das Lehramt entscheiden, indem es der Einheit im Glauben dient.

Kultur und Gesellschaft

RICE. **A Crisis of Empty Bowls.** In: Far Eastern Economic Review Vol. 81 Nr. 26 (2. Juli 1973) S. 37—40.

Gerade zum Zeitpunkt der Diskussion über Ursachen und Schuld der großen Dürrekatastrophe in Afrika und ähnlicher Katastrophen in Asien bietet diese Titelgeschichte der in Hongkong erscheinenden Zeitschrift detaillierte Angaben über Ausmaß und Gründe des in den letzten Jahren zu beobachtenden Rückgangs der Reisproduktion. Sicherlich spielt der unberechenbare Faktor Wetter dabei eine nicht unwesentliche Rolle. Doch in dem Artikel werden auch offensichtliche Organisationsmängel und Planungsfehler aufgedeckt. Mittlerweile sind fast alle Länder auf Getreideimporte angewiesen, wegen der gestiegenen Kosten aber kaum zur ausreichenden Deckung ihres Bedarfes in der Lage. Thailand hat soeben einen völligen Exportstopp für Getreide erlassen, und China kann bis heute seine Nachbarn noch nicht mitversorgen. Für die nächste Zukunft sehen die Autoren der Analyse sehr schwarz. Man muß ihrer Meinung nach auf eine gute Ernte in Thailand und damit auf die Aufhebung des Exportstopps sowie auf chinesische Reserven für den asiatischen Markt hoffen. Im übrigen bleibt die wichtigste Aufgabe: Verbesserung der Anbautechniken, größere Anreize für die Bauern und ähnlich dem südkoreanischen Beispiel Umsteigen von Reis auf andere Getreidesorten.

MANSHARD, WALTER. **Umweltbelastung in Entwicklungsländern. Gegenwärtige und zukünftige Perspektiven.** In: Vierteljahresberichte (der Friedrich-Ebert-Stiftung) — Probleme der Entwicklungsländer. Nr. 52 (Juni 1973) S. 117—125.

Der Direktor der Hauptabteilung Umweltwissenschaften bei der UNESCO nennt zwei Fakten als bedeutsam für die gegenwärtigen Umweltstrukturen vieler Entwicklungsländer: 1. Absage an die traditionellen Agrarsysteme und 2. Wanderung der Menschen in die Städte. Da eine wichtige Voraussetzung für die relative Stabilität und Erhaltung von Ökosystemen die möglichst große Vielseitigkeit der bebauten Fläche ist, bedeutet die aus Rationalisierung in den Entwicklungsländern zu beobachtende Monokultur auf riesigen Flächen eine große Gefahr. Die Notwendigkeit der Anwendung von Schädlingsbekämpfungsmitteln und Kunstdünger vergrößert das Problem. Am DDT-Beispiel zeigt Manshard die Schwierigkeit der Beurteilung von Nutzen und Schaden moderner Errungenschaften auf. Die Ergebnisse einer Umfrage unter mehr als 500 Wissenschaftlern aus Entwicklungsländern runden das Bild in besonders eindringlicher Weise ab. Als vorrangige Probleme wurden dabei von der Mehrheit der Befragten genannt: 1. Schutz vor fortschreitender Zerstörung der natürlichen Ökosysteme; 2. Schutz vor Bodenzerstörung; 3. Verschmutzung der Luft, Urbanisierung usw. Als größtes Hemmnis schließlich tauchte einstimmig auf: der Mangel an Verständnis der öffentlichen Meinung für Umweltfragen.

Personen und Ereignisse

Karl Rahner ist aus der Internationalen Theologenkommission, deren Mitglied er seit ihrer Konstituierung im April 1969 war, ausgeschieden. Ebenso ausgeschieden ist Rahner aus der theologischen Kommission der deutschen Bischofskonferenz. Er bleibt jedoch Mitglied der Kommission I der Gemeinsamen Synode wie deren Zentralkommission.

Im Zuge eines größeren Revirements im Diplomatischen Dienst des Vatikans kam es in jüngster Zeit zu mehreren bemerkenswerten Personalveränderungen im sog. päpstlichen Außenministerium, im „Rat für Öffentliche Angelegenheiten der Kirche". Der bisherige Untersekretär und Stellvertreter des Erzbischofs *Agostino Casaroli, Mario Pio Gasparri* wurde Apostolischer Delegat in Mexiko, der bisherige Nuntiaturrat und Vertreter Casarolis bei Verhandlungen mit kommunistischen Staaten, *Giovanni Cheli* wurde zum ständigen Beobachter des Vatikans bei den UN ernannt. Den bisherigen Nuntius in Peru, Erzbischof *Luigi Poggi*, wurde vom Papst zum „Botschafter mit Sonderauftrag" bestellt. Eine Intensivierung des Diplomatischen Dienstes des Vatikans nicht nur in den Beziehungen zu den Regierungen, sondern auch zu den Bischofskonferenzen und Ortskirchen wird von der für Anfang September nach Frascati einberufenen Nuntienkonferenz erwartet.

Von seinem Amt zurückgetreten ist der seit Jahren wegen seiner Sozial- und Kirchenkritik international bekannte und umstrittene Erzabt der Benediktinerabtei St. Paul vor den Mauern, *Giovanni Franzoni*. Franzoni, der als Leiter einer Freien Abtei auch Mitglied der italienischen Bischofskonferenz ist, hatte seinen Rücktritt bereits an Pfingsten angekündigt. Er will sich als einfacher Mönch der Seelsorge und kirchlichen Sozialarbeit in einem römischen Vorstadtviertel widmen.

Mit großer Zurückhaltung begleitete der Vatikan den als „privat" eingestuften Besuch des paraguayischen Staatspräsidenten, General *Alfredo Strössner*, bei Papst Paul VI. am 25. Juli. In einer Erklärung des vatikanischen Pressesprechers hieß es, der Papst habe die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Entwicklung des Menschen innerhalb sozialer Systeme betont. Man dürfe wünschen, daß die Begegnung und die besprochenen Themen „es der Kirche erlauben, ihren Dienst und ihren Einsatz zugunsten der Bevölkerung Paraguays zu intensivieren . . ." Bekanntlich kam es wegen mangelnder Respektierung sozialer und persönlicher Grundrechte (politische Gefangene) und des sozialen Einsatzes der Kirche während der letzten Jahre wiederholt zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen der Kirche des Landes und dem diktatorisch regierenden General.

Heftige Kritik an Papst Paul VI. übte der emeritierte, 83jährige Gynäkologe und Pionier bei der Entwicklung der Antibaby-Pille, *John Rock* in einem Interview mit dem „Boston Globe". Innerhalb von sechs Monaten nach der Wahl eines Nachfolgers des Papstes wird nach seiner Meinung der kirchliche Standpunkt in der Frage der Geburtenkontrolle revidiert werden. Die Kirche werde angesichts des zunehmenden Druckes der Weltbevölkerungsprobleme nicht mehr lange ihre Opposition in Fragen der Familienplanung aufrechterhalten können. Im Vatikan sind nach Aussagen Rocks einflußreiche Kräfte bereit, das gesamte Problem neu zu überdenken, sobald ein neuer Papst gewählt ist.

Der 51jährige amerikanische Jesuitenpater und Kongreßabgeordnete der Demokraten für den Bundesstaat Massachusetts, *Robert Drinan S.J*, hat das Repräsentantenhaus aufgefordert, in einer sofortigen Sondersitzung Anklageerhebung gegen Präsident *Richard M. Nixon* zu erheben. Drinan, der 1970 als erster Jesuit in der amerikanischen Geschichte in den Kongreß gewählt wurde, erklärte ergänzend, er fühle sich aus Gewissensgründen zu diesem Schritt veranlaßt, nachdem er Kenntnis von den auf Anordnung Nixons erfolgten geheimen Luftoperationen der USA gegen Kambodscha in den Jahren 1969 und 1970 erhalten habe.

Herder Korrespondenz

Heft 10
27. Jahrgang
Oktober 1973

Es ist eine eigenartige Psychologie, wenn man das, was man eigentlich verkaufen möchte, in die unterirdischen Depots verbannt, weil man fürchtet, daß es sich nur schwer verkaufen lasse.

H.-D. Wölber

Kirche ohne Zuversicht?

Wer gegenwärtig Kirche sagt und von Zuversicht redet, riskiert auch unter Christen nicht ganz ernst genommen zu werden. Die Zeichen stehen — jedenfalls für die konkrete und absehbare Zukunft — nicht auf Hoffnung; „lieber" und häufiger spricht man von Funktionsverlust, von Rückzug, von Resignation. Religions- und Kirchensoziologen, selbst solche, die durchaus nicht wie *Max Horkheimer* im letzten Interview vor seinem Tode (vgl. Der Spiegel, 16. 7. 73) glauben, das Religiöse und das „Geistige" überhaupt würden als gesellschaftlicher Faktor verschwinden, geben „kirchlicher" Religiosität nur noch wenig Chancen: Der Mensch werde sich zwar auch weiterhin „religiös" verhalten, eine gewisse Glaubenssubstanz werde auch in der säkularisierten Gesellschaft bewahrt, auch christliche Lebensregeln und Riten wirkten in der Gesamtgesellschaft nach, aber die Kirchen hätten ihren religiösen und ethisch-normativen Kredit verloren; was übrigbleibe, sei höchstens eine Anzahl Sekten von Gleichgesinnten. Bischöfen und Predigern geht schon seit längerer Zeit das biblische Wort von der „kleinen Herde" (Lk 12, 32) leichter und zugleich sinnschwerer über die Lippen als missionarische Appelle oder Ermunterungsrufe an die Laien, alle Lebensbereiche mit christlichem Geist zu durchdringen, wie wir sie als Signale für eine „integrale" Christianisierung aus der Zeit der Piuspäpste und als leisen Nachklang noch aus einzelnen Konzilsdekreten kennen. Der neue Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Helmut Claß*, malte jüngst in einem Interview mit der „Süddeutschen Zeitung" (18./19. 8. 73) gar eine Gesellschaft aus, in der man nach einem Christen werde suchen müssen.

Die Angst der Christen

Worte und Phrasen, die die Angst der Christen vor ihrer eigenen Zukunft und der Zukunft der Kirche verraten, füllen seit Jahren die Spalten zeitgenössischer, auch kirchlicher Literatur. Sie reichen von der Frage, ob unsere Gesellschaft Kirchen noch brauche über die Schlagworte von der totalen Säkularisierung und dem nachchristlichen Zeitalter bis zu dem kircheneigenen Streit über Gettotendenzen und zur „ökumenischen" Ermahnung, die Kirchen hätten nur noch eine Überlebenschance, wenn sie sich unter sich zusammenrauften (jüngst wieder der holländische katholische Theologe *H. A. K. Fiolet*, vgl. epd, 27. 8. 73). Und die gerne publizierten und gelesenen „Bekenntnisse" von Schriftstellern und Theologen (‚Warum ich ein Christ bin', ‚Warum ich in der Kirche bin') und mancher erbaulich gemeinte, aber kitschig wirkende Buchtitel (‚Die Kirche darf nicht sterben') — sind nicht auch sie im Anliegen und in der Argumentation der apologetische Spiegel einer verängstigten Christenheit? Und wenn immer wieder die „versprengte kleine Schar" beschworen wird, die die Christen angeblich heute schon darstellen, dann mag sich darin auch ein neuer Zug zur Selbstbescheidung ausdrücken, aber doch auch Kapitulation vor dem Zwang der Verhältnisse und der eigenen Courage. Auf jeden Fall spürt man nicht viel von dem unerschütterlichen Glauben, daß der Herr, ob die Zeit hilfreich oder widrig ist, die Kirche in seiner Kraft erhält; eher manifestiert sich so die Frustration einer Gruppe, die einmal religiös, moralisch (und auch politisch) der Gesellschaft das Gesetz des Handelns und Sichverhaltens diktierte, die jetzt aber „wie eine hoffnungslose Nachhut von gestern" (Kardinal *Döpfner* im Fastenbrief dieses Jahres) erscheint.

Freilich gibt es auch schon wieder die andere Tendenz: eine Art Flucht nach vorne. Spätestens seit dem Aufkommen der Jesus People und der charismatischen Bewegungen wähnt man eine „neue Religiosität" im Kommen, spricht nicht ohne Emphase vom Aufbruch eines neuen Sinnbedürfnisses bei revoltierenden, „an der Konsumgesellschaft leidenden Jugendlichen" und ist geneigt, bereits jeden Strohhalm in Gestalt eines Meditationszirkels oder einer religiösen Selbsterfahrungsgruppe als großen Baum der Hoffnung in die neue Landschaft zu setzen und den „anderen" zu sagen: Seht, nichts ist es mit eurem struk-

tur- und dogmenbesessenen Reformeifer; die Reformen sind es nicht, was Glaube und Kirche weiterhilft; nichts ist es mit euren gesellschaftspolitischen Verfremdungen der Kirche; die neue Generation hat bereits ganz andere Probleme. Es wundert nicht, wenn dann mißtrauische „Reformer" hinter solcher Zuversicht einen nur schlecht kaschierten Beschwichtigungsversuch wittern, der zu „konservativen" Prälaten passe, die nach schrecklicher Sturmfahrt über unbekannte Meere nun endlich wieder ‚Land in Sicht' sehen, aber nur rasch dort wieder landen möchten, wo sie sich seit je am wohlsten fühlten: in den engen, aber übersichtlichen Verhältnissen einer Christenschar, die zwar an gesellschaftlicher Geltung verloren hat, aber feste Grundsätze vertritt, keine Zweifel an sich selber aufkommen läßt und alles Malheur, das dennoch unvermeidlich ist, der bösen Welt zuschreibt.

Dennoch ist Zuversicht in die eigenen Aufgaben und Ziele unentbehrlich; ist ihr Ausfall für Personen und Institutionen lähmend, ja mörderisch. Kein gesellschaftlich handelndes Individuum, kein Verband und keine Institution kommt ohne Vertrauen aus. Es ist für den Menschen ein schlechthin unverzichtbares Instrument sozialen Verhaltens — die Soziologen klassifizieren Vertrauen als notwendigen Grundmechanismus in der Reduktion sozialer Komplexität, ohne die Handeln nicht möglich ist (vgl. *N. Luhmann*, Vertrauen, bes. S. 21 ff.). Für den Christen hat Vertrauen sehr eng mit seinem Glauben zu tun; denn was ist Glaube im Sinne von *Gläubigkeit* anderes, als daß wir in allem, was in der menschlichen und kosmischen Wirklichkeit uns widerfährt, Gott als dem eigentlichen und letzten Sinn unseres Daseins vertrauen können? (Wie sollte z. B. Gebet — auch Gebet für die Kirche — ohne solches Vertrauen möglich sein?) Wo unter Menschen, in einer Gemeinschaft und selbst in einer Organisation, kein Vertrauen ist, da kann kein Glaube gedeihen und auch keine Zuversicht aufkommen, und ohne Zuversicht ist kein Einsatz, wenigstens keiner mit Risiko möglich. Wenn wir 1 Petr 3, 15 wörtlich nehmen („Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt") und uns dieser Rechenschaft unterziehen, also den Zustand unseres Vertrauens vor aller Welt offenlegen sollen, dann können wir nicht, ohne rot zu werden, Mißtrauen, Querelen und Resignation als christliches Angebot „verkaufen". Eine verkrampfte Kirche und eine seelisch verrenkte Christenheit, die mit Schuldgefühlen gegenüber der eigenen Vergangenheit ihre ständigen Anleihen beim Zeitgeist und damit zugleich den Mangel an Zuversicht in die eigene Sendung verdeckt, kann ihrer Zeit nichts „geben".

Wissen, worauf man vertraut

Daß Gesundbeterei über solche „Krankheiten" ebensowenig hinweghilft wie die bloße Extroversion von Schuldgefühlen (auf Institutionen, überholte Strukturen, auf die unschlüssige „nur" bremsende Kirchenführung) versteht sich von selbst. Deswegen scheint eine nüchterne *Bestandsaufnahme*, die möglichst viele nur halbbewußte, aber oft tiefsitzende Illusionen beseitigt,der einzig realistische Weg zu mehr Vertrauen zu sein. Denn es heißt nicht nur Vertrauen haben, man muß auch wissen, worauf man es stützt. Eine solche Bestandsaufnahme kann nur von dem ausgehen, was sich in der Kirche der letzten Jahre an wegweisenden Vorgängen registrieren läßt. Und hier kommt man nicht um das Eingeständnis herum, daß sich die mit dem Konzil verbundenen Hoffnungen auf eine nach innen und außen neubelebte Kirche nicht erfüllt haben. Es ist dabei nicht zu untersuchen, ob dies nur für „zunächst" gilt und ob man in geschichtlicher Parallele zu früheren großen Konzilien (Trient) erst mit langfristigen Reformwirkungen rechnen kann, während sich die Kirche zunächst einmal in eine ihren ganzen Organismus erschütternde Identitätskrise stürzt. Es gibt gute Gründe, die Richtigkeit einer solchen Diagnose zu bezweifeln, weil Geschichte sich nie einfach wiederholt. Aber gegeben ist uns ohnehin nur das *Zunächst*, und dazu ist schlicht festzuhalten, daß es seit Jahren nicht nur eine Erschütterung des Organismus der Kirche durch Meinungskonfrontation, durch Unsicherheit in Lehre und Verkündigung, durch auseinanderstrebende Gruppen und durch Richtungskämpfe zwischen theologischem Denken und kirchlicher Führung, zwischen der eigenen Wertwelt der Christen und deren Verkörperung durch die Kirche gibt, sondern daß *kirchliches Leben* in seinen empirisch feststellbaren Elementen ganz einfach *rückläufig* ist.

Die Kirche laboriert — um mit einem ersten Beispiel ihren inneren Zustand zu illustrieren — an geistlichem *Nachwuchsmangel*, gewiß weil die Bevölkerungsentwicklung und die gewandelte Verteilung von Bildungschancen für den Zuzug zu kirchlichen Berufen ungünstig ist (vgl. HK, September 1973, 451 ff.), aber auch weil eine relativ große Zahl von jungen Menschen, bei denen die soziologischen Voraussetzungen für die Wahl des geistlichen Berufes gegeben sind, sich mit der Kirche in ihrer konkreten Gestalt nicht *identifizieren* mag, um das Risiko einer solchen Berufswahl einzugehen. Der Aderlaß an geistlichen Berufen ist beträchtlich, am einschneidendsten dort, wo der nachkonziliare Umbruch am abruptesten kam; das zeigt das Beispiel Holland besonders deutlich. Wenn Priester in beträchtlicher Zahl das Amt niederlegen und andere in noch beträchtlicherer und im Vergleich zu früher größerer Zahl sich abgehalten fühlen, dann spielen sicher *Zweifel an der Kirche* selbst und an ihrem Auftrag eine Rolle, und diese Zweifel erklären sich nicht einfach aus der Unsicherheit über den Zölibat, aus phasenbedingter Krisenanfälligkeit oder aus den subjektiven Problemen einer bestimmten Generation.
Rückläufig ist (trotz Liturgiereform) auch der *Anteil der Gottesdienstbesucher*. Und dieser Vorgang läßt sich noch

weniger als bloßer Bestandteil einer Autoritätskrise deuten, zumal er begleitet ist vom Nachlassen der Sakramentenpraxis besonders dort, wo solche Praxis einerseits radikaler in das persönliche Leben hineinreicht (Bußsakrament), andererseits (im Gegensatz zu Eheschließungen und Beerdigungen) als Tradition, gesellschaftliche Sitte und ritueller Dekor entbehrlich ist.

Zwar kann man sagen: beides werde überschätzt. Der Kirchenbesuch sei kein herausgehobenes Kriterium für Kirchlichkeit oder für ein intensives, auch in konkrete sittliche Verantwortung umgesetzte religiöse Lebensführung. Hätten doch die Synodenumfragen wieder neu bestätigt, was mancher vermutet, aber kaum laut ausgesprochen hat, daß auch unter den verbleibenden Kirchengängern eine beträchtliche Zahl von Menschen sind, die trotz Kirchenbesuch angeben, mit der Kirche nicht übereinzustimmen oder kein echtes inneres Verhältnis zu ihr zu haben. Und der Rückgang der *Sakramentenpraxis* erkläre sich aus einer generellen Umformung unserer religiösen Lebensgewohnheiten. Während das Ausmaß an ausdrücklicher Religiosität schrumpfe, während Riten und Gebete im öffentlichen wie im privaten Bereich an Bedeutung verlören, gebe es wachsende Zeichen eines stärker persönlich verantworteten Glaubens. Wenn auch der Kirchenbesuch als Indikator persönlicher Religiosität oft überschätzt wird, so ist er (nach *G. Schmidtchen,* Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 94) doch „eine äußerst sensible Ausdrucksvariable für das Verhältnis zur Kirche". Wenn dieser trotz des weiterhin bestehenden Kirchengebots nachläßt, so ist das kaum nur die Folge einer milderen Interpretation des Gebots, sondern zeigt sich darin eine steigende Geringschätzung eines zentralen, stark ins Persönliche hineinreichenden Kernvollzugs kirchlichen Lebens und damit der Kirche selbst. Diese Geringschätzung ist u. E. in der katholischen Kirche sogar ausgeprägter als im evangelischen Bereich, wo der Kirchenbesuch als Meßfaktor für das Verhältnis zur Kirche eine vermutlich geringere Bedeutung hat.

Wenn aber der Rückgang der Sakramentenpraxis sich zu einem Teil aus der Umformung religiöser Verhaltensmuster erklärt, über die nicht rasch Werturteile gefällt werden sollen, so sind etwa im Verhalten zur *kirchlichen Bußpraxis* doch persönliche und gemeindliche Tiefenstrukturen berührt, so daß Änderungen im Verhalten hier nicht nur institutionsbedingt sein können. Der Rückgang des Bußsakramentes läßt sich nicht einfach aus einem Nichtzurechtkommen mit der traditionellen Bußpraxis und ihren psychologischen Begleitfaktoren begründen. Daß „Beichten" vor allem „für junge Menschen weithin eine unerquickliche Sache ist" (*R. Bleistein* in dem eben jetzt erschienenen Kommentarband zum Forschungsbericht über die Synodenumfrage: Befragte Katholiken, Herder 1973, 16), wird niemand verwundern. Die Frage ist nur, wo nach vielen Nebengründen die Hauptursache solcher Abneigung zu suchen ist. Reicht eine kirchliche in der Form überholte, im Inhalt nicht bewältigte Bußpraxis als Erklärung oder fehlt es doch am Bußverständnis (vgl. HK, März 1973, 137 ff.)?

Für andere Bereiche stellen sich ähnliche Fragen: Wie verhält es sich mit dem Religionsunterricht, wie mit der Jugendseelsorge? Krankt der Religionsunterricht, an dem so mancher Religionslehrer irre zu werden droht, primär am Mangel von didaktischen und pädagogischen Hilfen, am Nichtkönnen derer, die ihn zu erteilen haben, an zuviel Verkündigung, während er doch nur als Information und Anleitung zu kritischer Auseinandersetzung zugemutet werden kann? Woran krankt die Jugendseelsorge, die, um es vorsichtig zu sagen, seit Jahren stagniert, doch gewiß nicht nur daran, daß sie weltfremd betrieben wird? Man hat bis an die Grenzen des guten Geschmacks ein Maximum an Anpassung getätigt, und der Aufwand an religionspädagogischer Literatur und selbst an Personal übersteigt den vermut- und erkennbaren „Ertrag" um ein beträchtliches. Warum stagniert die kirchliche Presse, doch wohl nicht, weil sie „schlechter" ist als früher, selbst die Kirchenpresse hat sich in ihrem Rahmen mächtig angestrengt, aber die Nachfrage ist nicht größer geworden. Kirchliches scheint eben doch nicht so sehr gefragt zu sein. Und läuft innerhalb der Kirche selbst nicht vieles so seltsam unverbunden nebeneinander her? Werden theologische Diskussionen nicht oft so geführt, als handle es sich nur um kirchenpolitische Fragen? Und überwuchern nicht oft kirchenpolitische Fragen, die Sicherung des öffentlichen Einflusses, das Ringen um das Mitmachenkönnen mit den anderen gesellschaftlichen Gruppen, den Glaubensgehalt kirchlicher Unternehmungen?

Eine neue Strategie?

Man mag diesen Befund drehen und wenden, er läßt insgesamt nicht den Schluß zu, es vollziehe sich nur ein mehr oder weniger wertneutraler gesellschaftlicher Wandel des Religiösen. Auf dem Spiel steht durchaus die Lebenskraft der Substanz unseres Glaubens. Wer also der Kirche heute eine negative Prognose stellen will, der findet in der Tat *Gründe* genug, die ihn sowohl an der Umwelt zweifeln lassen, ob sie für den christlichen Glauben überhaupt aufnahmebereit ist, und an der Kirche selbst, ob sie ihre Botschaft noch auszurichten versteht. Tatsächlich aber scheinen manche Bremser und nicht wenige Reformer ihr Vertrauen auf das gleiche falsche Pferd gesetzt zu haben. Die „Bremser" tun so, als ob es nur gelte, das festzuhalten, was da ist, gegen den Zugriff der „Feinde" oder leichtgläubiger „Reformer" im eigenen Lager und übersehen, daß sich die Umwelt des Christentums für dieses sich fast total gewandelt hat, daß wir, wie es vor einiger Zeit der leitende Bischof der VELKD, *H. O. Wölber,* einmal ausgedrückt hat, *volkskirchlich* nur noch „auf einem Bein" stehen, auf dem der sozialen Tätigkeit (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 1. 4. 73). Nicht wenige in der Kirche selbst scheinen sich aber immer noch so zu verhalten,

als ob das zweite Bein, das der Glaubensverkündigung und der im echten und strengen Sinn religiösen Aktivität, über dieselbe Standfläche verfüge und sich in einem gleichgroßen Felde bewegen könne wie das erste Bein. Dies trifft aber trotz Hervorhebung religiöser Anliegen seitens kirchlich engagierter, kirchennaher Christen (Glaubensnot) in den kirchensoziologischen Umfragen natürlich nur sehr begrenzt zu. Und viele „Reformer" machen in umgekehrter Richtung denselben Fehler, indem sie so vorgehen, als ob sie der Meinung wären, Kirche und Glauben zeigten am besten dadurch ihre Wirkung, daß man mit anderen gesellschaftlichen Gruppen in den zeitgenössischen gesellschaftspolitischen Anliegen gleichzieht. (Vermutlich kommt bei dieser Gruppe noch die zusätzliche Täuschung hinzu, die gesellschaftspolitischen Anliegen seien auch in einer opulenten Industriegesellschaft das wirklich Notwendende unserer Zeit.)
Man hat den Eindruck, beide Gruppen setzten, indem sie sich diskutierend und handelnd so verhalten, immer noch eine *Christlichkeit* der Gesellschaft voraus, die es nicht gibt und die es vielleicht gar nie gegeben hat, oder sie meinen, der gesellschaftliche Einfluß der Kirche sei von sich aus schon ein optimaler Weg zur Glaubensverkündigung oder — eine dritte Variante — der gesellschaftspolitische Einsatz der Christen sei mit ihrer religiösen Mission identisch. Beide unterliegen, wenn sie sich nicht aus Weltangst einfach in ein „progressives" oder je nach Richtung „konservatives" Getto zurückziehen, dem Trugschluß, im Grunde ohne Erneuerung des Menschen und der eigenen christlichen Substanz auskommen zu können. Beide scheinen oft zu übersehen, daß sie mit dem, was sie für die Kirche bewahren oder was sie in ihr erkämpfen wollen, gar nicht den Glauben „vertreten" und über das Vorfeld kirchenpolitischer und gesellschaftspolitischer Anliegen gar nicht zu ihm vordringen. Hierin scheint die *Grundversuchung* des Christentums unserer Zeit zu stekken. Die immer wieder festgestellte Gettoangst scheint von solcher Versuchung nicht abzuhalten, sondern sie auf „konservativer" wie auf „progressiver" Seite noch zu verstärken. Es sei deshalb einmal die Frage erlaubt, ob die Übergewichtung, einmal des Humanitären, einmal des Gesellschaftspolitischen, einmal des Kirchenpolitischen nicht selten auch als eine Flucht vor der eigenen unaufgearbeiteten Glaubensnot zu verstehen ist.

In der Art, wie sie diese Versuchung bewältigt, liegt die Antwort der Kirche auf die Herausforderung des gegenwärtigen Augenblicks. Die Frage ist, wie sie diese Versuchung besteht. Heißt das *Heilmittel* bzw. die Strategie dagegen zurück zum Bekenntnis des nackten, ungeschützten Glaubens? Auch diese Strömung meldet sich in der Kirche zu Wort, im evangelischen Bereich durch die Evangelikalen, im katholischen Bereich durch diejenigen, die den „reinen" Glaubensdienst der Kirche an die Stelle ihrer gesellschaftlichen Aufgaben setzen möchten. Diese haben den Genannten sicher voraus, daß sie den Glauben ernst nehmen, nehmen sie aber auch den Menschen als den, der konkret glauben und im Glauben zu sich selbst finden soll, ernst? Das ist zu bezweifeln, denn der Glaubensdienst der Kirche und noch weniger der gelebte Glaube des Christen läßt sich innerhalb seiner Gesamtexistenz von gesellschaftlichen Beziehungen isolieren, ohne den Menschen zu verkürzen. Allerdings läßt sich schon seit geraumer Zeit einwandfrei feststellen, daß wenigstens in den Industriegesellschaften — die Entwicklungsländer müssen sicher differenzierter gesehen werden — nicht Humanitätsprobleme im üblichen Sinne und gesellschaftspolitische Fragen *das* Zeitproblem sind, sondern das *Orientierungsdefizit* in allen lebenden Generationen, das aus dem Abbau des sittlich-religiösen Normgefüges (die Psychologen sprechen hier von gesellschaftlichem Über-Ich) stammt bei gleichzeitiger Zunahme gesellschaftlicher Abhängigkeit und fehlendem Überblick und Einblick in das, was die enorme Apparatur einer Industriegesellschaft „sinnstiftend" zusammenhält. Wenn politische Parteien in Überschätzung der eigenen Möglichkeiten gegenwärtig der Meinung sind, daß sie zur Ausfüllung eines solchen Orientierungsdefizits in ihren Programmen und Aktionen die ideologische Komponente wieder ganz stark herausstellen müßten — übrigens nicht selten unter Hinweis, die Kirchen fielen hier als integrierende Kraft weitgehend aus —, dann kann man doch wohl nicht im Ernst zweifeln, daß der Kirche hier ein ungeheures Aufgaben- und Betätigungsfeld vorgegeben ist.

Wenn sie diesem Aufgabenfeld gerecht werden will, kann sie sich freilich nicht damit begnügen, daß sie mehr oder weniger geschickt und ideell offen in den Einrichtungen und Strömungen, die die festgestellten Leerräume ausfüllen, mitverhandelt, sondern sie muß aus dem Bewußtsein ihres Glaubens und der Erfahrung, die sie im Verlauf ihrer Überlieferung mit den in ihren Erscheinungsformen immer wieder variablen Grundbedürfnissen und Grundstrebungen des Menschen gemacht hat, zunächst einmal ein *realistisches und möglichst vollständiges Bild des Zeitgenossen* an den Tag bringen. Sie kann nicht nur seine politische Existenz ansprechen, seine legitimen emanzipatorischen Anliegen vertreten, sondern muß aus ihrem Erfahrungspotential und ihrem transzendenten Sinn für kritische Hinterfragung auch seine *Mängel* und *Ausfälle* zur Sprache bringen: die beschränkte Bindungs- und Glaubensfähigkeit, den Mangel an zwischenmenschlicher Verständigungsbereitschaft, die Neigung sittliche Fragen allein durch Rekurs auf psychologische Verstrickungen, also rein „seelisch" anstatt ethisch zu lösen. Und sie wird einiges zu sagen haben über die fast neurotische Selbstgefälligkeit und Selbstbemitleidung einer trotz hohem ethischen Anspruch sich intellektuell schlecht kontrollierenden Generation. Erst wenn die Kirche solcher Konfrontation fähig ist, wird der Blick wieder frei werden für das, was am eigenen Glauben in der Begegnung mit dem Menschen wesentlich ist, worauf alle Kräfte der Verkün-

digung zu konzentrieren sind und was in der Kirche selbst zurücktreten kann. Erst wenn die Kirche wieder eine *nüchterne Kenntnis* hat und diese Kenntnis auch deutlich und entschieden genug artikulieren kann und damit auch die tieferen Schichten der Existenz nicht nur als billige Trösterin, sondern als Antreiberin zur Umkehr offenlegen kann, hat eine *Konzentration der kirchlichen Verkündigung auf die Grundelemente des Glaubens* auch Aussicht, erneuernd in unsere Gesellschaft hineinzuwirken. Und erst in der Konfrontation des Menschen mit sich selbst, wie er ist, mit dem Glauben, wie er den Menschen sieht, wird die Kirche jetzt und heute den Maßstab ihrer eigenen Reformbedürftigkeit finden, erst von dort her kann praxisnah beurteilt werden, wo Anpassung richtig und wo sie falsch ist, was an Tradition beibehalten und was, weil im Ansatz schädliche Beimengung oder durch die geschichtlichen Verhältnisse schädlich geworden, aufzugeben ist. Nur eine solche „Strategie" des Sich-Einlassens auf die volle Transzendenz des Glaubens des Andersseins Gottes in der radikalen Menschlichkeit Jesu Christi als Richtschnur des eigenen Lebensstils und Lebensziels in einer angstfreien und unverstellten Begegnung mit dem Zeitgenossen führt weiter. Diesem fehlt manchmal der Wille, oft aber das Vermögen, sich einer solchen Konfrontation auszusetzen und das ganz Andere dieses Lebens als seinen eigenen Maßstab auszuhalten. Aber nur in dem Maße, in dem sie diese Vermögen zu aktivieren versteht, kann die Kirche ihre Zuversicht, die sie dringender als alle anderen Hilfen und Schutzmauern theologischer, spiritueller und finanzieller Natur gebraucht, wiederfinden.

D. A. Seeber

Kirchliche Vorgänge

Kurskorrektur im Weltkirchenrat?

Die Gründung des „Weltrates der Kirchen" am 23. August 1948 in Amsterdam war ein Jahrhundertereignis, die Jubiläumsfeier nach 25 Jahren mit der Tagung des Zentralausschusses in Genf (22. bis 29. 8. 73) wurde zur fälligen Gewissenserforschung, ob man sich nicht zu viel vorgenommen hat, vielerlei mit der Zahl der Mitgliedskirchen, die von 147 zu Beginn auf 263 anwuchs, vielerlei vor allem mit der Unzahl theologisch-politischer Aufgaben ohne klare Prioritäten, zu viel schließlich mit dem Bestreben, die Institution des „Bundes" (covenant) gleichberechtigter Kirchen und Gemeinschaften mit seiner vom Kongregationalismus stammenden ekklesiologischen Konzeption durch den Beitritt der römisch-katholischen Kirche als Krönung zu vollenden. Wer dieses Vierteljahrhundert mit den Vollversammlungen von Amsterdam, Evanston (1954), Neu-Delhi (1961) und Uppsala (1968) überblickt — für Kirchen eine kurze Zeit —, muß staunen, was geleistet und entworfen und welche Entwicklungen eingeleitet worden sind. Man kennt die Menschen, die das schafften, den ersten Generalsekretär und Architekten des gewagten Unternehmens, *W. A. Visser 't Hooft*, dazu die anderen Pioniere *W. Temple* von Canterbury, *N. Söderblom* von Uppsala, *M. Niemöller, J. Oldham, L. Neubigin, H. Lilje* — eine große Reihe glanzvoller Namen, aber doch Menschen und nicht Titanen. Ihr Werk ist stattlich und doch ständig erschüttert von Spannungen. Im Nachhinein überdacht, ist dies alles fast atemberaubend und dennoch durchzogen von nicht wenig Frustration (vgl. HK, Juli 1973, 342 ff.). Die diesjährige Tagung des Zentralausschusses, von ernster Finanzmisere und der Zahlungsmüdigkeit der Mitgliedskirchen überschattet, wurde fast eine Bußversammlung, die bis zur fünften Vollversammlung 1975 in Djakarta Früchte tragen muß, soll es nicht eine Krise zum Tode geben.

Die Versammlung von nur 102 von 120 stimmberechtigten Delegierten ließ sich nicht verleiten von selbstbewußten Feststellungen wie der, der Name der Ökumene habe die „Kirchenvölker" und manche Potentaten „nervös gemacht" angesichts des jüngsten Drängens zu sozialer Revolution (wie *H. J. Margull* in seinem Rückblick meinte, Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 26. 8. 73). Dies paßte nicht zu der tief pastoralen Haltung der Gründungsversammlung, die sich angesichts des Chaos nach dem Zweiten Weltkrieg um die Verantwortung der gespaltenen Kirche für diese Unordnung der Welt sorgte. Aus der Flut der Würdigungen über den bisherigen Ertrag seien die kompetentesten ausgewählt. *Willem Visser 't Hooft* nannte drei Ergebnisse: 1. Es sei nicht selbstverständlich, daß es einen Ökumenischen Rat gibt. Er verdankt seine langwierige Entstehung seit 1919 dem neu erwachten missionarischen Bewußtsein. 2. Dieser Bund als Institution ist nur *ein* Aspekt der ökumenischen Bewegung, er setzt voraus, daß gleichzeitig von unten für die Einigung der Kir-

che gearbeitet wird, was noch zu wenig geschieht. (Er schwieg diesmal über den hartnäckigen Partikularismus der Kirchen.) 3. Er stellte aber — entgegen früheren Warnungen vor der Gefahr eines Synkretismus, während des Konzils laut geäußert — die fruchtbare Frage, „ob die Einheit, die wir in der ökumenischen Bewegung verwirklichen wollen, nicht zu stark an eine einzige Religion gebunden" sei. Der ÖRK, so meinte Visser 't Hooft, müsse „immer neu entdeckt werden". Zustimmung und Ermunterung wurden dem ÖRK auch von katholischer Seite nicht versagt. *Yves Congar*, ein katholischer Freund der ersten Stunde, meinte aus Anlaß der Genfer Tagung, der ÖRK sei zwar keine Kirche, sondern nur der Ort, wo sie Ereignis werden solle; zugegeben, er habe keine geistlichen Ämter und keine Sakramente, „aber er erfüllt eine Sendung", er ist „zumindest eine Stimme", auch wenn diese keine Mitgliedskirche verpflichtet („La Croix" 22. 8. 73). Er sei nur ein Rat und kein Konzil, aber doch wenigstens „eine gewisse Übung in Konziliarität", bewährt in der Mitarbeit seiner Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil.

Denkt man an die erdrückende Fülle von Gedankenarbeit allein auf theologischem Gebiet in der Abteilung „Faith and Order", zu schweigen von den Analysen der Wirklichkeit durch „Kirche und Gesellschaft", an die wirklichen Erkenntnisfortschritte beim Ausscheiden der nichttheologischen Faktoren der Trennung von dem gemeinsamen Glauben oder an die ersten Einsichten der Hermeneutik zur Beseitigung der Sprachbarrieren zwischen den verschiedenen Traditionen, so mußte die Selbstkritik des Generalsekretärs *Ph. Potter* fast als Understatement erscheinen. Er schrieb zum Jubiläum des ÖRK, er sehe täglich, daß die zur Förderung vereinten Kirchen „nur eine Vorbereitung auf unsere heutige Aufgabe sind" („Réforme" 18. 8. 73). Er anerkannte den Wandel, der sich vollzogen habe durch den Beitritt der orthodoxen Kirchen des Ostens 1961, durch die Mitarbeit der römisch-katholischen Kirche und durch das neue Gewicht der Kirchen der Dritten Welt. Der Rat sei nicht mehr ein „Vergnügungsdampfer", sondern „ein Schiff in schwerem Sturm", doch immerhin ein „Conseil mondial" auch ohne den formellen Beitritt Roms. „Wir lernen angesichts der Prozesse der Entmenschlichung in der Welt gemeinsam zu leiden." Aber „wir haben in der Frage der Einheit der Kirche *noch keine entscheidenden Fortschritte* erzielt". Die Kirchen seien immer noch nicht bereit, ihre „Identität" zu opfern. In manchen Dingen könnte man viel von den römisch-katholischen Christen lernen. Ihre Kirche habe sich seit dem Zweiten Vatikanum wirklich erneuert wie keine andere sonst. Noch seien die asiatische Frömmigkeit und die lateinamerikanische Freiheitsbewegung einzubringen, auch müßten sich viele Kirchen aus den Fesseln des Staates lösen. Angesichts dieser Selbstkritik wird man bezweifeln können, ob manche konservative Kritik, wonach im ÖRK die Kirchen in Vergessenheit zu geraten schienen und die Genfer Zentrale mehr an die Machtmittel dieser Welt, Offenlegung von Bankkonten und Gründung einer Entwicklungsbank im politischen Sog sozialer Revolutionen denke, so daß das Christliche zur Fassade werde, ganz trifft *(Heinz Beckmann* im „Rheinischen Merkur" 24. 8. 73). Es ist nicht so gekommen, daß Genf „sein 25. Jubiläum verspielte".

Zurück zur Ekklesiologie?

Sicher vorauszusehen war die noch nicht erreichte, sich aber doch deutlich abzeichnende Wendung nicht. Denn das Hauptdokument zur Beratung galt der Frage, ob und wieweit die *Anwendung von Gewalt* für Christen (nicht für Kirchen) erlaubt ist, um soziale Ungerechtigkeiten „christlicher" Gewaltregime zu bekämpfen. Ehe es aber dazu kam, hatte Philip Potter in seinem Rechenschaftsbericht zu „Spiritualität und Demut" gerufen und den Rat erteilt, der ÖRK müsse lernen, mit Konflikten und Meinungsverschiedenheiten zu leben: „Der einzige Weg nach vorn führt uns in die Konflikte hinein und durch die Konflikte hindurch." Nicht der unerreichbare Konsensus sei wichtig, sondern die Kommunikation und das gegenseitige Sichkorrigieren (epd, 23. 8. 73). Das gelte auch für das Verhältnis zum Vatikan, dessen Dokument „Mysterium Ecclesiae" gegen ökumenisch aktive katholische Theologen geeignet sei, die Suche nach neuen Wegen zu erschweren. Doch die Grußbotschaft Papst Pauls VI. und die Anwesenheit von drei Vertretern des Einheitssekretariats, darunter des neuen Sekretärs *Charles Möller*, trugen zur Entspannung bei, so daß es möglich wurde, ein neues Papier über die Fortführung der Zusammenarbeit in der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" zu verabschieden. Vom baldigen Beitritt Roms ist darin nicht die Rede, auch nicht von einem universalen Konzil. Wohl wird vereinbart, sich der Frage der Autorität in der Kirche und der Verantwortung des Lehrens und Leitens zuzuwenden. Dem entsprach auch das Referat von *Lukas Vischer* über die künftige Einheit. Zwar setzte auch er deutliche Fragezeichen hinter „Mysterium Ecclesiae", doch schlug er vor, nunmehr gemeinsam die Frage des Lehramts zu studieren. In die gleiche Richtung (Vorrang der ekklesiologischen Fragen) drängten auch die Orthodoxen mit ihren Einsprüchen gegen das Gewaltpapier, sowohl durch den Patriarchen von Konstantinopel, *Dimitrios*, wie vor allem den Patriarchen *Pimen* von Moskau gegen den sozialpolitischen Horizontalismus und gegen die Heilsthesen der Weltmissionskonferenz von Bangkok. Damit war die Führung des Zentralausschusses durch seinen Vorsitzenden *M. M. Thomas* überspielt. Die Glaubensfragen wurden wieder in den Vordergrund gerückt. Man darf freilich nicht vergessen, daß dies nur möglich wurde durch die ausgleichenden Verhandlungen von Philip Potter hinter den Kulissen der Konferenz. Ihm kommt wohl das Verdienst zu, eine tiefere Spaltung verhindert und die Dinge auf einen guten Weg gebracht zu haben.

Kompromisse mit ungelösten Problemen

Daß das Gewaltproblem auch auf dieser Sitzung nur durch den Kompromiß entschärft, aber nicht gelöst werden konnte, war zu erwarten. Bereits der Entwurf stellte drei verschiedene Standpunkte heraus, die gleichrangig nebeneinander standen, ohne sich gegenseitig zu verurteilen. Die erste Gruppe bildeten die sog. Friedenskirchen, die jeglichen Gedanken an Gewalt ablehnen. Eine zweite Gruppe bekannte sich zu der Meinung, daß im Notfall für Christen ein gewaltsamer Widerstand gegen ungerechte Herrschaftssysteme möglich sei, allerdings im Bewußtsein, daß dies zur Schuld führen kann. Dazu gehören auch solche lutherischen Kirchen, für die die Zwei-Reiche-Lehre nicht mehr verbindlich ist (vgl. dazu auch HK, Juli 1973, 331). Die dritte Gruppe bilden die Kirchen, die bereits im Widerstand gegen Gewaltanwendung von oben stehen und nicht nachgeben wollen, ehe die ungerechten Ordnungen nicht abgeschafft sind. Einig war man sich in einem Katalog von Richtlinien, die bestimmte Handlungen verurteilen: z. B. die Unterwerfung eines Volkes, Unterdrückung einer Klasse oder Rasse, Folterung, Geiselnahme, vorsätzliches Töten Unbeteiligter, aktuell in Afrika und Lateinamerika. Eine eher peinliche Schwierigkeit, die zugleich die Grenzen der Handlungsfähigkeit des ÖRK sichtbar machte, entstand, als in der Diskussion ein Absatz eingefügt werden sollte, der auch die Gewalt gegen die Menschenrechte in den Oststaaten anprangerte. Dem widersprachen die anwesenden Delegierten aus diesen Staaten. Es kam ein Kompromiß heraus: der Absatz wurde wieder gestrichen, aber die Orthodoxen stimmten schließlich entgegen ihrem ursprünglichen Nein dem Beschluß zu, daß 1974 der Zentralausschuß in Westberlin tagen soll. Die Probleme des Gewaltpapiers bleiben auf dem Tisch und werden den ÖRK weiter beschäftigen. Doch die Änderung des Generalthemas für die fünfte Vollversammlung in Djakarta zeigt, daß die theologische Nuance verstärkt wurde. Anstelle der „Gerechtigkeit" tritt jetzt „Christus befreit und vereint". Die Versammlung hatte die Warnung aus Konstantinopel gehört, daß eine Forcierung der soziopolitischen Ziele „die Fundamente des Ökumenischen Rates erschüttert". Die Zerreißprobe war vorerst bestanden.

Eine ähnliche Klippe wurde durch die Teilung des Festgottesdienstes zum Jubiläum umschifft. Die Eucharistiefeier wurde vorher intim als „ökumenische Nacht" mit offener Kommunion in der Kapelle des Generalsekretariats gehalten. So entstand kein öffentliches Ärgernis. Der öffentliche Gottesdienst fand in der kalvinischen Kathedrale St. Peter als reiner Wortgottesdienst statt. Allerdings wurde er durch die dröhnende Trommel eines Buschnegers im Leopardenfell nochmals zur „gefährlichen Erinnerung" an die unbewältigte Rassenfrage.

Burundi abermals vergessen?

Während die Hinweise auf Massaker in Mozambique, ausgehend von einem Artikel in der britischen „Times", in den letzten Monaten weltweite Reaktionen und Emotionen hervorriefen, ohne allerdings zu einer endgültigen Klärung geführt zu haben, blieben die Berichte über die Fortsetzung der Massenexekutionen in dem kleinen ostafrikanischen Staat Burundi fast unbeachtet. Dabei gibt es bereits seit März dieses Jahres eindeutige Belege, und zwar ebenfalls in erster Linie von Missionaren, daß die regierende Watussi-Minderheit weiterhin rücksichtslos gegen die Bahutu-Mehrheit im Lande vorgeht. Verschärft wird die Situation noch dadurch, daß es im Nachbarstaat Ruanda, in dem seit dem Umsturz von 1959 der Mehrheitsstamm, die Bahutus, die Regierung stellt, ebenfalls zu blutigen Ausschreitungen gekommen ist. Studenten nahmen den weithin feststellbaren Einfluß der Watussi-Minderheit in verschiedenen Zweigen des öffentlichen Lebens zum Anlaß, Jagd auf die Watussi zu machen, um eine „proportionale" Zulassung von Bahutus und Watussi an den Universitäten und in den Betrieben zu erreichen. Durch den überraschenden Militärputsch vom 5. Juli 1973, dem der aus der katholischen Sozialbewegung hervorgegangene Ministerpräsident *Grégoire Kayibanda* zum Opfer fiel, hatte sich dort die Lage vorübergehend beruhigt. Die vorausgegangenen Auseinandersetzungen scheinen teilweise bewußt geschürt worden zu sein, um für den im September vorgesehenen Wahlkampf die Stimmung der Bahutu-Mehrheit für eine Fortsetzung der Politik Kayibandas anzuheizen. Der neue Machthaber, Generalmajor *Juvenal Habyalimana*, gilt als ein in Stammesfragen gemäßigter und auf Aussöhnung bedachter Politiker. Die Ereignisse sind dennoch engstens miteinander verknüpft. Unter Hinweis auf die Unterdrückung der Stammesmitglieder im Nachbarland attackieren sich die beiden Stämme seit März dieses Jahres erneut in beiden Ländern.

Kaum beachtete Grausamkeiten

Die ersten Hinweise auf die Fortsetzung des Mordens in Burundi stammten von schwedischen Pfingstler-Missionaren. Sie erhielten im März ausführliche Berichte von Flüchtlingen, die in den von der schwedischen Missionsgesellschaft an der Grenze zwischen Burundi und Tansania eingerichteten Lagern Zuflucht suchten. Ähnlich wie im Vorjahr unternahmen in der Nacht vom 10. auf den 11. Mai Bahutus den Versuch, durch einen weiteren Aufstand die Watussi aus dem Sattel zu heben. Doch mißlang auch dieser gut geplante Angriff, der von Ruanda und Tansania ausging. Der Aufstand

war aber der Anlaß für die Regierung, erneut systematisch gegen die Bahutus vorzugehen. In dessen Gefolge kam es auch zu Konflikten mit den Nachbarländern Ruanda und Tansania. Während Uganda und Libyen sich hinter die Regierung von Burundi stellten und sie auch mit Waffen versorgten, wurde Ruanda und Tansania vorgeworfen, sie unterstützten die „Rebellen". Tansania hatte deshalb bereits einzelne Grenzgefechte mit burundischen Truppen auszutragen. Die dortigen Gewerkschaften reagierten mit einem Boykottaufruf gegen Waren aus Burundi, auf die der burundische Export angewiesen ist. Tausende Tonnen Kaffee liegen seither in den Häfen Tansanias fest.

Genaue Informationen über die Vorgänge im Lande selbst sind auch jetzt schwer zu erhalten. Eine Fülle von Einzelnachrichten läßt jedoch erkennen, daß derzeit systematisch die Dörfer auf den Hügeln des Landes von Soldaten und Mitgliedern der „revolutionären Jugend" heimgesucht werden. Übereinstimmend berichten die täglich zu Hunderten nach Tansania und Ruanda flüchtenden Bahutus, daß diesmal Jagd auf alle Angehörigen ihres Stammes gemacht werde. Richtete sich die Vergeltungsaktion 1972 in erster Linie gegen die Führungspersönlichkeiten und einflußreichen Bahutus, so scheint jetzt die Devise zu gelten: „Jeder Bahutu muß sterben." Ein von *P. Ramon Vincens* erstellter Bericht von Mitte Juni enthält detaillierte Angaben über das Ausmaß der Ausschreitungen. Selbst Behinderte und alte Leute wurden getötet. Erschreckend sind auch die genauen Informationen über ausgeklügelte Grausamkeiten gegenüber Frauen und Kindern. Es scheine, so schreibt P. Vincens, das Ziel der gesamten Aktion zu sein, die Bahutu-Bevölkerung (ca. 3 Millionen, das sind 85 % der Gesamtbevölkerung) auszurotten oder aus dem Lande zu vertreiben. Derzeit melden sich täglich ungefähr 800 Flüchtlinge allein in Tansania.

Um neue Angriffe von Flüchtlingsgruppen von Tansania aus zu verhindern, scheint Burundis Regierung bestrebt zu sein, im Grenzgebiet ein breites *Niemandsland* zu schaffen. Ein Reporter des amerikanischen Nachrichtenmagazins „Time" (31.7.73) gab an, auf einer Fahrt von der Grenze ins Landesinnere kilometerweit kaum einem Menschen begegnet zu sein, obwohl Burundi zu den dichtestbesiedelten Ländern Afrikas zählt. Jeder Weiler war zerstört oder verbrannt. Kaffee- und Baumwollfelder waren nicht abgeerntet. In Nyanza Lac, einem einstmals geschäftigen Dorf mit 3000 Einwohnern, fand er als einzige Bewohner einige wilde Hunde. Die Mitglieder der von der fast ausschließlich von Watussi geleiteten Einheitspartei UPRONA abhängigen paramilitärischen Jugendorganisation betätigen sich nach Augenzeugenberichten schlimmer als die Soldaten. Unter dem Motto „Die Bahutus wollen uns töten, deshalb müssen wir sie zuerst töten" treffen sie sich zu ihren blutigen, meist nächtlichen Streifzügen. Der „Time"-Korrespondent zitiert Aussprüche, wonach so viele Bahutus zu töten seien wie möglich, so viele, „daß unsere Familien hier wieder sicher leben können". Der Soziologie-Professor am Afrika-Institut in Genf, *Jean Ziegler*, meint (in: Jeune Afrique, 4 8. 73), um eine „Lösung" des Stammeskonfliktes nach dem Vorbild Ruandas zu verhindern, habe der burundische Außenminister *Artémon Simbananiye* („er zählt unter den augenblicklichen afrikanischen Staatsmännern zu den faszinierendsten, komplexesten und grausamsten") die Devise ausgegeben, die Zahl der beiden ethnischen Hauptgruppen müsse „ausgeglichen" werden. Beim augenblicklichen Verhältnis 15:85 % würde dies bedeuten, daß in nächster Zeit mehr als 2,4 Millionen Bahutus „ausgelöscht" werden müßten.

Bischöfe im Dilemma

Da rund 60 % der Bevölkerung katholisch sind, ist die *katholische Kirche* von den Ereignissen besonders betroffen. Waren schon 1972 katholische Bahutu-Priester unter den ersten Opfern der Ausschreitungen, so liegen aus letzter Zeit Berichte über das mutige Verhalten vieler Bahutu-Priester vor. Schottische Missionare berichteten von einer Vielzahl katholischer Priester und Laien, die Psalmen singend und ihren Mördern vergebend zur Hinrichtung gingen.

Am 13. Juni 1973 richteten *die Bischöfe* Burundis einen gemeinsamen „Appell an die Christen der ganzen Welt" (Wortlaut in DIA, 23. 6. 73). Ähnlich wie schon in einem seit Ende 1972 zirkulierenden *Dossier* der Bischöfe wird auch in diesem Appell die große Bedeutung der soziopolitischen Hintergründe für das Verständnis und die Lösung des Konfliktes unterstrichen. Beklagt aber wird der „zu schematische Charakter" all der seit einem Jahr über die Vorgänge in Burundi im Ausland verbreiteten Informationen. Die Analysen seien meistens unvollständig und irreführend, die Lösungsvorschläge zu übereilt und gefährlich. Viele seien jetzt schon nicht mehr mit der früher empfohlenen Berücksichtigung der ethnischen Proportionen im Lande zufrieden, sondern hätten den Extremisten das Feld räumen müssen, die die radikale Ausschaltung einer ethnischen Gruppe (Intellektuelle, Bauern, Kinder) zur Verwirklichung der Gerechtigkeit forderten. Dadurch werde das Klima eines ideologischen und rassischen Kampfes geschaffen, das die „wirklichen Gründe einer wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Unterentwicklung verschweige, unter der, an der Seite von Millionen Menschen in der Dritten Welt, alle Barundi, nämlich Bahutu, Watussi und Twa, Bauern und Intellektuelle leiden". Die Bischöfe meinen, Extremisten auf beiden Seiten hielten Bahutus und Watussi an, ein Bewußtsein der Zugehörigkeit zur eigenen Volksgruppe und eine Haltung der systematischen Gegnerschaft zur anderen Gruppe zu kultivieren. Habe man sich bis jetzt als Nation gefühlt, so falle man nun in das Zeitalter des Stammesdenkens zurück. Der „teuflische Mechanismus von Rebellion und Unterdrückung, hervorgerufen durch das fanatische Ziel, Martyrer zu schaf-

fen und eine der beiden Stammesgruppen auszulöschen, stürze das Land immer von neuem ins Chaos. Vom *Ausland* erwarten die Bischöfe Hilfe in zweierlei Form: 1. Unterstützung bei der Entwicklung des Landes zum Abbau der sozialen Spannungen, 2. Verzicht auf jegliche Waffenlieferung an eine der beiden Seiten.

Nach Meinung der „Missio-Korrespondenz" (73/4) läßt das Schreiben, das frei von geistlichen Allgemeinplätzen (wie frühere Verlautbarungen) ist, doch „eine eigenständige geistliche Sicht der Probleme vermissen". Ein wenig erwecke es den Eindruck „eines der offiziellen Regierungsmeinung angepaßten Dokumentes". Dieser Vorwurf läßt sich erhärten, wenn man die Aussagen der Bischöfe mit den Auszügen eines Interviews mit Präsident *Micombero* vergleicht (Time, 23. 7. 73). Beide Seiten halten daran fest, daß eine politische Mehrheit und nicht eine ethnische Minderheit regiere.

Stammeskonflikte bleiben die Hauptursache

Der im gemeinsamen Appell der Bischöfe vermißte „pastorale" Aspekt findet sich in dem am 17. Juni 1973 in den Kirchen der Diözese Bururi kommentarlos verlesene Hirtenbrief von Bischof *Joseph Martin*, dem einzigen Belgier unter den sonst einheimischen Bischöfen. Unter dem Leitwort „Du sollst nicht töten" zieht er gegen die neuerdings im Gefolge der blutigen Auseinandersetzungen weitverbreitete Ansicht zu Felde, daß Töten in diesem Kampf ein Akt des Heldentums sei. Entschieden wendet er sich gegen die Beraubung der Mitglieder des anderen Stammes, gegen Haß und die Erniedrigung anderer Menschen der gleichen Nation.

Die *Bischöfe Ruandas* äußerten sich mehrfach zu den Vorfällen sowohl in Burundi als auch im eigenen Lande. Nachdem sie Ende vergangenen Jahres bereits die offizielle Darstellung Burundis über die Hintergründe des dortigen Massakers als einseitige Interpretation verworfen hatten (vgl. HK, Februar 1973, 103), sprachen sie im Februar ihr Bedauern über die Vorfälle in Ruanda aus, deren Opfer Schüler, Studenten, Angestellte und Arbeiter „einer ethnischen Gruppe" waren. Wörtlich hieß es: „Das göttliche Gesetz sowie die Erklärung der Menschenrechte, die Ruanda unterzeichnet hat, und der Text der Verfassung Ruandas stehen im krassen Gegensatz zu den Prozessen der Ausschaltung und Verfolgung auf rassischer Basis." Von ihnen wurde im Unterschied zu den Bischöfen Burundis auch zugegeben, daß rassische Unterschiede Hauptursache für das Morden waren. In einem zusätzlichen Schreiben der fünf Bischöfe an die Priester ihrer Diözesen erklärten sie einen Monat später, nicht mit Schweigen über die „tragischen Ereignisse" hinweggehen zu können, denen allein in den Präfekturen Gitarama und Kibuye mindestens 500 Menschen und Tausende von Hütten und Häusern zum Opfer gefallen seien.

Um was es in dem Konflikt geht, sagten in bezug auf Burundi am deutlichsten die Bischöfe des benachbarten *Tansania*, wohin bisher mindestens 50 000 Bahutus aus Burundi geflohen sind. In einer Erklärung vom 23. Juni heißt es u. a.: man habe mit großer Sorge die Berichte von der Fortsetzung des Flüchtlingsstroms studiert. Daraus müsse man schließen, daß der „Vernichtungskrieg" zwischen den beiden Volksgruppen weitergehe. „Wir beklagen diesen unmenschlichen und unchristlichen Brudermord und appellieren an alle Menschen guten Willens in der Welt, sich einzuschalten, um diesen Konflikt zu beenden" (vgl. Fides, 11. 7. 73). Tansanias Bischöfe bemühen sich zugleich um materielle Hilfe für die Flüchtlinge. Gemeinsam mit Organisationen wie der katholischen Caritas und dem Lutherischen Weltbund schufen sie größere Versorgungsprojekte. Regierungskreise in Burundi verfolgen diese Maßnahme mit Mißtrauen, da sie in den Flüchtlingslagern in Grenznähe eine ständige Bedrohung und den Keim für neue Umsturzversuche sehen. Zusätzlich ins Schußfeuer der burundischen Propaganda gerieten jüngst christliche Gewerkschaftskreise in Belgien, denen Einmischung in die inneren Angelegenheiten des Landes vorgeworfen wird. Ausgangspunkt für diese Attacken sind Bemühungen von Pax Christi und der christlichen Gewerkschaftsorganisation, die belgische Regierung zur Einstellung von Waffenlieferungen an Burundi und zu Boykottmaßnahmen zu veranlassen.

Brasilianische Bischöfe wenden sich gegen die Regierung

Seit Frühjahr 1973 haben sich mehrfach Gruppen brasilianischer Bischöfe zu Wort gemeldet, die die sozialen Zustände im Lande anprangern und das Verhalten der Militärregierung offen kritisieren. Die häufiger und schärfer werdenden Wortmeldungen von Bischöfen und die Reaktionen seitens der Regierung und der Polizei zeigen, wie sehr sich der Konflikt zwischen dem Militär und einer größer werdenden Zahl von oppositionellen Bischöfen seit der letzten Vollversammlung der Bischofskonferenz im Februar ds. Jahres (vgl. HK, Mai 1973, S. 249 ff.) zugespitzt hat. In Übereinstimmung mit den Beschlüssen und Aufrufen der 13. Vollversammlung der *brasilianischen* Bischofskonferenz (CNBB) wurde am 6. Mai 1973 in Recife ein 27 Seiten starkes Dokument über die Situation im Nordosten Brasiliens veröffentlicht. Das von 13 Bischöfen und 5 höheren Ordensoberen unterzeichnete Schriftstück besticht durch eine nüchterne Analyse der Fakten und eine engagierte Theologie der Befreiung. „Wir haben den Aufschrei des nordöstlichen Menschen anzunehmen, der nach dem Dienst der Befreiung

schreit, der uns in seinem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit anruft, sein Schicksal zu teilen."

Anklage aus dem Nordosten

Äußerer Anlaß dieser Veröffentlichung war das Jubeljahr der Erklärung der Menschenrechte und der 10. Jahrestag der Enzyklika „Pacem in Terris" Johannes' XXIII. Im ersten Teil wird die Realität des Menschen im Nordosten anhand offizieller statistischer Daten aufgezeigt: 1. Das *Pro-Kopf-Einkommen* des Nordostens beträgt heute etwas mehr als 200 Dollar oder ungefähr die Hälfte des Pro-Kopf-Einkommens Brasiliens und nur ein Drittel des Pro-Kopf-Einkommens von São Paulo. 2. 23 % der *arbeitsfähigen Bevölkerung* sind arbeitslos oder Gelegenheitsarbeiter 3. Die dauernde *Unterernährung* erzeugt eine Reduzierung der physischen Statur und das Auftreten einer großen Anzahl von geistig verkümmerten Menschen. 4. Von den fünf Millionen vorhandenen *Wohnungen* haben 76 % kein fließendes Wasser, 73 % keine sanitären Anlagen, 75 % keine elektrischen Einrichtungen. 5. 60 % der Personen über fünf Jahre sind Analphabeten. 6. In dieser Region leben etwa 100 000 Tuberkulosekranke, zu denen jährlich 30 000 neue Erkrankungen hinzukommen. 7. Im Nordosten sterben auf 1000 Lebendgeborene etwa 180 Kinder. 8. Das mittlere Lebensalter beträgt 50 Jahre, für Männer nur 47 Jahre.

Nach einem Blick auf die geschichtlichen Wurzeln der Situation im Kolonialbrasilien mit seinem Patriarchalismus und der Verformung des Gottesbildes zu einem magischen Gott wird die Frage gestellt: Ist der Nordosten auf dem Weg zur Entwicklung? Am Beispiel der im Jahre 1959 so hoffnungsvoll gegründeten nordostbrasilianischen Entwicklungsgesellschaft SUDENE wird gezeigt, daß sie durch eine innere Logik des rein kapitalorientierten Systems Opfer eines Entleerungsprozesses wurde. Die Haushaltsmittel wurden reduziert von 1,4 % auf 0,4 % des Bundeshaushaltes im Jahre 1970. 30 % der Einnahmen aus den steuerbegünstigten Investitionen wurden zum Bau der Transamazonica verwendet. Zuletzt wurden 1971 mehr als 20 % der Mittel für PROTERRA (Agrarreformgesellschaft) abgezweigt. Auf die Frage, ob die Unterentwicklung des Nordostens ein unabwendbares Faktum ist, lautet die Antwort: Die Wirtschaftspolitik der Militärregierung paßt alle sozialen und politischen Einrichtungen den Forderungen der übernationalen Kapitalausdehnung an. Die Verfassung wird durch den konstitutionellen Akt Nr. 5 vollkommen der Regierung ausgeliefert, die durch interne Spionage und Geheimpolitik, Vergewaltigung der Menschenrechte durch Mord und Folterungen einen offiziellen Terrorismus ausübt. Das brasilianische Wunder von Volksglauben, Verehrung und Hoffnung entkleidet, setzt sich nur die Förderung der Reichen zum Ziel, während die Armen noch mit Opfern bestraft werden. „Auf der ‚Wunderstrecke' steht die relative und absolute Verarmung des Volkes." Diese Elendssituation erhalte vor allem auf dem Lande tragische Züge. Dort bleibe dem Landarbeiter in seiner Randexistenz entweder nur der Kampf um das Land oder die Auswanderung zu den Großstädten, „wo er wiederum ausgebeutet wird als billige Arbeitskraft, sei es, daß er Brasília baut oder die Transamazonica". Die Unterzeichner des Dokuments sehen deshalb Parallelen zum Alten Testament: „Wie in den Zeiten des Moses erfüllt ein Volk, das sich zu verwirklichen sucht und das Joch seiner Sklaverei abschüttelt, einen Aspekt der Weisungen Gottes, wird es zum Wegzeichen, selbst ohne es klar zu erkennen, der Erlösung, die sich in ihm vollzieht." Das Dokument endet mit dem Verweis auf die verbleibende Hoffnung und auf die Möglichkeit der Befreiung: „Brüder, das Wort Jesu, in seiner endzeitlichen Botschaft, ist für uns von unvergleichlicher Kraft in dieser dunklen Stunde, aber auch erfüllt von dem Versprechen: ‚Richtet Euch auf, und erhebet Euer Haupt! Es naht Eure Befreiung!' (Lk 21, 28)".

Bischöfe aus der Westregion schließen sich an

In einem 60 Seiten starken Dokument beklagen sechs Bischöfe der Zentralwestregion Brasiliens die immer stärker werdende „Randexistenzweise eines Volkes". Das Dokument, das den Untertitel „Aufschrei der Kirchen" trägt, wurde gleichzeitig mit dem Nordost-Dokument am 6. Mai 1973 veröffentlicht und ist durch nüchternes Zahlenmaterial (16 Seiten statistischer Anhang) und dezidierte Aussagen über das sozioökonomische System Brasiliens, vor allem im Hinblick auf die Landbevölkerung, gekennzeichnet. Die Produktionsstruktur im ländlichen Gebiet ist stark durch den Großgrundbesitz charakterisiert, der immer mehr wächst, während das Volk ohne Arbeit bleibt. Bei der Bezahlung herrscht der Tagelohn vor, der 1973 in der Erntezeit bei 6—10 Cruzeiros (= 2.40 bis 4.00 DM) liegt. Sozialleistungen, obwohl vorgeschrieben, werden nicht gezahlt. Die Herren des Landes oder ihre Verwalter machen ihre eigenen Gesetze. Die Regierungspolitik unterstützt dieses System durch Steuer- und Finanzierungsvorteile für die großen Landwirtschaftsbetriebe. Kritisch äußern sich die Bischöfe zu den Absichten der Regierungseinrichtung INCRA, die sich die Kolonisierung und die Agrarreform zum Ziel gesetzt hat, ohne die Besitzstrukturen zu verändern. Eine solche Agrarreform könne nur Flickwerk sein. Eine Reform, an der die Bauern nicht beteiligt werden, sei eine Reform gegen sie. Mag auch die Produktion steigen, das Volk wird dabei immer mehr an den Rand gedrückt. In harten Worten wird der sogenannte „Brasilianische Kapitalismus" angeprangert, der ohne Grenzen, modern und westlich sein und das „brasilianische Wunder" bewirkt haben soll. Es handelte sich dabei aber um ein „ausländisches Wunder", das auf Konzentration und Zentralisierung gerichtet sei und Abhängigkeit schaffe. Selbst die geforderte Modernisierung der Betriebe ist mehr von dem Interesse bestimmt, die billigen Arbeitskräfte und Rohprodukte in Brasi-

lien auszunutzen, um zu exportieren. An diesem brasilianischen Wunder haben nur 1 % der Bevölkerung Anteil, d. h. eine Million von 100 Millionen. 5 % haben davon vielleicht noch gewisse Vorteile. Den größten Nutzen haben aber die Ausländer. In dieser kapitalistischen Gesellschaft sehen es die Bischöfe als ihre Hauptaufgabe an, die zunehmende Randexistenzweise und diesen Typ von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, der diese Marginalität produziert, anzuprangern. Die Kirche könne nicht die Arme verschränken. Sie müsse den Zusammenschluß aller Arbeiter unterstützen, weil diese sich sonst niemals befreien könnten.

Die Bischöfe sind der Überzeugung, daß das Volk verstanden habe, wie nötig es ist, die Furcht vor Veränderung zu besiegen, die Drohungen der Geldherren und das ängstliche Geschwätz mancher Kameraden zu ignorieren.

Zu den Unterzeichnern dieses Dokumentes gehörte neben Bischof Casaldáliga von São Felix der 63jährige Bischof von Goiania, *Dom Fernando Gomes*. Durch seine mutigen Stellungnahmen zur Reaktion auf das Dokument wurde er zum Sprecher der Bischofsgruppe der Zentralwestregion; denn „obwohl es sich um eine Studie als ‚Beitrag zur Reflexion' handelte, hat das Dokument die wachsamen Hüter des Regimes aufgeschreckt. Die Repressalien richteten sich nicht gegen die Autoren des Dokumentes, sondern gegen den Besitzer der Druckerei und einige seiner Mitarbeiter (Hirtenbrief vom 4. 7. 73)." Er und seine Mitbrüder im Amt übernehmen jedoch die volle Verantwortung für dieses Dokument. Man solle sich also mit dem Anklagen an sie wenden. Genauso entschieden trat er der Kritik aus den eigenen Reihen entgegen. Am 19. Juni hatte nämlich Kardinal *Vicente Scherer*, der Erzbischof von Porto Alegre, in einer Radioansprache die These verteidigt: Für die Kirche gehöre es sich nicht, Meinungen über die Wirtschaftspolitik zu äußern. Dabei wandte er sich direkt gegen das Dokument der 13 Bischöfe und 5 Ordensoberen des Nordostens. Er verteidigte das Privateigentum und die Initiative des einzelnen und hält die Sozialisierung oder Nationalisierung der Produktionsmittel für das Charakteristikum wirtschaftlicher, politischer, kultureller und religiöser Diktaturen. Dagegen verteidigte Erzbischof Gomes zunächst den Pluralismus der Meinungen auch unter den Bischöfen, obwohl das jetzige Militärregime natürlich solche Meinungsverschiedenheiten als wichtige Trümpfe in seiner gekonnten Propaganda ausnutzt. Bei der Diskussion um das Eigentum müßte seine soziale Funktion besonders hervorgehoben werden, vor allem in dem jetzigen brasilianischen Gesellschafts- und Wirtschaftssystem. Im übrigen, so meinte Bischof Gomes, habe der Kardinal das Nordost-Dokument, das von den Zensurbehörden unterdrückt wurde, durch seine Ansprache weiteren Kreisen bekannt gemacht.

Verhaftungen und eine Entschuldigung

Am 16. Juni waren Polizisten in das Generalvikariat der Erzdiözese Olinda-Recife eingedrungen und hatten die vorhandenen Exemplare des Dokumentes der nordostbrasilianischen Bischöfe und Ordensoberen beschlagnahmt. Neben dem erwähnten Dokument nahmen sie auch Exemplare der Ansprache mit, die *Dom Hélder Câmara* gehalten hatte, als er für die Ehrung des Klerus aus Anlaß des 150-jährigen Bestehens des Parlamentes dankte. In einer Art Husarenstreich gelang es Hélder Câmara vor dem Parlament des Staates Pernambuco am 31. Mai 73 die Parlamentarier zu ermahnen, sich für die Freiheit des geschriebenen und gesprochenen Wortes einzusetzen. Wie könne man an eine echte Entwicklung glauben, wenn man Kritik fürchte und bekämpfe. Es sei überhaupt bedauerlich und hart, daß dieses 150jährige Jubiläum des Bestehens eines Parlamentes in Brasilien in einer Zeit gefeiert werden müsse, in der die Parlamentarier die totale Entleerung ihrer Aufgabe erlebten. Aufgrund dieser Ansprache wurde der verantwortliche Parlamentssekretär von der Zentralregierung seines Amtes enthoben. Und auch die Verhaftungen zweier Mitarbeiter Dom Hélders am 26. Juli können nur als Repressalien aufgrund seiner Kritik verstanden werden.

In diesem Zusammenhang muß auch die Verurteilung des Priesters *Fernando Jentel* am 28. Mai zu 10 Jahren Gefängnis und die Gewaltmaßnahmen gegen seinen Bischof *Dom Pedro Casaldáliga* der Diözese São Felix de Araguaia gesehen werden. Bischof Casaldáliga hatte diesen Prozeß als einen Schauprozeß bezeichnet (Notícias da CNBB 1. 6. 73) und seinen Pfarrer Jentel gegen alle Verleumdungen und Verdächtigungen in mehreren Hirtenbriefen und Dokumentationen verteidigt.

Wörtlich erklärte der Bischof: „Der Schauprozeß des Priesters Francisco, zusammen mit der langen Geschichte von Pseudoprozessen und Vergewaltigungen der grundlegendsten Menschenrechte zwingt uns mit der Macht des Evangeliums zu einer radikalen Bejahung aller damit verbundenen Verpflichtungen." Anfang Juli 73 war dann das Haus des Bischofs von Polizeibeamten umstellt worden. In der Nacht vom 8. zum 9. Juli drangen sie gewaltsam in das Haus ein, verhafteten die vier in der Begleitung des Bischofs befindlichen Priester, schlugen sie brutal zusammen und hielten sie auf einer benachbarten Farm bis zum Morgengrauen gefangen. Der Bischof wurde unter Hausarrest gestellt, der erst Anfang August von den Behörden aufgehoben wurde. Die Zentralregierung hat sich, wohl auf die starken Proteste der Brasilianischen Bischofskonferenz hin, beim Bischof von São Felix entschuldigt. Die Presse war von der Zensur angewiesen worden, alle Kommentare und Nachrichten über die Aktion der Militärpolizei von Mato Grosso in der Prälatur São Felix zu unterlassen (Notícias da CNBB 13. 7. 73).

Neuordnung des Jugendhilfegesetzes in der Bundesrepublik

Zu einem Diskussionsentwurf des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit

Am 26. April 1973 hat der Parlamentarische Staatssekretär im Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, *Heinz Westphal*, den *Diskussionsentwurf* für ein neues Jugendhilfegesetz[1] der Öffentlichkeit vorgestellt. Der 133 Paragraphen umfassende Entwurf wurde von einer vom federführenden Minister berufenen Sachverständigen-Kommission in einem Zeitraum von 2 1/2 Jahren ausgearbeitet; er enthält auch eine Begründung zu den Einzelvorschriften. Der Kommission gehören 12 Mitglieder an: Ein Psychologe, ein Rechtswissenschaftler, ein Vormundschaftsrichter, zwei Sozial- und Jugendamtsleiter, zwei Leiter von Landesjugendämtern, zwei Vertreter der Jugendverbände, drei Vertreter der Freien Wohlfahrtsverbände. Die Beratungsergebnisse der Kommission stellen trotz unterschiedlicher weltanschaulicher und jugendpolitischer Standpunkte zum großen Teil übereinstimmende Meinungen dar. Wo die Kommission wegen grundsätzlicher Meinungsverschiedenheiten kein einheitliches Ergebnis formulieren konnte, enthält der Diskussionsentwurf Alternativvorschläge, so z. B. bei den Bestimmungen über das Verhältnis öffentlicher und freier Träger, über den Jugendwohlfahrtsausschuß, der zukünftig Jugendhilfeausschuß heißen soll, und über Erziehungshilfe für behinderte junge Menschen. Sofern noch weitere vom Entwurf abweichende Minderheitsvoten in der Kommission abgegeben wurden, die jedoch nicht zur Formulierung von Alternativvorschlägen führten, sind diese in der Begründung des Entwurfs zum Ausdruck gebracht.

In der *Diskussionsphase*, für die das Ministerium ca. ein halbes Jahr vorgesehen hat, sollen alle interessierten Verbände und Institutionen Gelegenheit erhalten, zu dem Entwurf Stellung zu nehmen. Diese Phase wird mit einem mehrtägigen Hearing beim Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit im Herbst 1973 ihren Abschluß finden. Das *Ergebnis der Fachdiskussion* wird bei der dann folgenden Erstellung eines Referentenentwurfes berücksichtigt werden können, für die das BMJFG ein weiteres halbes Jahr veranschlagt. Daher kann damit gerechnet werden, daß im Frühjahr 1974 der Referentenentwurf als Regierungsvorlage den gesetzgebenden Körperschaften im Bundestag und Bundesrat zugeleitet wird. Die parlamentarische Behandlung des Gesetzentwurfes dürfte sich nach aller Erfahrung auf eine Zeitspanne von mindestens zwei Jahren erstrecken, so daß eine Verabschiedung rechtzeitig vor Abschluß der Legislaturperiode — und nach Möglichkeit auch noch vor der für gesetzgeberische Schritte nicht besonders günstigen Vorwahlkampfzeit — gesichert sein sollte. Die Bundesregierung hat wiederholt ihre Absicht bekräftigt, die Reform des Jugendhilferechts in der siebten Legislaturperiode des Deutschen Bundestages durchzuführen.

Die Ausgangslage des Gesetzgebers

Das zur Reform anstehende Gesetz für Jugendwohlfahrt (JWG) von 1961 ist bisher die wichtigste Grundlage für die Jugendhilfe in der Bundesrepublik Deutschland. Es geht auf das Reichsjugendwohlfahrtsgesetz (RJWG) von 1922 zurück, das 1924 in Kraft trat, aber infolge der wirtschaftlichen Entwicklung der Weimarer Republik in seinen Leistungen durch Notverordnungen bereits von Anfang an stark beschnitten war. Das RJWG von 1922 wurde nach dem Zweiten Weltkrieg zweimal grundlegend novelliert. 1953 im Hinblick auf die Neuorganisation des Jugendamtes, nach der das Jugendamt aus Jugendwohlfahrtsausschuß und Verwaltung des Jugendamtes besteht, sowie hinsichtlich einer Erweiterung der Pflichtaufgaben der Jugendämter. 1961 wurde das RJWG in JWG umbenannt und als wesentliche Neuerungen die freiwillige Erziehungshilfe, die Heimaufsicht, die Umwandlung der Schutzaufsicht in die Erziehungsbeistandschaft sowie das Bundesjugendkuratorium zur Beratung der Bundesregierung in allen Fragen der Jugendhilfe eingeführt. Rückblickend kann man feststellen, daß 1961 eine Chance vertan wurde: die damals schon von der Fachwelt nahezu einhellig geforderte große Reform des Jugendhilferechts unterblieb, obwohl ein fertiger Gesetzentwurf im federführenden Ministerium vorhanden war.

Damals wie heute konzentriert sich die Kritik am geltenden JWG insbesondere auf die folgenden Punkte:
Dem Gesetz fehlt ein konkreter Leistungskatalog, der in eindeutiger und umfassender Weise die öffentlichen Träger der Jugendhilfe zur Gewährung von Hilfen verpflichtet. Dieser Nachteil wird dadurch noch verstärkt, daß terminologisch nicht sauber zwischen Aufgaben,

Maßnahmen, Einrichtungen und Veranstaltungen unterschieden wird sowie Aufbau und Gliederung des Gesetzes erhebliche Mängel aufweisen.
Das JWG proklamiert zwar im § 1 das Recht jedes deutschen Kindes „auf Erziehung zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit", enthält aber keine klar genug bestimmten und abgegrenzten subjektiv öffentlichen Rechtsansprüche auf erzieherische Hilfen für Kinder und Eltern. Gleiches gilt für die notwendigen Gewährleistungsverpflichtungen der öffentlichen Träger.
Die wenigen konkret bestimmten Hilfearten des JWG sind überwiegend als hoheitliche Eingriffsmaßnahmen ausgestaltet und werden daher von den „Betroffenen" eher als Strafe denn als Hilfe empfunden.
Das JWG enthält ungenügende Vorschriften über die Qualifikation der Fachkräfte und den Standard der pädagogischen Methoden, so daß sich regional ein erhebliches Leistungsgefälle entwickeln konnte.
Die Aufgabe der bedarfsgerechten Planung von Einrichtungen der Jugendhilfe und der Zusammenhang dieser mit der gemeindlichen Gesamtplanung sind im geltenden JWG unzureichend gelöst. Mängel enthält auch das Kostenrecht.
Das Verhältnis des JWG zum Familienrecht des BGB, das bekanntlich in § 1666 vormundschaftsgerichtliche Maßnahmen zum Zwecke der Erziehung vorsieht, ist nicht hinreichend geklärt und hat in der Praxis zu einem recht problematischen Dualismus geführt, der im Interesse einer einheitlichen Hilfegewährung beseitigt werden muß.
Ein weiteres — allerdings nicht unumstrittenes — Reformziel besteht in der Forderung, das Jugendstrafrecht (Jugendgerichtsgesetz — JGG) mit dem Jugendhilferecht zu vereinigen, die von der Arbeiterwohlfahrt in ihrer Denkschrift[2] erhoben wurde. Diesem Vorschlag liegt die These zugrunde, daß Dissozialität und Delinquenz junger Menschen auf gleiche Ursachen zurückgehen und daher mit den gleichen — pädagogischen — Hilfen beantwortet werden sollen.

Ein letzter Vorwurf trifft das JWG gewiß zu Unrecht: daß Umfang und Qualität der Jugendhilfeleistungen nahezu ausschließlich von der Finanzkraft der kommunalen Träger abhängig ist und daher regional und örtlich ein erhebliches Leistungsgefälle besteht, das im Interesse des Anspruchs der Bürger auf die Einheitlichkeit und Vergleichbarkeit der Lebensverhältnisse nicht hingenommen werden kann, ist kein spezifisches Jugendhilfeproblem. Hier zeigt sich vielmehr der grundlegende Widerspruch zwischen einer Entwicklung, die den Kommunen durch Bundesrecht eine Fülle neuer oder erweiterter Leistungen im Sozialbereich auferlegt, und der Tatsache, daß die daraus eigentlich zwingend notwendigen Konsequenzen für die Finanzverfassung unseres dreigliedrigen Gemeinwesens (Bund, Länder, Gemeinden) nicht gezogen werden.

Diese und andere Mängel des geltenden Jugendhilferechts will die Reform beseitigen. In den Grundzügen der Zielsetzung zeichnet sich in der Fachwelt eine recht weitgehende Übereinstimmung ab[3]. Einige gesetzliche Konsequenzen aber, die der Erreichung dieser Zielsetzung dienen sollen, hier vornehmlich die organisationsrechtlichen Bestimmungen in bezug auf die Funktion öffentlicher und freier Träger in der Jugendhilfe, sind umstritten.

Die jugendpolitischen Leitlinien

Nach dem *Jugendhilfeverständnis der Bundesregierung* hat dieser Bereich, „der allzulange unter dem Aspekt der Fürsorge als eine Art gesellschaftlicher Feuerwehr in Sachen Jugend gesehen wurde, eine eigengewichtige und zugleich komplementäre Funktion im breitgefächerten Sozialisationssystem unserer Gesellschaft. Jugendhilfe ist nicht mehr auf die Rolle eines Ausfallbürgen für hilfsbedürftige junge Menschen beschränkt, sie versteht sich vielmehr als ein das Erziehungs- und Bildungsangebot in Familie, Schule und Beruf ergänzender unterstützender Erziehungsträger, der in unserem Sozialisationssystem eine ebenso bedeutsame und unverzichtbare Funktion hat wie etwa die Schule oder die Berufsausbildung."[4] Bei anderer Gelegenheit erklärte die Bundesregierung, daß „die Jugendhilfe ein notwendiger Teil des gesamten Bildungswesens"[5] sei. Diese Äußerungen lassen deutlich erkennen, daß die Funktion der Jugendhilfe als „vierter Erziehungsträger" neben Familie, Schule und Beruf die ihrer Bedeutung angemessene politische und rechtliche Stellung offenbar erreicht hat, andererseits jedoch Abgrenzungsschwierigkeiten zum Bildungsbereich hin — und dies auf dem Hintergrund der Kompetenzverteilung zwischen Bund und Ländern nach dem Grundgesetz — bestehen. Wenn also um des Zieles der „Einheit der Jugendhilfe" willen (Erziehungshilfen und außerschulische Jugendbildung) der Diskussionsentwurf das Recht jedes jungen Menschen auf Erziehung *und* Bildung als eine von der Jugendhilfe zu gewährleistende Aufgabe definiert, so wird damit sichtbar, daß ein Jugendhilfegesetz im Spannungsfeld der Sozialpolitik im weiteren Sinne und der Bildungspolitik steht. An Versuchen, sozialpädagogische Aufgaben der Jugendhilfe für den Bildungsbereich zu reklamieren und sie damit aus der Jugendhilfe herauszulösen, hat es in letzter Zeit nicht gefehlt. Hinzuweisen ist auf die Kindergartengesetzgebung der Länder, hier insbesondere Bayern, das ein Kindergartengesetz erlassen hat und es ausdrücklich nicht als Ausführungsgesetz zum JWG bezeichnet. Von der „anderen Seite her" kommen indessen Bestrebungen, die Jugendhilfe in das geplante Sozialgesetzbuch einzubauen, womit der Anspruch einer Bildungshilfe zumindest in Frage gestellt wird, da im SGB überwiegend Leistungen der materiellen Daseinsvorsorge geregelt werden. Der Dis-

kussionsentwurf hält demgegenüber daran fest, daß Jugendhilfe Erziehung und Bildung junger Menschen umfassen soll.

Er will damit letztlich die gesellschaftliche Funktion der Jugendhilfe, deren Theorie die Sozialpädagogik ist, deutlich gegenüber dem sozialen Bereich und dem Bildungsbereich, der in dem heutigen Verständnis noch immer mit Schule assoziiert wird, abheben. Eine moderne und offensiv verstandene Jugendhilfe hat die Aufgabe, die gesellschaftlich bedingten Ursachen heutiger Sozialisationsprobleme zu analysieren und daran mitzuwirken, daß die gesellschaftlichen Bedingungen, die Notstände produzieren, verändert werden. Sie wird daher nicht nur ein System spezifischer Bildungs- und Erziehungshilfen anbieten, sondern zugleich Einfluß nehmen auf die Gestaltung der Sozialpolitik und der Bildungspolitik. Woran es der Jugendhilfe heute jedoch vor allem mangelt — und hier liegt auch die Schwierigkeit, sich als eigenständiger Bereich neben Bildung und Sozialhilfe zu behaupten —, ist eine langfristige Konzeption mit klaren Zielvorstellungen, wie sie z. B. im Bildungsgesamtplan sichtbar werden. Die fehlende Planung im Bereich der Jugendhilfe hat nicht zuletzt auch dazu geführt, daß im Bildungssystem im engeren Sinne die eigentlichen Ursachen heutiger Sozialisationsprobleme nicht deutlich genug gesehen werden. Der Diskussionsentwurf will — wenigstens soweit es beim Abstecken des rechtlichen Rahmens möglich ist — diese Perspektive der Jugendhilfe für die Zukunft öffnen.

Ein weiterer *grundlegender Ausgangspunkt für das Jugendhilferecht* ist Art. 6 GG, der Ehe und Familie unter den besonderen Schutz der staatlichen Ordnung stellt, die Pflege und Erziehung der Kinder als das natürliche Recht der Eltern und die ihnen vor allen anderen obliegenden Pflichten bezeichnet, über deren Betätigung die staatliche Gemeinschaft wacht. Daraus folgt, daß die Jugendhilfe die Aufgabe hat, die Erziehung in der Familie zu fördern, zu unterstützen bzw. im Ausnahmefall zu ersetzen, sie durch ihre Leistungen aber nicht dazu beitragen darf, zusätzliche Konflikte zwischen Eltern und Heranwachsenden zu verursachen oder zu vertiefen. Sofern Erziehungshilfen gewährt werden müssen, sollen diejenigen bevorzugt werden, die familiennah gestaltet werden können und bei denen die Mitwirkung der Eltern sowohl erreichbar ist wie praktiziert werden kann. Das bedeutet z. B. den Vorrang ambulanter Erziehungshilfen gegenüber Hilfen außerhalb der Familie, wie Heimerziehung. Die Forderung nach einer Familienbezogenheit der Jugendhilfe darf jedoch nicht dahingehend mißverstanden werden, als ob die Jugendhilfe damit zum hemmenden Faktor in dem individuell recht verschieden verlaufenden Prozeß der Gewinnung von Selbstverantwortung und Selbstbestimmung des jungen Menschen, der auch die allmähliche Loslösung aus der eigenen Familie bewirkt, werden solle. Daher steht auch das Prinzip einer familiennahen Jugendhilfe unter dem übergeordneten Gesichtspunkt des Wohles des jungen Menschen. Die Beantwortung der schwierigen Frage, nach welchen objektiven Kriterien das Wohl des jungen Menschen zu definieren ist und wem letztlich die Entscheidung hierüber zukommt, soll dadurch erleichtert werden, daß der Diskussionsentwurf für das Verfahrensrecht altersentsprechend gestufte Anhörungs- und Mitwirkungsrechte für junge Menschen vorsieht.

Der juristische Inhalt des Entwurfs

Der Diskussionsentwurf weist folgende *Gliederung* auf: 1. Allgemeiner Teil: Recht auf Jugendhilfe, Anspruch auf Erziehungshilfe, Träger und Mitwirkung. 2. Allgemeine Leistungen der Jugendhilfe: Wahrung der berechtigten Interessen der Jugend und der Familie, allgemeine Förderung der Jugend, allgemeine Förderung der Familienerziehung. 3. Erziehungshilfen: allgemeine Erziehungshilfen, Hilfe für unvollständige Familien, Erziehungshilfe für behinderte junge Menschen, Erziehungshilfen bei Gefährdung oder Störung der Entwicklung, Beendigung der Erziehungshilfen. 4. Schutz von Minderjährigen außerhalb des Elternhauses. 5. Vormundschafts- und Jugendgerichtshilfe. 6. Einrichtungen. 7. Behörden, Zuständigkeit, Kosten. 8. Verfahren. 9. Ordnungswidrigkeiten und Strafvorschriften.

Das *Kernstück des Entwurfs* ist ein neuer, erweiterter Leistungskatalog, der in einer umfassenden und differenzierten Weise alle Hilfearten definiert. Er gliedert sich zwar in mehrere Abschnitte, unterscheidet aber prinzipiell zwischen zwei großen Leistungsgruppen: den Hilfen zur allgemeinen Förderung der Jugend und den Hilfen zur allgemeinen Förderung der Familienerziehung einerseits sowie den Erziehungshilfen andererseits. Während für die Erziehungshilfen (beginnend mit Beratung bis hin zur Erziehung außerhalb der Familie) überwiegend subjektiv-öffentliche Rechtsansprüche vorgesehen sind, bedient sich der Entwurf bei den Hilfen zur allgemeinen Förderung der Jugend und der Familienerziehung einer Gewährleistungsverpflichtung des öffentlichen Trägers, da sich bei den Beratungen herausstellte, daß subjektiv-öffentliche Rechtsansprüche in diesen Bereichen nicht justiziabel sind.

Es wird auch noch sorgfältig zu prüfen sein, ob in allen im Entwurf vorgesehenen Fällen subjektiv-öffentliche Rechtsansprüche auf Erziehungshilfen beibehalten werden können, besonders unter dem Gesichtspunkt der verwaltungsrechtlichen Konsequenzen bis hin zur Verwaltungsgerichtsbarkeit.

Mit der *Einführung einklagbarer Rechtsansprüche auf Erziehungshilfen* setzt eine neue Entwicklung in der Jugendhilfe ein, die z. B. das Sozialhilferecht bereits seit

1961 kennt und die offenbar bei der weiteren Ausgestaltung des sozialen Rechtsstaates unausweichlich ist: das Gegenüber von anspruchsberechtigtem Bürger und leistungsverpflichtetem öffentlichem Träger. Um so entscheidender ist — angesichts dieser Entwicklung — für die Sicherung einer freiheitlichen Demokratie die Frage, ob und wo in einem Erziehungs- und Bildungsgesetz die Einführung von Rechtsansprüchen auf Erziehungshilfen durch die Grundrechte der Verfassung gedeckt sind und ob *Leistungsverpflichtung* des öffentlichen Trägers zugleich *Durchführungsverantwortung* sein muß, denn die Einrichtungen, Dienste und Veranstaltungen der Jugendhilfe werden heute zu einem überwiegenden Teil von den *freien Trägern* der Jugendhilfe angeboten. Das auch im Diskussionsentwurf vorgesehene Wahlrecht des jungen Menschen und des Personensorgeberechtigten hat nur dann einen Sinn, wenn in der Jugendhilfe öffentliche und freie gesellschaftliche Angebote vorhanden sind, d. h. ein plurales Hilfesystem besteht. Besonders in den Bereichen Erziehung und Bildung konkretisieren sich unterschiedliche Wertvorstellungen in Form freier Angebote, die allerdings transparent sein müssen und auf die Zustimmung jener, die sie annehmen sollen, angewiesen sind.
Es verträgt sich nicht mit dem Grundsatz, daß Jugendhilfe eine gesellschaftliche Aufgabe ist, wenn der Gesetzgeber über die Leistungspflicht des öffentlichen Trägers den Versuch unternimmt, die Jugendhilfe im Endergebnis zu verstaatlichen. Mag diese Entwicklung auch heute angesichts des Stärkeverhältnisses öffentlicher und freier Träger unrealistisch erscheinen, so geht es hierbei um ein prinzipielles Bekenntnis zur Ausgestaltung der Jugendhilfe in einem freiheitlichen, pluralen und demokratischen Staat.
Unter den zahlreichen Neuerungen des Leistungskatalogs ist eine Bestimmung hervorzuheben, die eine erhebliche Auswirkung auf die *Verbesserung der Praxis* haben kann: Vor jeder Entscheidung über eine zu gewährende Erziehungshilfe ist eine psycho-soziale Diagnose durch Fachkräfte zu erstellen und ein Gesamtplan für die Gewährung der Erziehungshilfe aufzustellen. Wird eine Erziehungshilfe außerhalb des Elternhauses gewährt, so muß vorher eine mehrdimensionale medizinisch-psychologische Begutachtung des jungen Menschen erfolgen. Sicher wird dieser pädagogisch allein vertretbare Ansatz nur dann Erfolge bringen, wenn zugleich auch Geld und Personal für ein qualifiziertes und differenziertes Angebot von Hilfeeinrichtungen bereitgestellt wird. Das aber ist eine politische Entscheidung über Prioritäten im gesellschaftlichen Bereich.

Offene und kontroverse Fragen

Der Diskussionsentwurf läßt nicht nur eine Reihe von Fragen unbeantwortet, er wird voraussichtlich auch an einigen Stellen Kritik auslösen. Wer von der Reform das große und umfassende Jugendgesetzbuch erwartete, das alle verwandten Rechtsmaterien, wie z. B. Ausbildungsförderung, Jugendschutz, Jugendstrafrecht, zusammenfaßt, wird enttäuscht sein. *Der Versuch, das Jugendstrafrecht mit dem Jugendhilferecht zu vereinigen,* den der Entwurf zwar anstrebt, jedoch nicht bis in die letzte Konsequenz durchzieht, ist überdies in Fachkreisen umstritten. Die These, daß Jugenddelinquenz und Jugenddissozialität auf den gleichen Ursachen beruhen und daher mit den gleichen pädagogischen Mitteln zu beantworten seien, würde letztlich zur Folge haben müssen, die Strafmündigkeitsgrenze von heute 14 Jahren bis zur Volljährigkeit heraufzusetzen. Der Entwurf zeigt diese Konsequenz nicht, sondern strebt einen Kompromiß an, der ab 16 Jahren eine bedingte Strafmündigkeit vorsieht. Kritisch wäre anzumerken, ob lediglich eine Änderung von Begriffen und eine neue Zuständigkeit — der Entwurf übernimmt mit anderen Termini große Teile des bisherigen Instrumentariums des Jugendgerichtsgesetzes — schon als pädagogische Reaktion auf Verfehlungen junger Menschen gelten kann.

Für *die Zusammenarbeit öffentlicher und freier Träger der Jugendhilfe,* die nach den Vorstellungen der Bundesregierung eine partnerschaftliche sein soll, enthält der Diskussionsentwurf zwei Lösungsvorschläge: Der eine würde die Stellung und damit die Wirkungsmöglichkeiten der freien Träger gegenüber dem bisherigen Recht erheblich einschränken. Er sieht vor, daß die öffentlichen Träger der Jugendhilfe die freien Träger an der Durchführung ihrer Aufgaben nach diesem Gesetz beteiligen oder ihnen die Ausführung von Erziehungshilfen übertragen können, womit theoretisch die Handhabe gegeben ist, die Gewährung und Durchführung von Leistungen der Jugendhilfe allein öffentlichen Trägern vorzubehalten. Auf der gleichen Linie liegt der Vorschlag, den Jugendwohlfahrtsausschuß abzuschaffen, der sich als bürgernahes Instrument kommunaler Jugendhilfeplanung bewährt hat. Die Gegenvorschläge hierzu besagen, daß der öffentliche Träger der Jugendhilfe von der Gewährung von Hilfe für einzelne und von der Schaffung eigener Einrichtungen und Veranstaltungen absehen soll, soweit von den freien Trägern die erforderliche Hilfe personen- und sachgerecht geleistet wird und die entsprechenden Einrichtungen und Veranstaltungen bei den freien Trägern ausreichend vorhanden sind oder rechtzeitig bereitgestellt werden. Diese Forderung bedeutet keinen Vorrang freier Träger, sondern bezweckt allein den Schutz freier Träger gegenüber den mit hoheitlicher Gewalt und öffentlichen Finanzen ausgestatteten öffentlichen Trägern. Die sich hier anschließende grundsätzliche Frage, in welchem Verhältnis zukünftig freie und öffentliche Träger innerhalb der Jugendhilfe tätig werden oder sich entwickeln, sollte allein von der Qualität der Angebote, der sachgerechten Deckung des Bedarfs und von der Zustimmung der Leistungsempfänger abhängig sein. Der Gegen-

vorschlag enthält auch die Beibehaltung der Aufgabenstellung und Zusammensetzung des Jugendhilfeausschusses, der sich — wie die im Zusammenhang mit dem Dritten Jugendbericht[6] durchgeführten Untersuchungen ergeben haben — in der Praxis bewährt hat. Es ist zu erwarten, daß gerade im Bezug auf diese jugend- und gesellschaftspolitischen Kernpunkte des Diskussionsentwurfs auch bei der parlamentarischen Behandlung eines neuen Gesetzes harte Kontroversen aufbrechen werden. *Hubertus Junge*

[1] Diskussionsentwurf eines Jugendhilfegesetzes, hrsg. vom Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, Bonn - Bad Godesberg, 1973. [2] Vorschläge für ein erweitertes Jugendhilferecht, Denkschrift der Arbeiterwohlfahrt, „Probleme und Vereinheitlichung von Jugendwohlfahrtsgesetz und Jugendgerichtsgesetz, 3. Auflage, Bonn 1970. [3] Denkschrift der Arbeiterwohlfahrt a. a. O., Einzelthesen zu einem neuen Jugendhilferecht, hrsg. vom Deutschen Verein für öffentl. u. private Fürsorge, Frankfurt 1972. Leitsätze für ein neues Jugendhilferecht, in „Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für Jugendhilfe", Bonn, Nr. 60/1970. Anmerkungen der Bundesarbeitsgemeinschaft der freien Wohlfahrtspflege zu einem neuen Jugendhilfegesetz, Bonn, 1972, abgedruckt in „Caritas-Korrespondenz", Heft 5/1972. [4] *Käte Strobel*, „Jugendpolitik und Jugendhilfe in der BRD", Bulletin 99/1972. [5] Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der CDU/CSU-Fraktion zur Situation der Jugendhilfe in der Bundesrepublik Deutschland, Bundestagsdrucksache VI/3175. [6] Dritter Jugendbericht, hrsg. vom Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit, Bonn 1972.

Baubodenrecht im Widerstreit

Zu den Reformvorschlägen aus Kirchen, Parteien, Verbänden

Die Reform des Baubodenrechts steht gegenwärtig in den gesellschaftspolitischen Programmen der Parteien obenan. Reformvorschläge kommen auch aus Berufsverbänden und Gewerkschaften. Die evangelische und die katholische Kirche haben im Februar dieses Jahres zum gleichen Thema eine gemeinsame Denkschrift herausgegeben, die auch in der politischen Diskussion starke Beachtung gefunden hat. Mit dem kommenden CDU-Bundesparteitag im November und den Bemühungen um eine Kompromißlösung innerhalb der Parteien der Bonner Regierungskoalition wird das Thema zusätzliche Aktualität gewinnen. Der Bericht von Rüdiger Göb gibt ein Resümee der bisherigen Reformvorschläge. Der Autor, Ministerialdirektor i. R., ist Mitglied der Akademie für Raumordnung, des Sachverständigenrates der Bundesregierung für Umweltfragen und des Arbeitskreises „Kirche und Raumordnung" beim Kommissariat der deutschen Bischöfe.

Die zunehmende Auseinandersetzung um die Fortentwicklung unserer Bodenordnung erhält ihre richtige Dimension vor dem Hintergrund der wachsenden *Verstädterung*. Seitdem wir die Stadt als unser Schicksal wiederentdeckt haben, liegt sie im Zwielicht. Es ist mehr als Kulturkritik, wenn heute von einer Krise der Stadt gesprochen wird, die ihre Eignung als menschlicher Lebensraum in Frage stellt. So wird der Ruf nach Rettung der Städte immer stärker; das zunehmende öffentliche Problembewußtsein schafft einen Zwang zu politischer Aktion.

I. Stadtkrise und Bodenordnung

Die im Kohle-Dampf-Industriesystem entstandene Agglomeration von Arbeitsstätten und Wohnungen hat zu einer Entfesselung der Stadt geführt. Seit 1871 hat sich die Zahl der in den Städten mit über 100 000 Einwohnern lebenden Menschen in der Bundesrepublik um mehr als das Dreißigfache erhöht. Fast die Hälfte der Bevölkerung lebt hier auf etwa 7 Prozent der Fläche. Alle Trendextrapolationen bestätigen, daß auch in den nächsten Jahren eine Entwicklung anhalten wird, die durch Verdichtung und Mobilität gekennzeichnet ist und sich in weitere Verstädterung umsetzen wird. Es ist nicht nur der populärwissenschaftliche Teil der Futurologen, der voraussagt, daß um die Jahrtausendwende 80 bis 90 Prozent der Menschen urban leben werden.

Darauf ist auch die offizielle Politik ausgerichtet. Bundesraumordnung und Landesplanung legen die Verdichtung als räumliches Gliederungsprinzip fest. Staatliche Förderungsmittel werden zunehmend auf den Ausbau städtischer Schwerpunkte konzentriert. Der Bericht über die Raumordnung der Bundesregierung läßt dies ebenso erkennen wie der Städtebaubericht, die Entwicklung der Rahmenpläne zur Verwirklichung der Gemeinschaftsaufgabe für die regionale Wirtschaftspolitik und die Landesentwicklungsprogramme der Länder.

Nach der Entdeckung der *Stadt als Schicksal* wurde ihre Unwirtlichkeit stärker empfunden. Lebensstandard und Lebensqualität in der Stadt sind nicht synonym. Im Gegenteil: mit der Steigerung der Wirkungskraft moderner Technik und dem Wachstum der städtischen Ballungsräume geht eine Schädigung der natürlichen Lebensgrundlagen einher, die fast an die Schwelle menschlicher Bestrebungen zur Selbstvernichtung heranreicht. Das Wohlergehen, das eigentlich der hauptsächliche Gewinn aus dem technischen Fortschritt sein sollte, nimmt ab. Die Symptome: Lärm, Luftverschmutzung, Wasserverunreinigung, Bedrohung der Vitalsituation. Der Verkehr erstickt, Straßendurchbrüche sprengen die Stadt auseinander. Die

Menschen flüchten ins Umland. Innenstädte werden öde, Stadtränder zerfließen. Stadtform wird zum Brei aufgelöster Struktur und zerbrochener Organisation.

Unter dem Zwang zu politischer Aktion geschieht es allzu leicht, daß *ein* Symptom der Stadtkrise als Ursache verabsolutiert wird. Dies geschieht zur Zeit weitgehend mit der *Bodenordnung.* Natürlich wird das Bild einer Gesellschaft auch auf den Boden geschrieben, und dieses Bild zeigt in allen Industriestaaten die Züge der Landzerstörung und der Stadtkrise. Natürlich stößt sich die Verwirklichung einer humanen städtebaulichen Entwicklung auch daran, daß der Bauboden nicht zur rechten Zeit am rechten Ort in der richtigen Form und zum rechten Preis nutzbar ist. Aber man verengt doch den Ansatz zu einer Lösung des vielgründigen Problems der Stadtkrise außerordentlich, wenn man den Eindruck zu erwecken versucht, mit der Fortentwicklung des Bodenrechts sei das gesamte Problemfeld der Stadtentwicklung erfaßt. Damit wird die Bodenordnung zum Popanz politischer Aktion, der davon ablenken soll, daß man die Stadtentwicklung als einen sozialen Prozeß nicht beherrscht. Noch gefährlicher wird es, wenn man in der politischen Auseinandersetzung die vieldimensionale Bodenproblematik *ausschließlich* als einen Kampf gegen Spekulanten deklariert, um politische Lösungen vorzubereiten, die dann leicht extrem werden.

II. Eigentum und Bodenrecht

So gibt es Stimmen, die eine *Überführung des Bodeneigentums in Gemeineigentum* (Gemeindeeigentum) fordern. (Vgl. dazu im einzelnen: Rüdiger Göb, Vorschläge zur Ordnung des Bodenmarktes, in: Raum und Siedlung 1967, S. 91 ff.) Diese Forderung findet sich nicht nur unter den drei noch unerfüllten Programmpunkten des Kommunistischen Manifestes von 1848. *Alexander Mitscherlich* z. B. meint in seinen „Thesen zur Stadt der Zukunft" (Suhrkamp-Taschenbuch 10, 1971, S. 138), wenn die Sozialisierung städtischen Grund und Bodens Fortschritte machen würde, dann würde damit auch das entscheidende Hemmnis progressiver Stadtplanung entfallen. Ähnlich äußerte sich der damalige Münchener Oberbürgermeister *Hans Jochen Vogel* (in: Raum und Siedlung, 1968, S. 130). Die Jungsozialisten forderten auf einer kommunalpolitischen Arbeitskonferenz (am 24./25. April 1971 in Mannheim), in den Verdichtungsgebieten sei der Boden in das Eigentum der Gemeinde zu bringen.

Welche politische Brisanz hinter solchen Forderungen steht, zeigen die Zahlen über den *Grundbesitz:* 39 Prozent der Haushalte in der Bundesrepublik haben Grundbesitz. Es gibt 7,5 Millionen Haus- und Grundeigentümer; von diesen besitzen 94 Prozent nur ein Haus (vgl.: Deutsche Wohnungswirtschaft 1971, S. 141). So falsch es auch ist, die Bodenordnung als gesellschaftspolitischen monokausalen Tatbestand für die Krise unserer Städte aufzubauen, es bleibt das Problem. Die disproportionale Werterhöhung des Baulandes erschwert und hemmt die städtebauliche Planung ungemein. Trotz einer recht mangelhaften Bodenpreisstatistik läßt sich die ständige Steigerung der Bodenpreise auch statistisch nachweisen (vgl. dazu im einzelnen: Werner Pohl: Die Bodenfrage und der Städtebau, in: Die neue Ordnung, 1971, S. 81 ff.). Baureifes Land soll nach dieser Statistik 1962 im Durchschnitt 14,83 DM und im ersten Vierteljahr 1969 27,97 DM gekostet haben. (Steigerung: 94 v. H., Steigerung des Lebenshaltungskostenindex: 16 v. H., der Tariflöhne und Gehälter: 56 v. H. in etwa derselben Zeit.)

Dabei handelt es sich um durchschnittliche Angaben, die eine überdurchschnittliche Entwicklung in den Brennpunkten des Baugeschehens, vor allem in den *Ballungsräumen,* nicht erkennen lassen. Die Stadt Nürnberg schätzt die Preissteigerungen in ihrem Gebiet seit der Währungsreform auf 300 Millionen DM (*Martin Tiemann:* Die Baulandpreise und ihre Entwicklung, in: Der Städtetag 1970, S. 562 f.), in München spricht man von 500 Millionen DM (= Planungsgewinn von 2470 v. H., vgl. Raum und Siedlung, 1968, S. 130). Nach Berechnungen des Deutschen Städtetages soll von 1960 bis 1969 den Bodeneigentümern ein Wertzuwachs aus Planungsgewinn von 49,9 Milliarden DM meist unversteuert zugeflossen sein, während gleichzeitig für den öffentlich geförderten Wohnungsbau nur 41,8 Milliarden DM an öffentlichen Mitteln bereitgestellt werden konnten (vgl. Der Städtetag, 1970, S. 577). Einen Aufschluß über die Stichhaltigkeit dieser Zahlen gibt ein Beschluß des Bundesverfassungsgerichtes vom 11. Mai 1970 (BGBl. I, S. 1145), mit dem ein Fall bekannt wurde, in dem 31 ha Bauernland mit einem Einheitswert von 28 400 DM schon 1958 für 1 Million DM verkauft wurden.

Diese Bodenpreisentwicklung ist eine der Ursachen für ein außerordentliches Mißverhältnis zwischen Angebot und Nachfrage bei Bauland. Dadurch wird der Wohnungsbau verteuert und eine Eigentumsstreuung an Grund und Boden verhindert. Die Gemeinden können die notwendigen Infrastruktureinrichtungen nicht ausreichend und rechtzeitig erstellen; die hohen Bodenpreise bewirken eine übermäßige Nutzung des Bodens in den Städten, verdrängen die weniger rentable Wohnungsnutzung.

Die Preissteigerungen entstehen aber nicht nur durch eine überhöhte, regional und lokal konzentrierte Nachfrage, sondern auch deswegen, weil viele Gemeinden nicht ausreichend Bauland ausweisen können oder wollen. Der Grundeigentümer erhält durch diese Situation eine monopolartige Stellung, die es ihm ermöglicht, extrem hohe Preise durchsetzen zu können. Er kann dadurch Wertsteigerungen realisieren, die durch öffentliche Maßnahmen (Planung, Infrastruktur) erst entstanden sind.

Diese wenigen Beispiele zeigen, daß sich hier ein Prozeß abspielt, der die *Individual*funktion des Eigentums zu Lasten der *Sozial*funktion zu stark betont und gerade dadurch auf die Dauer das Eigentum selbst in Frage stellt. Das Grundgesetz gewährleistet das Eigentum, und der Rechtsstaat, in dem wir nach dem Grundgesetz leben, gewährleistet wiederum, daß diese Gewährleistung gesichert ist. Dieser Rechtsstaat freilich hat bei uns einen solchen Grad an Vollkommenheit erlangt, daß die Anpassung der Entwicklung an gesellschaftliche Abläufe — in unserem Beispiel bei der Stadtplanung — allzu leicht behindert wird. Die dadurch entstehende Kritik am Rechtsstaat ist falsch, einseitig und gefährlich. Sie kann — was den Bodenmarkt anbelangt — auch nur deswegen entstehen, weil Art. 14 Abs. 2 GG nicht genügend in die gesellschaftliche Wirklichkeit umgesetzt wurde, nach dem Eigentum verpflichtet und sein Gebrauch zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen soll. Man mußte also sehen, daß der *Rechts*staat, weil formalisierbar, vom Verfassungsgesetzgeber im Grundgesetz selbst ausgeformt wurde, während die *Sozial*staatlichkeit dem Gesetzgeber als Auftrag von der Verfassung aufgegeben wird. Es kann also nicht darum gehen, den Rechtsstaat einzuschränken, sondern die Sozialverpflichtung des Eigentums zu definieren und zu verwirklichen. Im Grunde geht der Streit über die Vorschläge zur Reform des Bodenrechts also vor allem darum, wieweit gerade das Grundeigentum besonderer Sozialbindung unterliegt.

III. Das Memorandum der Kirchen

In diese Auseinandersetzung hinein haben die Kirchen ihr Memorandum gestellt, das sich mit der „sozialen Ordnung des Baubodenrechts" befaßt und von der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche und dem Arbeitskreis „Kirche und Raumordnung" der katholischen Kirche erarbeitet und von Kardinal Döpfner und Landesbischof Dietzfelbinger im Frühjahr 1973 der Öffentlichkeit übergeben wurde (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Paulinus-Verlag Trier, 1973). Das besondere Verdienst dieser Denkschrift liegt nicht so sehr darin, einen Maßnahmenkatalog für eine Verbesserung des Bodenrechts vorzustellen. Sie zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß sie klarmacht, wie sehr das Beharrungsvermögen tradierter Ordnungen der Dynamik gesellschaftlichen Wandels entgegenstehen kann und wie dringlich die Notwendigkeit ist, das Spannungsverhältnis zwischen Individualfunktion des Eigentums und der Sozialbindung aufzulösen. Dabei erhalten die Systemveränderer durch Sozialisierung (oder Kommunalisierung) freilich eine klare Absage.

So stellt denn auch die Abwägung der *sozialethischen Gesichtspunkte* den eigentlichen Kern der kirchlichen Denkschrift dar, wenngleich in der Öffentlichkeit der Katalog konkreter Maßnahmen nahezu ausschließlich beachtet wurde. Als Maßstäbe zur Bewertung der Bodenordnung werden die Kriterien der Distanz, Relativität und Teilhabe an dem allen Menschen gegebenen Gut des Bodens aufgestellt.

Zur *Distanz* zum Eigentum meint das Memorandum, Eigentum könne keinen Letztwert haben, kein Selbstzweck sein. Diese Distanz zum Eigentum solle nicht nur das Verhältnis zum persönlichen Eigentum, sondern auch das Verhältnis zur gesellschaftlichen Eigentumsordnung bestimmen.

Das Kriterium der *Relativität* des Eigentums bedeutet, daß der Mensch als Eigentümer Treuhänder über anvertrauten Besitz ist. Eigentumsstrukturen sind danach immer geschichtliche Entscheidungen und Problemlösungen der Gesellschaft, die in positivem Recht ihren Niederschlag gefunden haben. Sie gelten unter gewissen sozialen Umständen und tragen somit ihre Rechtfertigung nicht in sich selbst.

Die *Teilhabe* verlangt keineswegs ein unbeschränktes Eigentum an Grund und Boden, sondern geht davon aus, daß alle Menschen als Folge des Liebesgebotes an den Gütern der Welt teilhaben. Die Teilhabe stellt also gerade wegen ihrer Herkunft aus dem Liebesgebot die soziale Bindung und Verpflichtung des Eigentums in den Vordergrund.

Diese theologischen Erwägungen werden dann in der Denkschrift der Kirchen mit den sozialethischen Wertentscheidungen der Verfassung verglichen. Ergebnis: „Das Verfassungsgebot des demokratischen und sozialen Rechtsstaats stellt die Aufgabe, unter den Bedingungen der Industriegesellschaft eine Synthese zwischen Freiheit und sozialer Gerechtigkeit zu finden, das heißt, die Gesellschaftsordnung so zu gestalten, daß sie dem einzelnen einen unantastbaren Kernbereich bei der Lebensgestaltung gewährleistet und zugleich die individuelle Freiheit in das Gebot der partnerschaftlichen Solidarität einbindet" (S. 23). Konkrete Folgerungen aus diesen Überlegungen sind vor allem, daß das für die Eigentumsordnung charakteristische Spannungsverhältnis zwischen den Interessen des einzelnen und den Belangen der Allgemeinheit im Konfliktsfall so zu regeln ist, daß dem Wohl der Allgemeinheit der Vorrang gebührt. Oder: „Im Bodenrecht bedeutet das, daß eine gesetzliche Regelung ungerechtfertigte Steigerungen des Verkehrswertes bei Entschädigungen außer Betracht lassen könnte" (S. 25).

IV. Maßnahmen zur Ordnung des Baubodenmarktes

Die kirchliche Denkschrift hat sicherlich erstarrte Fronten in der fachlichen und politischen Auseinandersetzung in erneute Bewegung gebracht. Freilich muß man sehen, daß hier vor allem der *Maßnahmenkatalog* beachtet wird, mit dem die Verfasser des Memorandums eine Art *Modell*

zur politischen Verwirklichung ihrer sozialethischen Vorstellungen vorgelegt haben.
Dieses Modell geht davon aus, daß eine Lösung des Baubodenproblems wegen des multikausalen Sachverhaltes auch nur durch ein zusammenwirkendes Maßnahmenbündel, also multifunktional, möglich ist. Daß auch der Bodenmarkt von den Rahmenbedingungen des allgemeinen marktwirtschaftlichen Geschehens abhängig ist, zeigt der Hinweis auf die notwendige Verbesserung der Geldwertstabilität. Denn natürlich führt auch die fortschreitende Geldentwertung zu einer preissteigernden Nachfrage auf dem Grundstücksmarkt.
Im folgenden sollen nun die einzelnen Maßnahmen kategorisch dargestellt und auf ihre Realisierungsmöglichkeit hin untersucht werden.

1. Eigentumsrechtliche Maßnahmen

In der Kirchendenkschrift heißt es: „Bestrebungen, den Baubodenmarkt zu reformieren, setzen keine Verfassungsänderung voraus und sind mit der verfassungsrechtlich garantierten Eigentumsordnung und dem Instrumentarium unserer Wirtschaftsverfassung in Einklang zu bringen" (S. 26). Von den oben zitierten Stimmen einzelner politischer Gruppen und einzelner Personen abgesehen, gibt es auch im politischen Raum nur im Bereich der *SPD* Vorstellungen und Bestrebungen, den bestehenden *Eigentumsbegriff* zu verändern. So hat eine SPD-Kommission Vorschläge zur Reform der Bodenordnung vorgelegt, die mittlerweile vom SPD-Bundesvorstand gebilligt und auf dem Parteitag im April behandelt worden sind. Hier finden sich auch eigentumsrechtliche Überlegungen, die eine Trennung des Grundeigentums in „Verfügungs- und Nutzungseigentum" zum Ziele haben. Danach soll das *Verfügungs*eigentum am Boden in Zonen raschen Wandels, vor allem in den Entwicklungsgebieten von Ballungszonen oder stadtnahen Erholungsflächen, der kommunalen Selbstverwaltungskörperschaft zustehen. In diesen Zonen sollen Gebäude nicht mehr wesentliche Bestandteile des Grundstücks, sondern kraft des an dem Grundstück bestehenden *Nutzungs*rechtes selbständig eigentumsfähig sein. Bei der Vergebung des Nutzungsrechts durch die Gemeinde soll die Art der Nutzung, die Höhe des Nutzungsentgeltes und die Dauer des Nutzungseigentums bestimmt werden (vgl. dazu im einzelnen: Vorschläge zur Reform der Bodenordnung, Materialien zum Parteitag der SPD vom 28. 11. bis 2. 12. 1972 in Hannover, S. 37 ff.).

Es gibt eine Fülle von Einwendungen gegen diese Veränderung des Eigentumsbegriffes, die ihre praktische Wirkung und verfassungsrechtliche Zulässigkeit betreffen (vgl. dazu im einzelnen: Rüdiger Göb, Stadtentwicklung und Bodenrecht, in: Kommunalpolitische Blätter, 1973, S. 229 f.). Sie haben dazu geführt, daß diese Vorstellungen von den beiden anderen politischen Parteien, die im Bundestag vertreten sind, abgelehnt werden. Zur Zeit befaßt sich eine SPD-Kommission damit, die Möglichkeiten einer Konkretisierung dieser eigentumsrechtlichen Vorstellungen zu prüfen und die Grenzen auszuloten, die die Verfassung setzt. Bleiben die politischen Kräfteverhältnisse der Gegenwart grundsätzlich unverändert, besteht jedoch kaum eine Realisierungschance. Dies gilt jedenfalls für die laufende Legislaturperiode. Vor allem die CDU lehnt jede Monopolisierung des Grundeigentums strikt ab und stellt ihre Vorschläge zur Ordnung des Baubodenmarktes unter das ordnungspolitische Leitziel einer Erweiterung der Zugangschancen zum Bodeneigentum für breite Schichten der Bevölkerung.

2. Planungsrechtliche Maßnahmen

Sowohl in der Kirchendenkschrift als auch bei den Vorschlägen der Parteien finden sich einige Vorschläge, die eine Verbesserung des *Planungsinstrumentariums* bezwecken. In der Kirchendenkschrift heißt es dazu: „Die Bauleitplanung dient in erster Linie dazu, eine Bebauung sicherzustellen, die unter Berücksichtigung der Zielvorstellungen für die Raumordnung zu funktionsgerechten und gegliederten Siedlungsräumen führt. Sie hat jedoch unmittelbare Auswirkungen auch auf die Bodenordnung und den Bodenmarkt. Durch eine zügige Bauleitplanung und Erschließung ist es möglich, das Angebot an Bauland zu vermehren und dadurch den Bodenmarkt funktionsfähiger zu machen" (S. 27). In diesem Bereich ergeben sich vor allem zwei Notwendigkeiten: einmal soll der Bodenmarkt auch dadurch entzerrt werden, daß das Angebot erhöht wird, daß also die Gemeinden verpflichtet werden, Bauland dort aufzuschließen, wo es nach den übergemeindlichen Vorstellungen der Raumordnung zur Verfügung stehen sollte. Die ungelösten Schwierigkeiten liegen hier darin, daß noch kein politisch gangbarer Weg sichtbar ist, wie man die einzelne Gemeinde zwingen will, ihrer Planungspflicht nachzukommen. Zum anderen ist die Finanzierungsfrage zu bedenken, da die Aufschließung von Bauland von der Gemeinde weitgehend getragen werden muß. Hier gibt es aber Ansatzmöglichkeiten im Zusammenhang mit den abgabenrechtlichen Vorschlägen (vgl. unter Ziff. 4 unten).

Zum anderen soll das vorhandene Planungsinstrumentarium der Gemeinden verbessert und ihnen die Möglichkeit gegeben werden, stärker als bisher die Nutzungsmöglichkeiten für die einzelnen Grundstücke in den Bebauungsplänen auszuweisen und zu differenzieren. Hier gibt es im politischen Raum keine wesentlichen Divergenzen. Derartige Regelungen werden sich in einer Novellierung des Bundesbaugesetzes niederschlagen, die zur Zeit von der Bundesregierung vorbereitet wird. Man kann davon ausgehen, daß dieser Problembereich noch in der laufenden Legislaturperiode geregelt wird.

3. Verbesserung der Instrumente zur Verwirklichung der städtebaulichen Planung:

Hier geht es darum, den Gemeinden durch ein entsprechendes städtebauliches Instrumentarium eine *plangerechte Verwirklichung der Stadtentwicklung* zu ermöglichen. Das Instrumentarium des Bundesbaugesetzes ist dazu nicht mehr ausreichend. Diese Feststellung sollte freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß manche städtebauliche Fehlentwicklung der vergangenen Jahre nicht darauf zurückzuführen ist, daß das Bundesbaugesetz nicht ausreichend gewesen wäre, sondern darauf, daß man es nicht angewandt hat. Auch die besten Instrumente können den politischen Willen nicht ersetzen.
In diesem Bereich hat nun das Städtebauförderungsgesetz, das nach langen Auseinandersetzungen am 1. August 1971 in Kraft getreten ist (BGBl. I, S. 1125), bahnbrechend gewirkt. So ist der Widerstand gegen eine Übernahme von Bau- und Abbruchgeboten, Modernisierungs- und Erhaltungsvorschriften in das allgemeine Bau- oder ggf. auch Mietrecht heute wesentlich geringer als früher. Natürlich findet sich nach wie vor eine unterschiedliche Betrachtung der einzelnen Instrumente beispielsweise durch den Mieterbund und den Hauseigentümerverband. Aber der allgemeine Konsensus über die Notwendigkeit dieser Instrumente ist größer, breiter geworden.
Auch hier wird die Novellierung des Bundesbaugesetzes den Anlaß zur Beratung dieser Instrumente geben. Dabei wird sich die politische Auseinandersetzung, die sich schon bei den Beratungen zwischen den Koalitionspartnern der Bundesregierung abzeichnet, nicht so sehr auf die Notwendigkeit der Instrumente im einzelnen, sondern auf ihre detaillierte gesetzliche Ausprägung beziehen. So sicher es notwendig ist, eine breite Streuung des Grundeigentums in den Städten zu erhalten oder zu erweitern, so sicher ist es nur möglich, dieses Ziel mit dem einer der Gemeinschaft dienenden integrierten Stadtentwicklung zu vereinen, wenn der einzelne Eigentümer nicht darauf besteht, mit seinem Grund und Boden machen zu können, was er will. Freilich können derartige Instrumente schnell *konfiskatorisch* wirken, wenn sie allzu hart angesetzt werden können und nicht sozial abgesichert sind. In dieser Richtung zu weitreichende Vorstellungen dürften aber bei der Novellierung des Bundesbaugesetzes sowohl von den Regierungsmitgliedern der FDP als auch in der parlamentarischen Beratung von der Opposition abgewehrt werden. In diesem Problemfeld wird meist auch die Frage der weiteren Ausgestaltung des gemeindlichen Vorkaufsrechtes behandelt. Doch gehört dies systematisch eher in den Bereich der Enteignung.

4. Bodenrechtliche Vorschläge

Hier sind vor allem die Enteignung und das gemeindliche Vorkaufsrecht zu nennen. Da die *Enteignung* sich in der Praxis als im Verfahren zu schwerfällig erwiesen hat, geht es hier vor allem um eine Verbesserung dieses Verfahrens, die im Grunde allgemein bejaht wird (z. B. Trennung des Enteignungs- vom Entschädigungsverfahren, Verkürzung der prozessualen Fristen usw.). Wesentlicher Streitpunkt ist freilich die Entschädigungsregelung, die nicht nur zwischen den gesellschaftlichen Gruppen im vorparlamentarischen Raum, sondern auch zwischen den Parteien zu harten Diskussionen führen wird. In der Kirchendenkschrift wird darauf verwiesen, daß eine gesetzliche Regelung ungerechtfertigte Steigerungen des Verkehrswertes bei Entschädigungen außer Betracht lassen könnte (S. 25). Die FDP verlangt eine Entschädigung in Höhe des Verkehrswertes (Freiburger Thesen der FDP zur Gesellschaftspolitik, 1971, hrsg. vom Bundesvorstand der FDP, S. 26), die SPD will planungsbedingte Werterhöhungen von der Entschädigung ausschließen (Vorschläge zur Bodenordnung, S. 19), die CDU hat sich dazu noch nicht eindeutig festgelegt. Die Haltung dieser Partei soll auf dem Parteitag im November bestimmt werden. Ein von einer Kommission erarbeitetes Vorschlagspapier sieht vor, die Entschädigung auf einen Richtwert zu begrenzen, der aber dem Verkehrswert entspricht (vgl. Vorschläge für ein soziales Baubodenrecht, UiD-Dokumentation 1973, Heft 22, S. 18). Der im Bundesbauministerium vorbereitete Entwurf einer Novelle zum *Bundesbaugesetz* will die Regelung des Städtebauförderungsgesetzes weitgehend übernehmen, also planungsbedingte Werterhöhungen entsprechend den Vorstellungen der SPD-Kommission weitgehend ausschließen.

Eine ähnliche Problematik stellt sich beim gemeindlichen Vorkaufsrecht. Alle drei Parteien sprechen sich für eine sachliche, zeitliche und räumliche Verbesserung dieses Instrumentes aus. Streit besteht über die Frage der Preislimitierung bei der Geltendmachung des Vorkaufsrechtes durch die Gemeinde. Während die Freiburger Thesen der FDP dazu nicht Stellung nehmen, sehen die Vorschläge der SPD und auch der CDU-Kommission konsequent dieselbe Regelung vor wie bei der Enteignungsentschädigung.

Es ist im Augenblick ungewiß, welche Richtung sich bei der Beratung dieser Frage im Bundestag durchsetzen wird. Dabei muß man auch sehen, daß die Entschädigungsregelung und die Preislimitierung im Zusammenhang stehen mit den abgabenrechtlichen Regelungen.

5. Abgabenrechtliche Regelungen

Hierzu gibt es eine übergroße Zahl von Vorschlägen in der Finanzwissenschaft, der Fachdiskussion und in der politischen Auseinandersetzung. Soweit sie politisch relevant sind, lassen sie sich auf verschiedene Modelle zurückführen:

a) *Besteuerung des Wertzuwachses über die Einkommensteuer,* und zwar sowohl der Veräußerungsgewinne als auch des nichtrealisierten Wertzuwachses (FDP, Freiburger Thesen, S. 27). Diesem Modell stehen vor allem die Bedenken entgegen, daß die Versteuerung von Veräußerungsgewinnen über die Einkommensteuer mobilitätshemmend wirken muß und daß die Versteuerung nichtrealisierter Vermögenszuwächse im Rahmen der Einkommensteuer steuersystematische Probleme aufwirft.

b) *Planungswertausgleich und Bodenwertzuwachssteuer* (SPD-Vorschläge, Materialien S. 21, 24). Es soll die *planungsbedingte Werterhöhung* in einem bestimmten Rahmen durch eine Zahlung eines Ausgleichsbetrages abgeschöpft werden. Eine derartige Regelung wurde schon bei der Beratung des Bundesbaugesetzes, das 1960 verabschiedet wurde, empfohlen, scheiterte aber schließlich, weil die technischen Fragen nicht gelöst werden konnten und weil das Bundesverfassungsgericht eine Kompetenz des Bundes verneint hatte. Dieses zweite Hemmnis besteht heute nicht mehr. Dagegen sind die technischen Fragen einer Bewertung und Erhebung des Planungswertausgleiches nach wie vor nicht zufriedenstellend gelöst. Das im Städtebauförderungsgesetz vorgesehene Verfahren zur Erhebung von Ausgleichsbeträgen ist bis zum heutigen Tage kaum praktikabel. Der Entwurf einer Novelle zum Bundesbaugesetz sieht diese Regelung zwar vor. Sie wird aber zur Zeit von den Regierungsmitgliedern der FDP nicht gebilligt. Die Opposition hat sich noch nicht entschieden. Sie läßt zwar erkennen, daß ein Ausgleich notwendig ist. Erst der Hamburger Parteitag im November wird aber darüber Klarheit bringen, in welcher Form dieser Ausgleich erfolgen soll (Planungswertausgleich, Infrastrukturbeitrag oder Planwertabgabe). Für die *Bodenwertzuwachssteuer* gelten ebenfalls vor allem technische Bedenken. Sie wird von der Opposition eindeutig abgelehnt. In einer SPD-Kommission sollen Vorarbeiten zur Einführung dieser Steuer geleistet werden. Sie wird aber kaum noch in dieser Legislaturperiode die praktische parlamentarische Arbeit bestimmen können.

c) *Planungswertausgleich und Aktualisierung der Grundsteuer durch zeitnahe Feststellung der Einheitswerte* (z. B. Kirchendenkschrift, Bauernverband).
Als Planungswertausgleich gibt es hier einige Modellvarianten. Neben der Erhebung von Ausgleichsbeträgen wird die Einführung eines Infrastrukturbeitrages vorgeschlagen oder auch die Erweiterung des Erschließungsbeitragsrechtes. Alle diese Vorschläge treffen auf technische Schwierigkeiten. Sie müssen sich auch mit der Frage auseinandersetzen, ob es verfassungskonform ist, bei der Umwidmung zu Bauland Planungsgewinne abzuschöpfen, spätere Planungsgewinne (z. B. höhere Ausnutzbarkeit, Verbesserung der Infrastruktur) aber unberücksichtigt zu lassen.
Die Aktualisierung der Grundsteuer ist zum mindesten teilweise durch das Grundsteuerreformgesetz im Mai 1973 bereits beschlossen. Die Anwendung der Einheitswerte 1964 auf die Grundsteuer ab 1. 1. 1974 wird bei den nichtland- oder -forstwirtschaftlichen Grundstücken eine jährliche Mehrbelastung von ca. 750 Millionen DM ausmachen. Die einzelnen Grundstücksarten werden dabei sehr unterschiedlich betroffen (vgl. dazu im einzelnen: *Bernhard Ostendorf* in: Kommunale Steuerzeitschrift, 1973, S. 105 ff.). Am meisten wird diese Mehrbelastung auf unbebaute Grundstücke durchschlagen. Hier beträgt die Steigegerung des Einheitswertes das bis zu Achtfache. Weitere Belastungen des Grundbesitzes allgemein aus bodenpolitischen Gründen können leicht zu konfiskatorischen Wirkungen führen, weil man dann auch die Vielzahl der Grundstücke treffen muß, die keine wesentliche Wertsteigerung haben, eine höhere Grundsteuer also aus der Substanz zahlen müßten.

d) *Fortentwicklung der Grundsteuer zur Grundwertsteuer und Einführung einer Planwertabgabe* (Vorschlag der CDU-Bodenkommission, UiD-Dokumentation S. 16).
Um diese Wirkung zu vermeiden, schlägt die CDU-Bodenkommission vor, die Grundsteuer B zu einer Grundwertsteuer weiterzuentwickeln, bei der Substanzwert und Wertsteigerung gesondert besteuert werden. Der Substanzwert ist der zeitnah festgestellte Einheitswert, der Wertzuwachs ergibt sich aus der Differenz dieser Einheitswerte, die in regelmäßigen Abschnitten ermittelt werden sollen. Auf den Substanzwert soll dann ein niedriger, auf den Wertzuwachs ein höherer, progressiver Steuersatz angewandt werden. Eigengenutzte Eigenheime und Eigentumswohnungen sollen ausgenommen, soziale Tatbestände durch Freigrenzen und Freibeträge berücksichtigt werden. Im Rahmen der Grundwertsteuer soll eine pauschalierte Planwertabgabe erhoben werden, um bei der Umwidmung auftretende Wertsprünge zu erfassen. Die Abgabe soll bei der Zahlung der Grundwertsteuer berücksichtigt werden. Ob diese Lösung auf dem Parteitag der CDU im November akzeptiert werden wird, ist sehr ungewiß, die parteiinterne Diskussion darüber ist noch offen. Freilich würde sie eine Verbesserung des Verfahrens bei der Feststellung der Einheitswerte voraussetzen, die vor 1975 nicht erreicht sein kann, so daß selbst für den Fall eines zur Zeit kaum zu erwartenden politischen Konsensus aller Parteien für diese Lösung in der laufenden Legislaturperiode mit einer weiteren Änderung des Grundsteuerrechts nicht zu rechnen ist.

Sucht man nun nach einer *gemeinsamen Basis* dieser Modelle, dann kann man erkennen, daß nahezu alle relevanten und organisierten gesellschaftlichen Gruppen ebenso wie die Parteien für eine Abschöpfung von planungsbe-

dingten Wertzuwächsen eintreten. Damit befürworten also alle eine Abgabe auf einen nichtrealisierten Vermögenszuwachs, auf einen nichtrealisierten Gewinn. Dieser Umstand wird in der politischen Diskussion oftmals falsch dargestellt, weil die Ablehnung einer Besteuerung nichtrealisierter Gewinne ausschließlich auf die Einkommensteuer bezogen wird. Freilich sind Form und Umfang dieser Wertabschöpfung heftig umstritten, eine Prognose über den Ausgang des Streites zur Zeit nicht möglich, da abgewartet werden muß, welche Lösung die Koalitionspartner der Bundesregierung in ihren Verhandlungen über die Novelle zum Bundesbaugesetz finden werden.

V. Wohin führt der Weg?

Manche Beobachter der politischen Szenerie meinen, daß die Vielzahl der widerstreitenden Meinungen, Interessen und politischen Aktionen sich gegenseitig neutralisieren wird, so daß im Ergebnis nichts Ernsthaftes zu erwarten sei. Zumindest werde nicht der Gesamtkatalog von Maßnahmen, sondern nur die eine oder andere verwirklicht. Das ist möglich, wäre aber verhängnisvoll. Eine derartige kurzfristige Eigentumsstrategie wird nicht nur „suboptimale" Erfolge zeitigen. Da alle Maßnahmen in den verschiedenen Bereichen zusammenwirken müssen, würde der Ausfall der einen oder anderen Regelung leicht bewirken können, daß der Bodenmarkt eben nicht nachhaltig verbessert wird, daß Mißstände sich verlagern, die Gesamtsituation bleibt. Für diesen Fall weist die Kirchendenkschrift drohend in die Zukunft: „Ein weiteres Treibenlassen muß zu Verhältnissen führen, die radikalere Maßnahmen rechtfertigen würden" (S. 38). Dieser Appell richtet sich nicht nur an den Gesetzgeber, sondern auch an alle Kräfte in einer pluralistischen Gesellschaft, die einer Anpassung der Bodenordnung an die Notwendigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung im Wege stehen.

Rüdiger Göb

Interview

Staat und Kirche — Partner, Fremde oder Gegner?

Ein Gespräch mit Prälat Wilhelm Wöste

Für das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik sind im Augenblick und wohl auch auf längere Sicht drei Fragenkomplexe interessant: 1. Welche Kräfte und welche Ziele stehen hinter den Bestrebungen nach einer radikalen Trennung zwischen Kirche und Staat, wie sie sich ursprünglich im Kirchenpapier der Bundesdelegiertenkonferenz der Jungdemokraten und in milderer, aber doch substantiell gleicher Form in dem FDP-Diskussionspapier niedergeschlagen haben? 2. Wie gestaltet sich das Verhältnis zu den gegenwärtigen Regierungsparteien? Und: 3. Was bleibt für die Erfüllung des kirchlichen Auftrags in der Gesellschaft am Staat-Kirche-Verhältnis wesentlich, und wo sind Korrekturen denkbar und sinnvoll? Über diese drei Fragenkomplexe sprachen wir mit dem Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn, Prälat Wilhelm Wöste.

HK: Herr Prälat, noch vor wenigen Jahren konnte man von Vertretern der Kirche, so auch in Ihrem Hause, hören, das Verhältnis von Kirche und Staat sei in der Bundesrepublik nicht umstritten, es gebe kaum Probleme, und wo solche auftauchten, würden sie von innerkirchlichen Gruppen fast künstlich hochgehalten. Kann man dies nach vier Jahren sozialliberaler Koalition und nach den letzten Forderungen zu diesem Thema aus der FDP noch ruhigen Gewissens sagen?

Wöste: Sicher kann man das nicht mehr ruhigen Gewissens sagen. Auch vor dem Bekanntwerden der vierzehn Thesen aus der FDP ist das Verhältnis Staat—Kirche in die öffentliche Diskussion geraten, und zwar einmal hinsichtlich konkreter Punkte, z. B. der Kirchensteuer-Frage, des Religionsunterrichtes in den Schulen, der theologischen Fakultäten an den Universitäten, zum anderen aber auch grundsätzlich durch bestimmte Gruppen (genannt seien hier die Humanistische Union und die Jungdemokraten), die schon seit Jahren auf eine Trennung von Kirche und Staat bzw. totale Privatisierung der Kirche hinarbeiten.

„Eine unterschwellige Bewegung . . ."

HK: Sind es nur die von Ihnen apostrophierten Gruppen oder sind diese nicht eher Träger einer unterschwelligen Bewegung, die, wie jüngst ein bekannter protestantischer Kirchenmann sagte, die „Bewußtseinslage" wenigstens eines Teils der Bevölkerung widerspiegelt?

Wöste: Eine solche unterschwellige Bewegung ist vorhanden. Man kann sie z. B. daraus entnehmen, daß in Meinungsbefragungen eine gewisse Schicht von Bürgern erklärt, die Kirche habe zuviel Macht. Darüber hinaus ist festzustellen, daß gerade in den Massenmedien immer wieder Argumente für eine radikalere Trennung von Kirche und Staat aufgegriffen werden. Dagegen ist bis jetzt — außer bei der FDP — im eigentlichen politischen Leben, bei den politischen Parteien und bei den Verbänden, so auch bei den Gewerkschaften, die Frage nicht aufgegriffen worden. Dennoch: eine unterschwellige Bewegung ist sicher vorhanden, es dürfte nur recht schwer sein, sie zuverlässig abzuschätzen. Auf der anderen Seite stellen wir fest, daß von breiten Schichten der Bevölkerung, teilweise auch aus Kreisen, die den öffentlichen Status der Kirchen im Sinne einer radikalen Privatisierung ändern möchten, an die Kirche Forderungen herangetragen werden, vor allem im humanitären und karitativen Bereich, die sie gar nicht erfüllen kann.

HK: Ihr Hinweis auf die Medien befriedigt uns angesichts der Tatsache, daß das Prinzip der *negativen* Neutralität (Ausschluß jedes Unternehmens aus staatlicher Förderung mit religiösen Zielen oder auch nur Nebenzielen) sich immer deutlicher in der Interpretation von Verfassungen niederschlägt, nicht ganz. Wir möchten nur erinnern an das letzte Schulurteil des Obersten Gerichtshofes der USA (vgl. HK, September 1973, 445 ff.), das recht augenfällig signalisiert, daß dieser Trend weitergeht. Daß die Kirche dennoch mit Erwartungen gesellschaftlicher Natur überfordert wird, dürfte kaum überraschen. Ist nicht gerade eine solche Überforderung das „natürliche" Spiegelbild einer Zeit, die den „theologischen" Auftrag der Kirche geringschätzt, die dafür aber immer mehr menschliche und gesellschaftliche Probleme mit sich herumschleppt.

Wöste: Zum ersten: Zum generellen Trend möchte ich sehr vorsichtig antworten. Wenn ich von den Massenmedien gesprochen habe, dann ist damit eine bestimmte Schicht von Intellektuellen gemeint, die ganz sicher in einem starken Maße die Kirche ablehnen. Ob dieser Trend, um an Ihr US-Beispiel anzuknüpfen, weitergeht, ist schwer vorauszusagen. Wir haben nämlich umgekehrt in anderen Ländern die Tatsache zu verzeichnen, daß sich Staaten, die bisher auf eine scharfe Trennung Wert legten, heute mit den Kirchen stärker arrangieren. Das gilt z. B. für Frankreich. Zum zweiten: Es ist ganz sicher richtig, daß ein Widerspruch sichtbar wird, der dadurch entsteht, daß man sich in Lehre und Verkündigung von der Kirche nicht bevormunden lassen möchte, dagegen ihre Tätigkeit im „horizontalen" Bereich, ihren Beitrag zur Mitmenschlichkeit, stärker herausfordert. Teilweise ist diese Haltung auch in der heutigen Theologie begründet . . .

HK: . . . Sie sagen Theologie . . . Ist es nicht eher umgekehrt, daß sich *die* Theologie, die Sie ansprechen, die „horizontalen" Forderungen als Ausdruck einer säkularen zeitgeschichtlichen Bewegung erst zu eigen machte . . .?

Wöste: Wo jeweils Ursache und Wirkung liegen, ist schwer zu sagen. Ich bin aber der Meinung, daß die Theologie auch unabhängig von den Erwartungen der Welt zu dieser horizontalen Richtung gefunden hat. Ihre Argumente sind ja auch nicht von heute; sie reichen bereits Jahre zurück . . . Ich möchte aber noch etwas anfügen. Es gibt, das werden auch Sie nicht leugnen wollen, gewisse Anzeichen dafür, daß das Pendel wieder umschlägt. Wenn man daran denkt, wie drängend heute wieder die Sinnfrage gestellt wird und wie die Kirche auch von solchen, von denen man es nicht erwartet, aufgefordert wird, aus ihrer metaphysischen Schau zu den unterschiedlichsten Problemen Stellung zu nehmen, dann kann man wohl doch auch wieder auf ein größeres Verständnis für den Gesamtauftrag der Kirche hoffen.

„Positive Neutralität"

HK: Daß das Pendel auch umschlagen kann, möchten wir nicht grundsätzlich leugnen. Doch gibt es ein starkes Fortwirken antikirchlicher, wenn Sie wollen antiklerikaler Ressentiments, die der Kirche als ganzer gelten, und — das möchten wir Sie fragen — gibt es nicht auch das ernste Sachproblem, ob überhaupt und wenn, wie eine demokratisch verfaßte, moralisch und weltanschaulich pluralistische und in ihrer Aufgabenstellung auf säkulare Ziele eingegrenzte Gesellschaft in Verfassung und Recht Religionsgemeinschaften oder, sagen wir es noch allgemeiner, Institutionen mit Transzendenzverweis, überhaupt eine ihrem Selbstverständnis angemessene Stellung einzuräumen in der Lage ist? Muß der moderne Staat nicht erst mit diesem Problem einmal fertig werden?

Wöste: Das ist sicher richtig. Um ein anderes Beispiel zu nennen, ebensowenig, wie es uns heute gelingt, mit dem relativen Wohlstand fertigzuwerden, hat es unsere sich als plural bewußt werdende Gesellschaft fertiggebracht, aus ihrer Sicht heraus Kirchen und Religionsgemeinschaften in ihrem Eigengewicht zu verstehen und ihren Standort entsprechend zu umschreiben. Von uns aus können wir nur sagen: Die Kirche hat sich nie nur als eine gesellschaftliche Gruppe im Staat gesehen, sondern *auch* als eine Institution dem Staat gegenüber, und sie muß von daher auch einen anderen Status haben als andere gesellschaft-

liche Gruppen. Weiter ist dazu zu sagen — und dies wird in allen ernsten Gesprächen auch zugegeben —, daß die Gesellschaft bestimmte Grundwerte und Grundnormen braucht, um eine gemeinsame Basis des Zusammenlebens zu haben. Und hier sind — zumindest aus den jetzigen Gegebenheiten heraus — die Kirchen in erster Linie in der Lage, einen wesentlichen Beitrag zu leisten. Der Staat von sich aus kann es nicht, aber die Aufgabe als solche wird doch anerkannt.

HK: Nun haben ja die Weimarer Verfassung und das Grundgesetz das Gegenüber der Institution Kirche zum Staat im Sinn des Prinzips der Trennung bei „partnerschaftlicher" Zusammenarbeit anerkannt. Der öffentlich-rechtliche Status der Kirchen, der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an den Schulen, die theologischen Fakultäten sind Ausdruck einer dem Selbstverständnis der Kirchen angemessenen Präsenz in der Öffentlichkeit. Wenn aber eine wachsende Zahl von Bürgern Religion nicht mehr als einen den Menschen und die Gesellschaft prägenden Grundwert anerkennt, dürfte es unabhängig vom Vorwurf kirchlicher Bevormundung für den Staat auf die Dauer schwer sein, dieses Gegenüber institutionell und rechtlich zu garantieren. Muß deshalb nicht auch die Kirche ihren Auftrag in der Gesellschaft neu begründen, und welche „neuen" Argumente hat sie dafür?

Wöste: Natürlich müssen dafür auch neue Ansatzpunkte gefunden werden, und zwar einmal aus dem Selbstverständnis der Kirche heraus, zum anderen aus dem Verständnis des neutralen Staates und seinem Verhältnis zu den pluralen Gruppen. So müßte die Kirche viel deutlicher machen, daß sie den Staat nicht bevormunden will, sondern in der Erfüllung ihrer Sendung zugleich einen Dienst am Ganzen leistet. Wenn sie z. B., um nur ein krasses Beispiel zu zeigen, bezüglich des § 218 sich so klar für den Schutz des ungeborenen Lebens einsetzt, dann geht es ihr dabei nicht um politischen Machtzuwachs, sondern um den Dienst an einem menschenwürdigen Zusammenleben. Anderseits sollte der plurale Staat, wie es Prof. *Kewenig* überzeugend nachgewiesen hat (Essener Gespräche: Das Grundgesetz und die staatliche Förderung der Religionsgemeinschaften. Münster 1971), eine *positive* Neutralität ausüben gegenüber den gesellschaftlichen Gruppen, da er sie zur Erfüllung seiner Aufgaben dringend benötigt. Positive Neutralität: Das heißt, daß er sie je nach dem ihnen eigenen Aufgabenbereich wirken läßt und sogar fördert. Das geschieht auch heute schon hinsichtlich der unterschiedlichsten Verbände. Das sollte auch gegenüber den Kirchen gelten. Diese beiden Ansätze: Dienst der Kirche und positive Neutralität des pluralen Staates, könnten Ausgangspunkt sein für die Entwicklung der von Ihnen erfragten „neuen" Argumente.

HK: Nun hängt zwar, um eine weitere Schicht von Fragen im aktuellen Komplex Kirche—Staat anzusprechen, das Verhältnis Kirche—Staat langfristig vom Meinungsstand in der Bevölkerung ab, mittelfristig aber doch wohl stärker von den jeweils herrschenden politischen Konstellationen in Bund und Ländern und damit auch vom Verhältnis der Kirche zu den die Bundesregierung tragenden Parteien. Um dieses Verhältnis steht es nun nicht zum besten. Wo sehen Sie, vom historischen Erbe einmal abgesehen, die größte aktuelle Belastung?

Wöste: Es wäre verkehrt, nur von Belastungen zu sprechen. Aber wenn Sie danach fragen, möchte ich auf zwei Tatsachen hinweisen. Da sind einmal die anstehenden Gesetzgebungsmaterien, in denen sichtbar wird, daß die sozialliberale Koalition und die Kirche von unterschiedlichen Denkansätzen ausgehen. Die zweite Belastung bilden gewisse Strömungen innerhalb der beiden Koalitionsparteien, in denen sich im Verhältnis zur Kirche eine Radikalisierung vollzieht oder in denen ideologische Tendenzen vertreten werden, die auf die Dauer zu einer Konfrontation mit der Kirche führen können.

„Unterschiedliche Denkansätze"

HK: Sind es nur die Gesetzgebungsmaterien? Ist im Grunde genommen das Verhältnis zu den Regierungsparteien nicht noch stärker durch die Tatsache belastet, einmal, daß die Bindungen der katholischen Kirche zu den Unionsparteien sehr eng waren und noch sind, zum zweiten, daß sich die Kirche in der Bundesrepublik zum erstenmal seit deren Bestehen einer Regierung gegenübersieht, deren tragende Kräfte der Kirche insgesamt gesehen fernstehen?

Wöste: Zum ersten würde ich sagen, in den derzeitig aktuellen Gesetzgebungsmaterien (Ehegesetz, Pornographie, Abtreibung) scheint ein fundamentaler Unterschied zwischen den Parteien und der Kirche zu bestehen. Nach dem Willen der Koalitionsparteien soll sich der Staat immer stärker aus dem sittlichen Bereich zurückziehen und damit auch ethische Normen, die bisher Grundlage des Gemeinschaftslebens waren, abbauen bzw. in die Beliebigkeit des einzelnen stellen, während die Kirche der Meinung ist, daß der Staat aufgrund seiner Gemeinwohlfunktion bestimmte Grundwerte generell zu schützen und anzuerkennen hat. Ich möchte dies klarmachen am Beispiel Ehe. Die Ehe- und Familienrechtsreform sieht Ehen nur noch rein formal als das Miteinander zweier Menschen, die Ziel und Sinn ihrer Ehe selbst bestimmen, während nach Auffassung der Kirche auch der Staat für die Ehe einen Mindestinhalt der Treue, Beistandspflicht und Verantwortung füreinander akzeptieren sollte. Zum zweiten: Was die Gesprächssituation betrifft, so hat sich die Kirche bemüht, der sozialliberalen Koalition unvoreingenommen zu begegnen. Man sollte aber ruhig sagen, was Sie andeuten, daß in Folge der Nähe in den Grundanschauungen eine Zusammenarbeit mit den Unionsparteien in

manchen Fragen leichter zu bewerkstelligen ist, obwohl es auch mit den Unionsparteien nicht nur Übereinstimmungen, sondern auch Differenzen gegeben hat. Und schließlich kann und soll man auch nicht übersehen, daß die Zusammenarbeit der Kirche mit der sozialliberalen Koalition — ich sage das hier ohne Wertung — auch durch die Tatsache erschwert wird, daß unter der Regierung dieser Koalition wesentlich weniger Katholiken an verantwortlicher Stelle stehen.

„Verstärkung einer antikirchlichen Strömung"

HK: Trotz dieser Belastungen fehlt es aber nicht an goodwill-Bekundungen seitens der Bundesregierung. Der Bundeskanzler hat in seiner Regierungserklärung den Kirchen ihre gegenwärtige Stellung sozusagen regierungsamtlich bestätigt. Und viele Sozialdemokraten, nicht nur die wenigen Katholiken in der Partei, betonen, an der Rechtsstellung der Kirche (selbst in der Frage der Kirchensteuer) wenigstens von sich aus nichts ändern zu wollen. Selbst Juso-Chef Wolfgang Roth wußte jüngst zu versichern, seine Organisation sehe keinen Grund, die Kirchen zu beeinträchtigen, sie marschierten ja nicht mehr ohne weiteres mit den „konservativen" Kräften. Gilt also die Versicherung des Bundeskanzlers für die ganze SPD und im Blick auf die FDP auch für die ganze Regierung?

Wöste: Sicher gilt die Versicherung des Bundeskanzlers, für die wir sehr dankbar sind, für die ganze Regierung, und es sind bisher auch keine Anzeichen sichtbar geworden, daß dies bestritten wird. Auf der anderen Seite ist hinreichend bekannt, daß die Regierungsparteien keine monolithischen Blöcke sind, sondern daß es in ihnen sehr unterschiedliche Strömungen gibt, auch unterschiedliche Strömungen bezüglich des Verhältnisses zur Kirche. In der SPD wird dies wohl am stärksten sichtbar auf der Ebene der Länder und Kommunen. Bei der FDP hat es wohl nie eine einheitliche Haltung gegenüber den Kirchen gegeben, im Augenblick erleben wir hier allerdings eine Verstärkung antikirchlicher Strömungen.

HK: Sie sprachen höflich von antikirchlicher Strömung, bei anderen zirkuliert bereits das Stichwort von einer neo-antiklerikalen Partei. Wird nicht beides überschätzt, die Kirchenfreundlichkeit der SPD wie die Kirchenfeindlichkeit innerhalb der FDP, und sind die verschiedenen Haltungen der Parteien nicht primär bestimmt durch unterschiedliche Rücksichten auf die jeweiligen potentiellen Wählergruppen? Dazu eine weitere Frage: Würden künftig nicht recht problematische Koalitionsbedingungen entstehen? Wir denken etwa an eine CDU, die nolens volens mit einer sich antikirchlich gebärdenden FDP, mit der sie gesellschaftspolitisch heute wieder mehr verbindet, in neue Konflikte geraten müßte, während sie mit der Sozialdemokratischen Partei gesellschaftspolitisch immer weniger zu verbinden scheint?

Wöste: Wir sind verpflichtet, die Aussagen der SPD als ehrlich anzusehen und sie an dem zu messen, was ihre amtlichen Repräsentanten sagen und was die Partei in der praktischen Politik tut. Spekulationen über letzte Intentionen anzustellen, ist nicht Sache der Kirche. Zur FDP: Ich möchte nicht von einer antiklerikalen oder antikirchlichen Partei sprechen, wir müssen aber antikirchliche Strömungen in dieser Partei zur Kenntnis nehmen, und wir möchten dennoch das Verhältnis auch zur FDP in einem guten Sinne klären. Es ist aber nicht unsere Aufgabe, koalitionspolitische Konstellationen vorwegzunehmen, zu beurteilen oder gar anzuregen . . .

HK: . . . Bleiben wir also bei den politischen Fakten. Ist es nicht auch von der Kirche her gesehen so, daß die Schwierigkeiten mit der SPD in erster Linie im gesellschaftspolitischen Felde liegen, wo sich kirchliche Anliegen mit partei- und ideologiepolitischen Interessen kreuzen, während im Verhältnis zur FDP die Probleme in erster Linie in Fragen der Öffentlichkeitsgeltung der Kirche zu suchen sind?

Wöste: Ich würde die Dinge nicht so einfach sehen. Nehmen Sie einmal die rechtspolitischen Fragen. Hier bestehen aus der Sicht der Kirche zwischen SPD und FDP keine großen Unterschiede. Bezüglich der gesellschaftspolitischen Fragen, z. B. der Freiheit der kirchlichen Träger im karitativen Bereich, ist bisher bei der FDP teilweise ein größeres Verständnis für kirchliche Anliegen festzustellen. Was die „Kirchenfeindlichkeit" der FDP betrifft, so haben wir in der politischen Praxis dafür bis heute keine Beweise, auch wenn uns die jetzige Entwicklung nachdenklich stimmt. Wenigstens lassen sich auf Bundesebene Zeichen solcher Antikirchlichkeit nicht erkennen . . .

HK: . . . aber in den Ländern und Gemeinden?

Wöste: In diesen Bereichen haben wir keinen so genauen Überblick, um konkrete Aussagen dazu machen zu können. Daß die FDP Schrittmacher bei der Zurückdrängung der Kirchen aus den Schulen war, ist bekannt.

HK: Aber die Schulfrage ist, vom Religionsunterricht abgesehen, heute doch wohl keine echte Belastung mehr. Oder sehen Sie in der Forderung der FDP-Thesen nach der „religiös und weltanschaulich-neutralen Gemeinschaftsschule" einen neuen casus belli . . .?

Wöste: Wenn diese Einheitsschule gegen den Willen der Eltern von oben eingeführt werden soll, muß mit einem Konflikt gerechnet werden. Im übrigen wäre es aber für die Freiheitlichkeit unseres Bildungswesens gut, wenn von

seiten der FDP — und nicht nur von ihrer Seite — neben der Forderung nach einer neutralen Regelschule einmal die Notwendigkeit eines ergänzenden Freien Bildungswesens betont und zum anderen vor der Gefahr gewarnt würde, daß die als neutral konzipierte Regelschule doch durch die Hintertür eine Bekenntnisschule wird, nun aber im Sinne der Ablehnung aller Werte oder der Auffüllung mit marxistischem oder ähnlichem Inhalt.

HK: Der Kanzler hat nicht nur die öffentliche Stellung der Kirchen neu bekräftigt und diese Bekräftigung nur mit dem in seiner Intention sicher eindeutigen Zusatz versehen, sie möchten sich aus „traditionellen sozialen und politischen Bindungen" lösen, sondern hat bereits in der Wahlnacht den katholischen Wählern für die „wachsende Aufgeschlossenheit" gegenüber der SPD gedankt. Sie, Herr Prälat, griffen damals diesen Dank mit der Bemerkung auf, es sei nun zu hoffen, daß der Kanzler und die sozialliberale Koalition deswegen nun auch ein offeneres Ohr für politische Anliegen der Katholiken haben würden. Hatte dieser Wunsch Wirkungen?

Wöste: Ich glaube es war nicht unfair, die Bitte an die SPD zu richten, nun auch etwas stärker auf das katholische Gedankengut einzugehen. Leider haben wir ein solches Verständnis nicht immer gefunden. Es war für uns z. B. eine große Enttäuschung, daß die Bundesregierung sich mit Beginn der neuen Legislaturperiode nicht mehr gegen die Fristenregelung bei der Reform des § 218 stellte. Und es war eine noch größere Enttäuschung, daß der Gesetzentwurf zur Fristenregelung, der katholischem Denken diametral entgegengesetzt ist, sogar zu einem Fraktionsantrag erhoben wurde.

„Äquidistanz kaum zu erreichen"

HK: Wie will die Kirche unter den gegebenen Umständen das Votum im Arbeitspapier der Synodenkommission V realisieren, sich gegenüber den politischen Parteien möglichst um „Äquidistanz" zu bemühen?

Wöste: Ich würde so sagen: die Kirche sieht es als ihre Verpflichtung an, gegenüber allen Parteien, die auf dem Boden der Verfassung stehen, gesprächsbereit zu sein. Insofern ist jetzt schon eine echte Äquidistanz möglich. Selbstverständlich wäre es ein idealer Zustand, wenn auch bezüglich der Übereinstimmung in den Sachfragen (Grundsatzfragen) und in der praktischen Zusammenarbeit mit allen im Bundestag vertretenen Parteien eine gleiche Nähe erreicht werden könnte. Aber schon der dauernde Wandlungsprozeß innerhalb der Parteien und auch in der Kirche läßt befürchten, daß eine solche Äquidistanz kaum zu erreichen ist. Zur Zeit ist wegen der in unserem Gesamtgespräch aufgewiesenen unterschiedlichen Auffassungen mit den Koalitionsparteien eine Äquidistanz zu allen Parteien nicht gegeben. Die Kirche sieht nur die Möglichkeit, in einem dauernden Gespräch mit den Parteien dazu beizutragen, daß sich diese so weit wandeln, daß eine Äquidistanz, oder sagen wir besser: eine gleichgroße Nähe auch inhaltlich erreicht wird.

HK: Sie fordern Wandel von den Parteien. Müßte sich nicht auch die Kirche im Verhältnis zu den Parteien etwas wandeln, z. B. in der Weise, daß sie künftig Probleme, die wegen des veränderten ethischen Standards primär aus der Bevölkerung kommen, einseitig oder hauptsächlich nur mit den Parteien bzw. mit der Regierung austrägt? Wir sind uns nicht einmal bei der Reform des § 218 sicher, ob der Zug zur Fristenregelung nicht primär aus einem relativ breiten Trend bei der Bevölkerung kommt, zu dessen Propagator sich dann die Parteien je nach Überzeugung und Interessenlage am Wähler machen?

Wöste: Es stimmt nicht ganz, daß die Parteien nur aufgreifen, was von unten kommt. Tatsache ist doch, daß man bei Gesetzgebungsvorhaben zunächst auf der politischen Ebene ansetzt. Hier haben die Parteien eine vorrangige Zuständigkeit, die Kirche muß sie deswegen in erster Linie ansprechen. Im Prinzip mögen Sie recht haben. Die Fragen werden aber politisch planifiziert, und dann kommt die Diskussion von unten, deswegen sind die Parteien in erster Linie zuständig und auch der richtige Adressat.

HK: Bezüglich des Adressaten haben wir noch eine Zusatzfrage. Wir würden in dem, was Sie sagen, rein politisch keine Schwierigkeiten sehen. Aber die Kirche muß ja auch in ihrer politischen Strategie, besonders wenn es um ethische Grundfragen geht, seelsorglich denken. Die Seelsorge aber müßte rechtzeitig beim Volk ansetzen und für die Gesamtöffentlichkeit sozusagen nicht erst in der Auseinandersetzung mit den Parteien und mit dem Gesetzgeber in Erscheinung treten?

Wöste: Ich meine nicht, daß die Kirche in der Vergangenheit immer nur sich auf die Auseinandersetzung mit den Parteien und dem Gesetzgeber beschränkt hätte. Sie hat auch in ihren vielfältigen Bildungseinrichtungen und auch in der Gemeindearbeit ethisch-politischen Fragen Raum gewidmet. Ich will aber gern zugeben, daß hier beträchtlich mehr geleistet werden müßte. Ich sehe eine Möglichkeit in einer gezielteren Arbeit in unseren Verbänden, Akademien und Medien, aber auch in den in den letzten Jahren geschaffenen Räten des Laienapostolats auf den verschiedenen Ebenen.

HK: Ist mit dem Schlagwort von der Äquidistanz nicht noch ein anderes Problem angeschnitten, über das weniger gesprochen wird, das aber um so wichtiger erscheint. Sind Sie nicht auch der Meinung, daß mehr Distanz zur *Parteipolitik* vordringlicher ist und eine solche Distanz die

Kirche gegen politische Angriffe auch besser schützt als eine formale Äquidistanz „zwischen" den Parteien, die vom Wählervolk her gesehen auch in Ländern ohne Weltanschauungsparteien nicht gegeben ist?

Wöste: Die politische Willensbildung in der Bundesrepublik vollzieht sich nach dem Grundgesetz und in der Verfassungswirklichkeit weitgehend über die politischen Parteien. Zu allen wesentlichen Fragen unseres politischen Lebens gibt es Standpunkte dieser Parteien. Wenn die Kirche ihrerseits zu solchen Fragen Stellung nimmt, dann ist es unvermeidlich, daß ihre Haltung mit derjenigen der verschiedenen Parteien verglichen wird. Dem könnte die Kirche nur entrinnen, wenn sie sich politisch völlig abstinent verhielte und damit den eigenen Auftrag verkürzte. Wenn Sie in Ihrer Frage aber Parteipolitik im engsten Sinne verstehen und damit eine Einmischung der Kirche in innerparteiliche Auseinandersetzungen und Personalfragen ansprechen, so bin ich mit Ihnen der Auffassung, daß hier eine Distanz der Kirche angebracht ist. Dies ist übrigens ein — wenn auch nicht der alleinige — Grund dafür, daß es heute keine katholischen Geistlichen als Mandatsträger in den Parlamenten gibt.

„Der Staat soll von seiner Rahmenkompetenz Gebrauch machen"

HK: Bezüglich des Mitwirkens der Kirche im Sozial- und Bildungsbereich wird sowohl bei den Koalitionsparteien wie anderen Gruppen das Subsidiaritätsprinzip neu zur Debatte gestellt. Die SPD sucht offenbar darin einen Gesprächsfaden mit der katholischen Soziallehre. Die FDP scheint, wenn wir den Hinweis in den Kirchenthesen richtig verstehen, für seine Zurückdrängung zu plädieren. Andere sprechen von einer Verschiebung bzw. Umkehrung dieses Prinzips (so beispielsweise die Denkschrift der EKD über soziale Sicherheit), wobei die Umkehrung wohl so zu verstehen ist, daß mit zunehmender Sozialstaatlichkeit der Staat alles in eigener Regie zu übernehmen hat, was für die Durchsetzung sozialstaatlicher Ansprüche notwendig ist und dann der Rest freien Trägern zu überlassen wäre. Könnten Sie einer solchen Umkehrung des Subsidiaritätsprinzips im Blick auf die kirchlichen Träger zustimmen?

Wöste: Ich würde einer Umkehrung nicht zustimmen, wohl aber einem gewissen Wandel im Verständnis. Es ist sicher so, daß infolge der Verdichtung des gesellschaftlichen Lebens und der Forderungen, die von der Gesellschaft an den Staat gestellt werden, der Staat seine Fürsorgepflicht in verstärktem Maße wahrnehmen muß. Das sollte aber nur bedeuten, einmal daß er von seiner Rahmenkompetenz stärkeren Gebrauch macht, zum anderen, daß er mehr Sorge darauf verwendet, daß überall die entsprechenden Angebote vorhanden sind; innerhalb dieses Kompetenzrahmens des Staates sollte aber der Vorrang der freien Träger nicht abgeschafft werden. Als Beispiel könnte man die Kindergärten nehmen. Der Staat hat ja die Pflicht, dafür zu sorgen, daß die Kinder in der Vorschulzeit einen möglichst gleichmäßigen Entwicklungsstand erreichen und daß genügend Kindergärten zur Verfügung gestellt werden. Selbst aktiv werden sollte er darüber hinaus aber erst, wenn die freien Träger nicht in der Lage sind, die Nachfrage zu befriedigen. Auch in diesem Falle werden so viele Aufgaben auf ihn zukommen, daß er sie nicht erfüllen kann.

HK: Wie stehen Sie aber zu dem nicht selten gehörten Vorwurf, die Kirchen verfügten gerade im Vorschul- bzw. im Kindergartenbereich über ein faktisches Monopol und möchten mehr als ihnen gut tut auch daran festhalten?

Wöste: Ich bin durchaus der Meinung, daß eine Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und freien Trägern nach dem Subsidiaritätsprinzip nicht zu einem faktischen Monopol eines freien Trägers oder einer Kirche führen darf. Die Kirche legt selbst Wert darauf, daß die Eltern eine Wahlmöglichkeit haben.

HK: In der Sozialplanung fällt seitens der Regierungsparteien häufig das Stichwort von der Notwendigkeit eines flächendeckenden Angebots im Sozial- (Kindergärten, Beratungswesen) und Bildungsbereich (Erwachsenenbildung). Über die Notwendigkeit eines solchen Angebotes sind sich Kirchen, freie Träger und staatliche Stellen wohl einig. Doch bleibt die Frage, wie es unter Berücksichtigung aller Beteiligten realisiert werden soll? Und die weitere Frage: Muß die Kirche nicht mehr und mehr auch der Tatsache Rechnung tragen, daß sie den bisher vorhandenen Angebotsrahmen, personell vor allem, auch selbst immer weniger wird ausfüllen können?

Wöste: Zum ersten Punkt kann ich nur sagen, daß die Kirche immer erklärt, daß ein flächendeckendes Angebot am besten zu realisieren ist, wenn die Planung in Zusammenarbeit mit den freien Trägern geschieht. Die Kirche hat sich zu solcher Mitwirkung immer bereit erklärt. Zum zweiten Teil Ihrer Frage: Die Kirche steht in der Tat vor der ernsten Frage, ob sie alle Angebote nutzen kann. Das ist bereits heute nicht möglich und wird in Zukunft noch weniger möglich sein. Um so wichtiger ist es auch im Interesse einer die Wahlmöglichkeiten des einzelnen respektierenden staatlichen Gemeinschaft, daß für die Aktivitäten, die sie und andere Träger entfalten können, ein echter Freiheitsraum erhalten bleibt.

„Den Auftrag der Kirche erfüllen"

HK: Kirchenpräsident Hild hat vor Tagen im ZDF erklärt, das Verhältnis Staat und Kirche sei keine ein für

allemal festgelegte Größe, sondern bleibe dem geschichtlichen Wanndel unterworfen und könne deshalb auch jederzeit diskutiert werden. Wir vermuten, daß Sie im Prinzip dieser Feststellung zustimmen, auch wenn von katholischer Seite man in diesem Punkt vielleicht weniger Flexibilität gewohnt ist. Aber die grundsätzliche Wandelbarkeit im Verhältnis Kirche und Staat führt notwendig zur Frage, was für die katholische Kirche prinzipiell und unter den gegebenen geschichtlichen Umständen sozusagen zu den Essentials gehört und was tatsächlich veränderungsfähig oder veränderungsbedürftig ist. Die freie Regelung des Kircheneintritts z. B. bewegt sich sicher auf einer anderen Ebene als die Existenz theologischer Fakultäten, der Religionsunterricht wieder auf einer anderen als die weltanschaulich neutrale Gemeinschaftsschule?

Wöste: Das von Ihnen vorhin zitierte Arbeitspapier der Sachkommission V der Gemeinsamen Synode betont mit Nachdruck, daß sich Staat und Gesellschaft ebenso wie die Kirche ständig wandeln und daß diese Änderungen sich auf ihr Verhältnis untereinander auswirken müssen. Zu Ihrer Frage nach den „Essentials" möchte ich aus Gründen der Anschaulichkeit von der Lage der Kirche in kirchen- oder religionsfeindlichen Staaten ausgehen. Dort muß die Kirche um das bloße Überleben kämpfen, das bedeutet, um die Möglichkeit der Verkündigung und Seelsorge überhaupt, um die ungehinderte Verbindung zwischen Papst, Bischöfen und Gläubigen und um Ausbildungsmöglichkeiten für den Priesternachwuchs. In einem Staat, der den Religionen und Weltanschauungen ihren freien Raum läßt, kommt als entscheidender Punkt die Möglichkeit hinzu, im öffentlichen und politischen Raum den auf den Menschen ausgerichteten Auftrag der Kirche zu erfüllen, Zeichen der Transzendenz, Förderin der metaphysischen Dimension des Menschen und zugleich Anwalt des Humanen und der Mitmenschlichkeit zu sein — das alles nicht auf der Grundlage irgendeines Zwanges, sondern in der Form des Angebotes, des Dienstes. Es kommt in erster Linie darauf an, wie im Zusammenwirken zwischen Kirche und Staat dem Menschen hier und heute am besten gedient wird. Daß dieser Dienst seine personellen, finanziellen und organisatorischen Voraussetzungen hat, dürfte selbstverständlich sein.

HK: Gibt es nicht auch aus kirchlicher Sicht Punkte im Verhältnis Kirche und Staat, die korrekturbedürftig sind? Wir könnten uns denken, daß eine gewisse Entflechtung zwischen kirchlichem Auftrag und staatlichen Institutionen (Militärbischofsamt als Bundesoberbehörde!) der Kirche durchaus die Möglichkeit gäbe, ihren Seelsorgsauftrag mit mehr Unabhängigkeit wahrzunehmen.

Wöste: Es ist für mich schwer, hier eine bündige Antwort zu geben. Die Seelsorge in der Bundeswehr hat ihren letzten Grund in dem Recht des Soldaten auf einen seiner besonderen Lage sowohl inhaltlich als auch organisatorisch entsprechenden Dienst der Kirche, den die Gemeindeseelsorge nicht leisten kann. Im Mittelpunkt stehen also nicht institutionelle Erfordernisse, sondern steht die Frage, wie man dem religiösen Anspruch der Soldaten am besten entsprechen kann. Es ist selbstverständlich, daß die innere Unabhängigkeit der kirchlichen Arbeit in diesem Bereich stets gewahrt sein muß.

HK: Wie gedenkt die katholische Kirche — damit möchten wir nochmals den Hinweis auf die Schwierigkeiten des modernen Staates, Kirchen und Religionsgemeinschaften eine ihrer Sendung entsprechenden gesellschaftlichen und rechtlichen Standort zuzubilligen, aufgreifen — sich langfristig auf die Tatsache einzustellen, daß auch die Bundesrepublik ein säkularer Staat geworden ist, dessen politische Führung (vermutlich sogar weitgehend unabhängig von der parteilichen Zusammensetzung) die sittlich und religiös plurale und das heißt nüchtern wohl auch mehr oder weniger christentumsneutrale oder -ferne Gesellschaft in ihrer Gesetzgebung nicht nur zu respektieren hat, sondern diese auch verkörpert?

Wöste: Dies ist zweifellos ein zentraler Punkt für die heutige kirchliche Arbeit im politischen Raum. Er ist gerade in den letzten Jahren Gegenstand vielfacher innerkirchlicher Überlegungen gewesen, die ich hier nur grob skizzieren kann. Es ist auch nach meiner Auffassung Nüchternheit am Platze, nicht aber Verzagtheit. Als Christen glauben wir, einen Beitrag zur Gestaltung dieser Welt leisten zu müssen und auch leisten zu können. Dieser Beitrag kann hier scharf konturiert sein, dort mehr im Grundsätzlichen liegen, und er wird oft auch einen pluralen Charakter haben. Wir müssen ihn unverkürzt leisten, ob ihn die Welt hören will oder nicht, ob er gelegen oder ungelegen ist. Nun könnte man sagen, die Kirche — die Gesamtheit des Gottesvolkes — habe ihre Pflicht getan, wenn sie ihre Meinung zu Gehör bringt; dann sei es Sache der staatlichen Instanzen allein, die letzte Entscheidung zu fällen. Das wäre aber zuwenig. Denn der Christ trägt als Bürger des Staates für diesen die volle Mitverantwortung. Deshalb ist es in einem demokratischen Staat nicht nur das legitime Recht, sondern für den Christen eine auch im Glauben begründete Pflicht, die als richtig erkannte Lösung politischer Fragen mit allen demokratischen Mitteln anzustreben. Dies ist nicht in erster Linie Sache des kirchlichen Amtes und zentraler kirchlicher Stellen. Die Zukunft des politischen Dienstes der Kirche und damit auch — wie wir meinen — unseres Staates und unserer Gesellschaft wird mit davon abhängen, inwieweit sich die Christen in ihren Gruppierungen, Verbänden, Gemeinden, von der Ortsebene bis hin zu den Zusammenschlüssen und repräsentativen Gremien auf der Bundesebene, politisch engagieren. Das Gewicht dieser christlichen Verpflichtung wird — unabhängig von den Erfolgschancen — zunehmen, je säkularer und glaubensferner unser Staat und seine Gesellschaft sein werden.

Projekt mit vielen Hindernissen

Zur Vorbereitung einer panorthodoxen Synode

Ein Blick in die Theologie wie in die Geschichte des gesamten christlichen Ostens, über alle Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinweg, läßt uns unübersehbar die Synodalität oder Konziliarität als Grundbegriff des östlichen Kirchenverständnisses und seines Ausdrucks im Leben erkennen[1]. Das gilt noch von den mit Rom geeinten Ostkirchen, den Unierten, wie man sie gewöhnlich nennt. Vor allem hat die hierzulande als Orthodoxe Kirche schlechthin bezeichnete Kirchengemeinschaft der byzantinischen Tradition dieses Prinzip als das eigentlich konstitutive Element der Kirche Jesu Christi immer wieder aufgestellt. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts gab ihm der russische Laientheologe A. St. Chomjakov noch einmal einen besonderen Akzent in seiner Lehre von der Sobornost'. Wiewohl zunächst auch unter orthodoxen Theologen im Anfang nicht unwidersprochen, haben seine Auffassungen, nicht zuletzt dank der hervorragenden theologischen Arbeit der russischen Emigration (Institute S. Serge / Paris; St Vladimir / New York), in der gesamten Orthodoxie mehr und mehr an Bedeutung gewonnen. Sie sind vielfach mit einer gewissen Brisanz wirksam auch in den Stimmen zu einer geplanten gesamtorthodoxen Synode, hinter der von Anfang an die Idee einer echten *ökumenischen* Synode nach dem Vorbild des ersten Jahrtausends aufscheint (vgl. die Botschaft der ersten panorthodoxen Konferenz von Rhodos 1961 in: HK, Dezember 1961, 132ff.).

Die ersten Schritte liegen weit zurück

Bedenkt man dieses Selbstverständnis der orthodoxen Kirche, auch von den Kirchenleitungen oftmals, am deutlichsten vielleicht in der Antwortenzyklika[2] der vier östlichen Patriarchen gegen Pius IX. 1848 ausgesprochen, dann fällt um so mehr die Tatsache auf, daß seit 787, dem Zweiten Konzil von Nikaia, nach orthodoxer Auffassung keine ökumenische Synode je wieder zusammengetreten ist. Es gab einzelne Synoden von großer Bedeutung; gelegentlich versuchte man der einen oder anderen auch „ökumenisches" Gewicht zuzuerkennen (so den Synoden von Konstantinopel 879/880 unter Photios und 1341 zugunsten der Theologie des Gregorios Palamas); aber zuletzt erhielt keine den Charakter der Ökumenizität, wie sie den ersten sieben Konzilien in Ost und West zugesprochen wird.

Erst unser Jahrhundert gab der Idee einer *ökumenischen Synode* und dem Verlangen, eine solche einzuberufen, neue Anstöße. Ein erster Versuch wurde 1923 unternommen, ein zweiter 1930. Beide kamen über einige tastende Anfangsschritte nicht hinaus, nicht zuletzt, weil der russischen Kirche, der größten von allen, eine Teilnahme unmöglich war. Aber auch das Patriarchat von Konstantinopel verfügte nicht über die notwendige Handlungsfreiheit, und vor allem war die Gesamtsituation in der dogmatischen wie kanonistischen Entwicklung noch nicht genügend geklärt. Hier führte der interorthodoxe Theologenkongreß in Athen vom Jahre 1936 immerhin zu einigen hilfreichen Überlegungen, die für den Plan einer gesamtorthodoxen, in der Intention aber ökumenischen Synode mindestens das Vorfeld bereinigten[3]. Es blieben freilich noch offene Fragen genug, wie die nach Einberufung und Vorsitz und nach dem Umkreis der Einzuladenden.

Als 1948 der Metropolit von Nord- und Südamerika, *Athenagoras Spyrou*, zum Ökumenischen Patriarchen gewählt wurde, hatte der Gedanke einer Synode einen entscheidenden Promotor auf dem ersten Sitz der Orthodoxie gewonnen. Andere Aufgaben, am meisten die der Sicherung des Patriarchats in Konstantinopel, mußten allerdings vorrangig gelöst werden. Aber Athenagoras war wohl nicht von ungefähr schon 1930 Sekretär einer Kommission gewesen, die sich im Kloster Vatopädiou — ohne Erfolg — mit der Synodenfrage zu beschäftigen hatte. Als Papst Johannes XXIII. im Januar 1959 das Zweite Vatikanische Konzil ankündigte, mochte dieses Ereignis erst noch einmal den Patriarchen inspiriert und vielleicht auch zu einem schnelleren Vorangehen seinerseits ermutigt haben.

Es war ganz seine Initiative, als am 24. September 1961 die *Erste Panorthodoxe Konferenz* auf Rhodos zusammentrat[4]. Ihren Auftrag sah sie darin, die wichtigen, die Orthodoxie bewegenden Themen zu bedenken und einen Katalog derselben zu erarbeiten mit dem erklärten Ziel: „Diese Themen, die seit langem unsere orthodoxen Ortskirchen und die christliche Welt ganz allgemein beschäftigen, die wir heute genauer festgelegt und auf dieser Liste zum Ausdruck gebracht haben, werden auf der kommenden Prosynode noch entsprechend studiert und geprüft werden müssen, um schließlich, nach dem Wohlgefallen

Gottes, auf der einzuberufenden ökumenischen Synode zu guten und endgültigen Lösungen geführt zu werden" (Botschaft der Konferenz).

Worüber könnte eine Synode handeln?

Die erarbeitete Themenliste war sehr umfassend. In acht Kreisen — Glaube und Dogma; Gottesdienst; Verwaltung und Kirchenordnung; Beziehungen der orthodoxen (Orts-)kirchen untereinander; Beziehungen zur übrigen christlichen Welt; Orthodoxie in der Welt der Menschen; spezielle theologische Fragen; soziale Probleme — wurden vierzig Obertitel mit fast unzähligen Unterteilungen zusammengestellt. Das Gewicht der einzelnen Themen konnte innerhalb eines so weit gespannten Rahmens nur sehr unterschiedlich sein. Die Frage nach dem orthodoxen Verständnis von Dogma und Kirche, Inspiration und Autorität der Schrift waren ebenso aufgeführt wie die nach Anweisungen für äußeres Benehmen, Erscheinung und Kleidung des orthodoxen Klerus — um nur an einem Beispiel die Spannweite des Katalogs ahnen zu lassen. Ohne Zweifel waren auch seine Schöpfer sich darüber im klaren, daß nicht alle diese vielfältigen Fragen, die gewiß orthodoxen Menschen je nach ihrer persönlichen Situation bewegten, auf einer panorthodoxen oder gar ökumenischen Synode geklärt werden können. Es ist in nicht wenigen Fällen auch gar nicht nötig, da sie in Zuständigkeit und Vollmacht der einzelnen Ortskirchen und ihrer Synoden fallen und von daher eine Lösung finden können, z. T. auch schon gefunden haben. Dennoch mochte es sinnvoll erscheinen, bei einer so guten Gelegenheit, wie sie diese Konferenz darstellte, einmal alle Probleme, große und gewichtige wie geringere, zusammenzutragen. Bis zur Synode war mindestens noch eine Vorbereitungsstation, die *Prosynode*, zu passieren, die als Filter wirken konnte.

Zunächst folgten aber zwei weitere panorthodoxe Konferenzen auf Rhodos (1963 und 1964), die keine neuen Schritte auf die Synode hin bedeuteten. Erst die vierte, 1968 in Chambésy bei Genf (8.—15. Juni), wandte sich wieder ganz diesem Vorhaben zu. Den Plan einer Prosynode ließ man jetzt fallen, weil eine solche in der Geschichte unbekannt sei und keine theologische Grundlage habe. An ihre Stelle sollte noch einmal eine Reihe von panorthodoxen präsynodalen Konferenzen treten, die Schritt für Schritt die Synode und ihre Thematik vorzubereiten hätten. Weiterhin sollte eine *interorthodoxe Vorbereitungskommission* die unmittelbaren Vorbereitungsarbeiten im engeren Sinn leisten und ein am orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy errichtetes Vorbereitungssekretariat (unter Metropolit *Damaskinos Papandreou*) für die Kommunikation und Information zwischen den Kirchen (und nach außen) sorgen. Nicht zuletzt sollte dem Ganzen wohl auch die neue Publikation des 14täglich erscheinenden Bulletins „Episkepsis" dienen, das gleich in seiner ersten Nummer (16. 2. 70) die eben wiedergegebenen Informationen bietet.

Auf Pressemeldungen Anfang 1970, der Ökumenische Patriarch werde die Synode für 1972 nach Alexandrien einberufen, reagierte „Episkepsis" mit der Feststellung, es gebe bisher keinen festen Termin. Dafür werde erstmals ein *Zeitplan* für die Vorbereitung angegeben: Die einzelnen Themen aus der Liste von 1961 sollten, auf verschiedene Ortskirchen verteilt, innerhalb von sechs Monaten studiert, die Ergebnisse dem Sekretariat übergeben und von diesem allen Ortskirchen zu erneutem Studium zugestellt werden. Die Rückäußerungen der Kirchen sollen vor Ablauf weiterer sechs Monate einlaufen, worauf die Vorbereitungskommission zusammentreten und den „orthodoxen Standpunkt zu jedem bearbeiteten Thema formulieren" soll. Anschließend sollte die interorthodoxe *präsynodale Konferenz* eine Endredaktion vornehmen, die dann durch den Ökumenischen Patriarchen der Synode zur gegebenen Zeit vorgelegt werde.

Gleichzeitig wurden die ersten zum Studium ausgegebenen *Themen* genannt[5]. Aus der in Rhodos aufgestellten Gesamtthematik wurden ausgewählt: aus Themenkreis I die Frage nach den Quellen der Offenbarung (studiert von Konstantinopel); aus II: Größere Beteiligung der Gläubigen am liturgischen wie übrigen Leben der Kirche (Bulgarien); aus III: Anpassung der Fastenordnung an die Erfordernisse der Gegenwart (Serbien); ferner die Probleme der Ehehindernisse und der Kalenderfrage (Rußland und Griechenland); aus VII: das Problem der Oikonomia (Rumänien). — Optimistisch wurde die Einberufung der Vorbereitungskommission, die einen weiteren Impuls für den synodalen Prozeß geben werde, angekündigt, wenn auch ohne Datum. Es stellte sich bald heraus, daß der Terminplan schon in der ersten Runde nicht einzuhalten war: Die Sitzung der Vorbereitungskommission mußte vom März 1971 auf Mitte Juli 1971 verschoben werden, und die präsynodale Konferenz aller Kirchen konnte ihre Arbeit an der Redaktion der Synodenvorlagen noch nicht aufnehmen. Im Vergleich zu Rhodos 1961 war man allgemein auch zurückhaltender geworden, gleich von einer ökumenischen Synode zu reden. Das ist gute orthodoxe Haltung. Was sich versammeln wird, ist die „Große und Hl. Synode", den Charakter der Ökumenizität würde ihr erst das gesamte Kirchenvolk, das Pleroma, geben, wenn es ihre Entscheidungen annimmt (rezipiert). Ihm allein kommt das Charisma der Unfehlbarkeit zu[6] (vgl. Metropolit Meliton von Chalkedon, Episkepsis, 2. 3. 70, und Metropolit Damaskinos Papandreou von Tranupolis, ebd., 30. 5. 72).

Die Theologen äußern sich kritisch

Die Synode selbst stellt inzwischen ein wichtiges Thema im innerorthodoxen Gespräch dar, nicht zuletzt unter den

Theologen. Verfolgt man freilich die Informationen des letzten Jahrzehnts, gewinnt man zuerst den Eindruck, als hätten sie sich anfangs eher zurückgehalten. Gelegentlich begegnet man, vielleicht deshalb, einer überraschenden *Kritik an der Schultheologie:* Sie sei statisch geworden, lebensfremd, ohne Bemühung um Erneuerung, um Anpassung der Sprache. Nicht die Fundamentallehre der Kirche sei in Frage zu stellen, die Verbindung des kirchlichen Unterrichts, folglich der Theologie, mit dem Leben müsse verwirklicht werden. Daraus resultiere die Notwendigkeit der Erneuerung für die Kirche und für die Theologie, die ihr diene. Hier liege der Grund für die Einberufung der Synode. Davon sei auch das *Pleroma* berührt, das, bewußt oder unbewußt, durch eine heute wie früher gelebte Theologie diese Notwendigkeit aufzeige. Wenn es sich für Detailfragen nicht interessiere, sei das Schuld der Kirche und ihrer Theologie; sie hätten sich ausgeruht auf der Sicherheit und Seligkeit der Mühe und Kühnheit der Väter, hätten die Erstarrung einer Väterverehrung (progonolatrie) und den Triumphalismus der mißbräuchlichen Beschlagnahme der Orthodoxie gewählt. „Wir gehen dem Kreuz systematisch aus dem Weg und erheben lieber das Hl. Kreuz." Die Theologie müsse aus ihrem Winterschlaf aufbrechen auf die sichere Zukunft Gottes hin, sich befreien von den neo-traditionellen Fesseln des westlichen theologischen und juridischen Denkens. Nur die wissenschaftliche Methodik dürfe sie beibehalten; im übrigen müsse sie zurückfinden zu einer dynamischen, neupatristischen Theologie, die Dimension der Freiheit einer mystischen und apophatischen Theologie wiedergewinnen (Metropolit Meliton a. a. O. 3 f.; vgl. zur „Abhängigkeit von westlicher Theologie" auch *P. Christou,* Episkepsis, 30. 1. 73). Die Fakultäten konnten solche Kritik, die vor allem aus der Kirche von Konstantinopel kam, kaum überhören.

Das Gespräch entzündete sich ebenso an der Frage der Synode bzw. ihrer Möglichkeit und Opportunität wie an der Themenliste von 1961 und an den zitierten sechs Themen der ersten Etappe. So meldete der serbische Theologe *Justin Popović* in einem Appell (vom 6. 4. 71) an die Leitung seiner Kirche ernste Bedenken gegen eine Synode zum gegenwärtigen Zeitpunkt an: die Voraussetzungen stünden ungünstig oder direkt entgegen; die Kirchen könnten nicht frei oder überhaupt nicht teilnehmen; es fehle an ernsthafter Vorbereitung, an Bereitschaft der Kirchenführer zu echter Teilnahme und an einem offenen konziliären Bekenntnis der orthodoxen und patristischen Wahrheiten (Vestnik Russkogo Studenčeskogo Christianskogo Dviženija Nr. 100, 1971, 69—73). In der selben russischen Zeitschrift (Nr. 101/102, 1971, 138—141) hat *Johannes Meyendorff* sich wesentlich im gleichen Sinn ausgesprochen. Er räumt ein, die Initiative Athenagoras' habe Hoffnungen geweckt, zumal angesichts der Notwendigkeit, die Orthodoxie zu einigen, den Gläubigen Führung zu geben, die Gesetzgebung zu erneuern, das jurisdiktionelle Chaos und den Streit um Rechte und Vorrechte zu beheben, wozu es die Sobornost' (Konziliarität) brauche. Aber der Episkopat könne nicht in seiner Gesamtheit an einer Synode teilnehmen, oder die Diskussion müsse unfrei sein bei Zusammentritt in einem kommunistisch regierten Land. Bitter wirkte seine Replik gegenüber Konstantinopel: Nur bei seinen Vertretern herrsche Enthusiasmus, sichtlich in der Hoffnung, das erlöschende Prestige des Patriarchats zu heben. Athenagoras wurde als „außergewöhnliche, aber schillernde und zweideutige Persönlichkeit" bezeichnet, dem gegenüber der Personenkult ebenso zu überwinden sei, wie es gelte, eine byzantinische Politik oder Mythisierung des „zweiten" oder „dritten Rom" auszuräumen. Der Unwille über den Streit zwischen Konstantinopel und Moskau um die Autokephalie der russischen Metropolie in Amerika mag hier zum Durchbruch gekommen sein. Zugleich übt er Kritik an der Weise der Vorbereitung, die nicht ernsthaft genug geschehe, und an der Auswahl der ersten Themen, die einseitig abstrakt oder für die Praxis zweitrangig seien. Er hält mehr von der Arbeit der panorthodoxen Konferenzen, die er fortgesetzt wissen möchte. Auf diesen könnten in einer notwendigen und möglichen Konziliarität die innerorthodoxen Fragen geklärt werden. Eine ökumenische Synode dagegen wäre ein Wunder; gewiß, Gott sei auch dies möglich.

Sieht man von den *Hierarchen des Ökumenischen Patriarchats* ab, so sind die Stimmen orthodoxer Kirchenführer zur Synode tatsächlich selten und zurückhaltend. Positiv sprachen von der Hoffnung der Synode Erzbischof Hieronymus von Athen und Patriarch Elias IV von Antiochien anläßlich des Besuchs, den letzterer im September 1971 der Kirche von Griechenland abstattete (vgl. Episkepsis, 16. 11. 71). — Nach Metropolit Jakobus von Mytilene beginnt sich die Überzeugung durchzusetzen, es werde eine Synode geben. Voraussetzung sei aber eine ernsthafte Vorbereitung, für die freilich das gläubige Volk erst gewonnen werden müsse. Er nennt auch wirklich brennende Fragen: die Jurisdiktionen in der orthodoxen Diaspora, die innerorthodoxen Schismen, die sozialen Probleme aus der Massenverschiebung in der Bevölkerung, aus dem Übergang von der Agrarkultur zur Industriegesellschaft mit der damit geforderten Umgestaltung des liturgischen Lebens, aus der Gewichtsverlagerung zwischen den alten und neugeschaffenen kirchlichen Zentren, und schließlich die Aufgaben einer Glaubensverkündigung in einer Welt des Irrtums, des Unglaubens und der Säkularisation. Am Rande aber verweist auch er auf die Schwierigkeiten hinsichtlich der Teilnahme des Episkopats der verschiedenen Staaten, wofür er sich bezeichnenderweise auf zwei serbische Stimmen, also aus einem kommunistisch regierten Land, beruft. Er hätte nach manchen Erfahrungen sicherlich ebenso auf die Türkei oder eben Griechenland hinweisen können (Ekklesia 50, 1973, 75—78).

Interesse bei der kirchlich aktiven Jugend

Es ist immer wieder die Thematik, die in der Diskussion angesprochen wird, nicht zuletzt von den ehrlichen Befürwortern, wie etwa von der orthodoxen Jugend des Syndesmos oder von dem Pariser Theologen *Oliver Clément,* bis zu seinem Tode, 1970, auch von *Paul Evdokimov.* Diese sehen im Bemühen des Patriarchen ein Unterpfand der Hoffnung nach der langen Unterbrechung in der ordentlichen Bezeugung der Katholizität. Die Frage nach dem, was die Synode enthalten soll, stehe jetzt vordringlich an; denn die von Rhodos aufgestellte Agenda sei eher chaotisch, die Überlegungen seien ohne Mittelpunkt und die benannten Probleme ohne Ordnung. — Sie verweisen dann auf das Gewicht der Geschichte, auf die politischen Hypotheken und auf den Streit um Vorrechte, die eine orthodoxe Bewußtseinsbildung erschwerten. Das ganze Volk Gottes müsse darum aufgerufen werden, die Vorbereitung der Synode mitzutragen. Sehr aufschlußreich ihre Gegenüberstellung des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihrer Sicht der Zielsetzung einer orthodoxen Synode: Dort das Problem: Die Kirche in der Welt; hier dagegen: Die Welt in der Kirche, die Ursprung und Ziel der Schöpfung ist, die Welt auf dem Weg zur Verklärung. So sehen sie die notwendige Vorbereitung der Synode im Suchen nach einer Aussage über das Christentum heute (Contacts 23, 1971, 191—210; ferner O. Clément, ebd. 395—422).

Theologen wie Clément wünschen *eine spirituell und pastoral bestimmte Synode.* Genau das ist auch das Anliegen der aktiven Kreise unter den jungen Orthodoxen. Der interorthodoxe Jugendverband „Syndesmos" hat darum von Anfang an sein Interesse an ihrem Zustandekommen bekundet, so die 8. Generalversammlung (18. — 25. 7. 71) in Boston (vgl. Episkepsis, 17. 8. 71) und besonders die Arbeitskommission des gleichen Verbandes in Chambésy (24. — 28. 8. 72), die sehr exakte Vorstellungen entwikkelte. Die eucharistische Gemeinschaft vollziehe sich vor allem in der lokalen Gemeinde, darum sei vordringlich die Frage der Pfarrei; weiter die Untersuchung der Strukturen zur Bezeugung der Einheit; die Überwindung der Kluft zwischen Leitung und Volk, wie die Lösung der Probleme in der Diaspora. Das eigentliche Werk der Synode bestehe in der Verkündigung des ekklesiologischen Selbstverständnisses der Orthodoxie: Kirche und Hl. Geist; Kirche und Geschichte; Kirche und kirchliche Überlieferungen; Kirche und gesellschaftliche wie politische Existenzbedingungen der Völker. Wobei die Synode immer auch ein „Mysterium" sei als ein außerordentlicher Augenblick der Gnade in der Geschichte, in dem Gott und Mensch zusammenwirken. — Die tief im Bewußtsein der Orthodoxie verankerte Überzeugung von der Synergeia Gottes und des Menschen zum Heil kommt hier zum Ausdruck (vgl. *P. Nellas,* Ekklesia 50, 1973, 119—121; Episkepsis, 3. 10. 72).

Hier wären auch die Kreise unter den Theologiestudenten an den Universitäten von Athen (um Prof. *Agouridis*) und in Thessaloniki (um Prof. *Anastasiou)* zu nennen, die sich um ein vertieftes Studium der Synodenfrage bemühen wollten, wie die orthodoxe Jugend in Frankreich, die bei einem Treffen in Annecy (30. 10. 1971) ihren Willen zur Mitarbeit aussprach. Schon im Januar 1971 hatte die Akademie von Kreta unter dem Metropoliten *Irinäos* (heute von Bonn und Deutschland) und dem sehr rührigen Direktor *A. Papaderos* Priester und Laien zu einem Symposion eingeladen, mit dem Thema, wie das ganze Volk im Blick auf die Synode unterrichtet und vorbereitet werden könne. Auch dabei wurde die Notwendigkeit, eine Theologie von der Synode und eine konziliäre Theologie zu gewinnen, besonders angesprochen (vgl. Episkepsis, 26. 1. 71). Eine ähnliche Initiative ist freilich sonst noch nirgends bekanntgeworden, soweit unsere Informationen reichen.

Dagegen haben sich inzwischen immer wieder Theologen in der Frage der Synode zu Wort gemeldet. Vom 12. bis 16. September 1972 fand ein interorthodoxes Symposion der Theologie in Thessaloniki statt, dessen Communiqué betonte, die Teilnehmer hätten die Themen der Synode stets gegenwärtig gehabt bei allen Überlegungen. Metropolit *Chrysostomos Konstantinidis* von Myra sprach direkt von den Desiderata gegenüber der Synode (vgl. die Dokumente in: Episkepsis, 17. 10. 72). Die Ausführungen des letzteren lassen erkennen, welche Wandlungen innerhalb der orthodoxen Meinungsbildung sich inzwischen vollzogen haben. Wichtiger sind eine Reihe von Gutachten zu sechs zuerst in Umlauf gegebenen Themen. Sie offenbaren, mit welchem Ernst sich die Theologen um die Problematik der Synode anzunehmen bereit sind. So forderte die gewiß unzureichende Untersuchung der bulgarischen Kirche über eine stärkere Beteiligung der Laien in Liturgie und kirchlichem Leben sicher mit Recht den Widerspruch des Athener Theologen *J. Karmiris* heraus (vgl. Episkepsis 51, 28. 3. 72). Als Laie *und* Theologe war er — mit der Mehrzahl der griechischen Theologieprofessoren — persönlich betroffen. Zur Frage der Oikonomia meldete der Kanonist *B. Archondonis* (ökumenisches Patriarchat) in einem eingehenden Gutachten eine Reihe Bedenken an. Synodale Bestimmungen über ihre Anwendung in der Gesamtorthodoxie überführten die Oikonomia in die Akribeia, d. h. in die Sphäre der exakten Gesetzlichkeit; das widerspräche völlig ihrem Sinn, und es erschwere vor allem auch das ökumenische Gespräch mit den nichtorthodoxen Kirchen. Er möchte das Thema darum auf der Synode nicht behandelt wissen (vgl. Episkepsis, 14. 3. 72).

Andererseits erklärte der serbische Theologe *Čedomir S. Drašković* auf dem bereits erwähnten theologischen Symposion in Thessaloniki, nur die gesamtorthodoxe Synode, könne die Frage nach den Grenzen der Akribie und der Oikonomie in ihrer rechten Anwendung beantworten (Episkepsis 63, 17. 10. 72). Der gleiche Theologe erklärte in einem Artikel der Zeitschrift „Pravoslavlje"

(Theol. Fakultät Belgrad), allein die Synode selbst könne über ihre Thematik definitiv entscheiden. Eine Synode werde ja dann einberufen, wenn die Umstände des kirchlichen Lebens es erfordere. Ihr stehe es darum zu, auch über die Vorbereitung hinaus ihre Thematik zu ergänzen; er nennt gleich zwei heiße Eisen: die Beziehungen der Kirche zum Staat und die Möglichkeit einer Heirat der Kleriker nach der Weihe (vgl. Episkepsis, 30. 1. 73).
Die gesamte Themenliste von 1961 möchte der Athener Theologe *G. Papadopoulos* verworfen wissen. Die Synode habe kein dogmatisches Handbuch zu erstellen, noch eine ganze Reihe von „Abrissen" über die verschiedensten Themen zu erarbeiten. Das vatikanische Konzil habe das getan, ohne das Interesse des katholischen Volkes zu finden (woraus er schließt, die katholische Kirche habe das Charisma des Hl. Geistes verloren, um die Krise ihrer Gläubigen zu erkennen und zu heilen). Ein gleiches könnte der Orthodoxie geschehen, ginge sie denselben Weg. Nur *ein* Thema könne anstehen, wie es auch in den früheren Konzilien gewesen sei. Dieses Thema heißt nach seiner Überzeugung konkret: „Der neue und der natürliche Mensch". Es sei von dringendem und heilswichtigem Interesse, auch und gerade im Kontext der modernen Strömungen (Grigorios Palamas 55, 1972, 283—292; 470—481). Es ist vielleicht von Bedeutung, daß auch Episkepsis den Teil des Artikels, der die bisherige Thematik ablehnt, in einem kurzen Auszug veröffentlicht hat. Es scheint, daß man mehr und mehr sich um eine neue, gleichzeitig *konkret umschriebene und aktuelle Themenliste* vor allem bemühen will (vgl. Episkepsis, 3. 10. 72).

Warnung vor „Irrwegen"

Einspruch erheben auch fünf andere Professoren von Athen — *P. Bratsiotis, P. Trembelas, K. Mouratidis, A. Theodorou* und *N. Bratsiotis* — gegen die bisherige Vorbereitung der Synode. Die sechs erarbeiteten Studientexte entsprächen nicht in allem der orthodoxen Lehre. Es hätten moderne Kriterien Einfluß ausgeübt, die von synkretistischen Tendenzen affiziert seien. Stelle man die Tatsache in Rechnung, daß sich die meisten orthodoxen Kirchen nicht frei und ohne äußere Beeinflussung aussprechen könnten, dann ergäbe sich von selbst eine Unsicherheit für den Erfolg der Synode. Es brauche darum eine neue Arbeitsweise für die Vorbereitungskommission, fern allen die Orthodoxie zersetzenden Theorien, wie sie auf dem Boden der ökumenischen Bewegung entwickelt worden seien. Zudem müsse die Themenliste revidiert werden; darauf dürften Gegenstände wie Primat des Papstes, Reformation, die erwähnten Theorien der Ökumene, Ordination der Frauen usw. nicht fehlen, zumal in einer Zeit des viel genannten Dialogs. Schließlich sei der Bericht über die Oikonomie voller Konfusion; seine Annahme müsse sich unheilvoll für die Begegnung mit den anderen christlichen Bekenntnissen sowohl kanonisch wie hinsichtlich der gesamten orthodoxen Tradition auswirken. — Die Theologen mahnen nicht nur zu einer gründlichen und darum vielleicht bedächtigeren Vorbereitung der Synode. Sie wollen in ihr auch die seit Jahrhunderten ausstehende Möglichkeit wahrgenommen wissen, die „Irrwege" des Westens, vom Primat über die Reformation bis zu den verschiedenen Strömungen der letzten zwei Jahrhunderte, vor das Gericht einer ökumenischen Synode zu ziehen und aus orthodoxer Überlieferung zu verurteilen. Es ist freilich kaum anzunehmen, daß eine Synode, wann immer sie stattfinden wird, so sehr zum Fenster hinaus sprechen wird (vgl. Hauptteil des Memorandums in Episkepsis, 28. 11. 72 u. Irénikon 46, 1972, 420ff.).

Auffallend aber bleibt, daß sich die große *russische Kirche*, wenigstens in der Öffentlichkeit in der Frage der Synode sehr schweigsam verhält. Ihre Vertreter haben 1961 auf Rhodos und 1968 und 1971 in Chambésy natürlich mitgearbeitet. Auf dem Landessobor zur Wahl des neuen Patriarchen erwähnte der damalige Patriarchatsverweser und heutige Patriarch *Pimen* in seinem großen Bericht über die Arbeit des russischen Patriarchats auch dessen Mitwirken bei den panorthodoxen Konferenzen seit 1961 und ging auf die Frage der panorthodoxen Synode ein. Es liege genug Material für eine solche vor. Aber der Erfolg eines so komplizierten und mühevollen Unternehmens hänge von der gründlichen Vorbereitung und von der Bereitschaft und Möglichkeit der einzelnen Ortskirchen zur Mitarbeit ab; ersteres sei Sache der Vorbereitungskommission, letzteres hänge von der Art der interorthodoxen Beziehungen ab: „Uns ist bekannt, daß es gegenwärtig Probleme gibt, die die Beziehungen zwischen den orthodoxen Ortskirchen vergiften." Sie aber dürften nicht vor das Konzil gebracht werden, denn das wäre Aufgabe einer für die Orthodoxie notwendigen Grundlage (vgl. Journal des Moskauer Patriarchats 1971, H. 7, 22f.; Stimme der Orthodoxie 1971, H. 12, 9ff.). Worauf Pimen anspielt, war die Auseinandersetzung um die Autokephalie der russischen Metropolie in Amerika, und wohl überhaupt die Frage der Diaspora und ihres Verhältnisses zu den Mutterkirchen[7]. Aber gerade dieses Problem wird von vielen, besonders von den Jungen, immer wieder eingebracht. Von daher versteht sich sofort die Zurückhaltung, vielleicht sogar ein Mißtrauen des Moskauer Patriarchats. Trotzdem berichten das „Journal des Patriarchats" (1972, H. 4, 49—55) und die „Stimme der Orthodoxie" (1972, H. 11, 56—64) ausführlich über die eingegangenen Studientexte und die Beratung der sechs Themen in Chambésy.
Wenn man den Weg des Synodenplans seit 1961 als interessierter Beobachter verfolgt, kann man sich der Frage kaum entziehen, ob sie wirklich zusammentreten wird. Sicher, es wurden manche Probleme geklärt, die in der Vergangenheit den Weg dahin blockierten oder zu blokkieren schienen, wie vor allem das der Einberufung und vielleicht auch das des Vorsitzes. Auch eine Möglichkeit

gemeinsamer Vorbereitung wurde gefunden. Und die Kreise, die nach der Synode fragen, Hoffnungen damit verbinden, zur Mitarbeit bereit sein wollen, sind gewachsen, vor allem auch bei den Jungen. Daß es schließlich nicht an drängenden Anliegen fehlt, die einer gemeinsamen Beratung und Aufarbeitung bedürfen, wird von den meisten, wenn nicht von allen zugegeben.

Aber gerade an diesem Punkt scheiden sich die Geister. Die Liste von Rhodos, sehr weit, scheinbar sehr umfassend, hatte brennende Fragen nicht oder höchstens indirekt benannt. Sie wurden inzwischen aus dem Pleroma laut, von Theologen und auch von Bischöfen da und dort aufgenommen, aber ebenso von anderer Seite als Synodenthema zurückgewiesen. Die Jurisdiktionen in der Diaspora, das Verhältnis dieser Gemeinden, nach Millionen zählend, zu ihren Heimatkirchen steht hier im Vordergrund. Allein an diesem Problem könnte, bedenkt man die entgegengesetzten Auffassungen Konstantinopels und Moskaus, die Synode, ja bereits ihre Einberufung scheitern. Es ist wohl in diesem Kontext, daß man Bemerkungen lesen muß wie die von O. Clément in einem Nachruf auf Athenagoras, dessen letzte Jahre seien überschattet worden durch die Tatsache, daß einige autokephale Kirchen bzw. manche von ihren Leitern nicht bereit seien, „die Erneuerung der orthodoxen Synodalität vor allem geschehen zu lassen" (Contacts 24, 1972, 290). Oder die bewegte Klage, daß die russische Kirche, vielleicht zu oft, die Rechte jeder einzelnen Kirche so sehr betone. Das bedeute eine ernste Gefahr, denn es sei das Bekenntnis zu einer „autokephalistischen" Ekklesiologie, die entweder zu einer Balkanisierung der Kirche oder zur Herrschaft der großen über die kleinen Kirchen führen werde (Contacts 23, 1971, 383). Die Gefahr, es möchten heute wieder, wie einmal im 4./5. Jahrhundert, die Rivalitäten zwischen Patriarchaten zusammen mit nationalen, heute vielleicht genauer: gesellschaftspolitischen Spannungen den Weg der Kirche im Osten erschweren oder blokkieren, ist tatsächlich nicht von der Hand zu weisen. Wie weit die Hierarchien der einzelnen Kirchen dabei aus eigenem Interesse, wie weit auf Druck außerkirchlicher Mächte handeln, können Beobachter von außerhalb am wenigsten zu beurteilen sich herausnehmen. Daß zudem die gesamte Situation, unter der die orthodoxen Kirchen leben, noch weitere Fragezeichen hinter alle Bemühungen um eine panorthodoxe Synode setzt, wissen diese selbst sehr genau, und eine Stimme, wie die des vom Lehrbetrieb staatlicherseits suspendierten serbischen Theologen Justin Popović, hat das sehr deutlich ausgesprochen. Es mag wie ein Hoffnungsschimmer aussehen, wenn die ständige Synode von Griechenland den Episkopat dieser Kirche auffordert, sich mit der Vorbereitung des Konzils zu befassen und sich zur „sehr wichtigen Frage" des Themenkatalogs von Rhodos zu äußern (Episkepsis, 27. 2. 73). Dennoch hat Meyendorff kaum unrecht, wenn er die Durchführung der panorthodoxen Synode als ein Wunder Gottes ansehen will. Wir möchten, im Interesse der gesamten Christenheit, den orthodoxen Kirchen das Geschenk dieses Wunders gerne wünschen.

H. M. Biedermann

[1] Vgl. Erzb. H. Kotsonis, Verfassung u. Aufbau der orth. Kirche, in: Bratsiotis, Die orth. Kirche in griech. Sicht, Stuttgart [2]1970, 170 ff. [2] Mansi 40, 377 ff. J. Karmiris, Die dogmat. u. symbol. Dokumente der orth. kath. Kirche II, Athen 1953, 905 ff. [3] H. S. Alivisatos, Procès-Verbaux du premier congrès de Théologie orthodoxe à Athènes, Athen 1939. [4] Vgl. den Bericht von E. Jungclaussen, Ökum. Konzil der Orthodoxie, in: Una Sancta 17 (1962), 56 ff.; hier auch der gesamte Themenkatalog. [5] Vgl. Heft 1 der geplanten Reihe zur Vorbereitung: Auf dem Weg zur Großen Synode (Chambésy 1971), das diese Themen und die erstellten Studien enthält; ferner A. Alevisopoulos, Die Hl. Synode der Orthodoxie, in: Kirche im Osten (hg. R. Stupperich) 15 (1972) 177—189. [6] Vgl. J. A. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der orth. kath. Kirche, in: P. Bratsiotis, a. a. O., S. 18 ff.; 85 ff. H. M. Biedermann, Zur Frage der Synode in der orth. Theologie, in: Ostk. Studien 16 (1967) 113—131. Damaskinos Papandreou, Pourquoi le Saint et Grand Concile, Episkepsis 75 (1973) 6—11. [7] Vgl. K. Chr. Felmy, Die Autokephalie der orthod. Metropolie in Amerika u. die Aussichten für ein panorthodoxes Konzil, in: Ökum. Rundschau 22 (1973) 92—101.

Problembericht

Das Dogma von der Unfehlbarkeit

Zur bisherigen Diskussion um Küngs „Unfehlbar?"

Die Erklärung „Mysterium Ecclesiae" der römischen Glaubenskongregation vom 5. Juli (vgl. HK, August 1973, 416 ff.) hat die Diskussion über die Unfehlbarkeit im Anschluß an Hans Küngs Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage", Benziger 1970 (vgl. dazu den von Karl Rahner herausgegebenen Diskussionsband, Zum Problem Unfehlbarkeit, Herder 1971, und den von Hans Küng selbst herausgegebenen Bilanz-Band, Fehlbar, Benziger 1973) wieder aktuell werden lassen. P. Raymund Schwager SJ (Zürich), der sich selbst verschiedentlich an der

Diskussion über Hans Küngs Thesen beteiligt hat (vgl. Fehlbar, 163 ff.), faßt die wesentlichen Gesichtspunkte in der bisherigen Auseinandersetzung zusammen und zieht ein vorläufiges Fazit.

Vor drei Jahren hat Hans Küng durch sein Buch „Unfehlbar?" wohl die größte Diskussion der neueren Zeit zu einem theologischen Spezialproblem ausgelöst. In Hunderten von Rezensionen, Artikeln und Pressekommentaren[1] reagierte man auf die Anfrage, bei der es dem Tübinger Theologen darum ging, nach vielen „sanfteren Tönen" den „Wecker rasseln"[2] zu lassen. Der angriffige Stil wurde deshalb von vielen Kritikern zuerst aufs Korn genommen, und manche reagierten auf die etwas fragwürdige, aber wirkungsvolle Mischung von theologischer Argumentation und kirchenpolitischer Polemik in „Unfehlbar?" auf ebenso polemische Weise. Für die sachliche Klärung war dies kaum förderlich. Doch hier ging es auch um die Klärung von Affekten. In der kurzen Zeit war dies allerdings kaum in vollem Sinne möglich. So bleiben selbst nach der vielen inzwischen verbrauchten Druckerschwärze noch manche dunkle Punkte. Doch bei einer Frage, in der sich exegetische, kirchengeschichtliche, dogmatisch-hermeneutische und kirchenpolitische Aspekte derart verschränken, ist dies nicht weiter verwunderlich.

Ein brennendes Problem aufgegriffen

Mit Ausnahme verhältnismäßig weniger Stimmen, die „Unfehlbar?" völlig ablehnten und in ihm „keinen einzigen Impuls für eine konstruktive Kritik"[3] entdecken konnten, wurde Küng überraschend oft bescheinigt, daß er ein brennendes Problem aufgegriffen habe. „Aus dem Gefängnis des römischen Schultypus herauszukommen ist eine Aufgabe, von der auch nach meiner Überzeugung die Überlebenschance des Katholiken abhängt"[4], schreibt *Joseph Ratzinger*. Auch *Yves Congar* findet, „daß man seit Pius IX. einem orakelhaften römischen Lehramt in exzessiver Weise eine Art Monopol zur Regulierung des Denkens zuerkannt"[5] hat. Diese Kritiker teilen jedoch keineswegs die Folgerungen von „Unfehlbar?".

Die Argumentation von Küng gegen die Unfehlbarkeitsdoktrin beruht zu einem großen Teil auf dem Vorwurf, das Erste Vatikanische Konzil habe seine Aussagen weder aus der Schrift noch aus der kirchlichen Tradition begründet. Der amerikanische Kirchenhistoriker *Brian Tierney* hat, unabhängig von Küng, die Ursprünge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit untersucht[6]. So war er bereit, im richtigen Moment in die Diskussion einzugreifen. Sein Ergebnis lautete: „Sobald man einmal über die Geschichte der Infallibilitätsdoktrin richtig im Bilde ist, wird sich — selbst unter Berücksichtigung aller Theorien der Dogmenentwicklung — schwerlich die Auffassung halten lassen, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gehöre zum depositum fidei, das Christus seinen Aposteln vermacht hat."[7] Dieser übereinstimmenden Ansicht begegnete man jedoch mit einer Gegenargumentation. Der als Theologe bekannte Weihbischof von Westminster, *B. C. Butler*, geht davon aus, daß die Kirche lange vor 1870 die Unfehlbarkeit — ohne besonders auf sie zu reflektieren — tatsächlich ausgeübt hat. Bereits im Kampf gegen die Gnosis und gegen die Arianer habe man kirchlicherseits nicht nur argumentiert, sondern die Anhänger der Irrlehren aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Der Unfehlbarkeitsdoktrin sei ein „unfehlbares Verhalten"[8] vorausgegangen. Von solchen Hinweisen fühlt sich Küng jedoch nicht getroffen. Er selbst hat das entsprechende Verhalten der Kirche gesehen, und er hat anerkannt, daß wenigstens in Krisenzeiten der Glaube auch durch definitive und obligatorische Aussagen vom Unglauben abzuheben ist. Damit sind nach ihm aber noch keine „a priori unfehlbare Sätze" gegeben, das heißt Sätze, die deswegen unbedingt als wahr anzusehen sind, weil sie von einem Papst oder einem Konzil unter bestimmten Bedingungen erlassen wurden.

Karl Rahner argumentiert hier in seiner transzendentaltheologischen Art weiter. Jede geistige Grundentscheidung, die man als absolut wahr vollziehe, müsse sich auch in Sätzen artikulieren. Bei einem einzelnen Menschen sei es zwar möglich, daß sich eine wahre Grundentscheidung trotz irriger Sätze durchhalte. Da der Kirche aber der Geist der Wahrheit versprochen wurde, sei es undenkbar, daß diese sich in einer Frage endgültig engagiere und zugleich irre. Dadurch werde allerdings nicht ausgeschlossen, daß dogmatische Aussagen mit Meinungen und Vorstellungen amalgamiert sein können, die mit dem Dogma selbst nichts zu tun haben und daß dieser Unterschied nicht selten erst in einem späteren Reflexionsprozeß ausdrücklich zu erfassen sei.
Diese Kritik an der dogmatischen Sprache hatte Rahner lange vor Erscheinen von „Unfehlbar?" erarbeitet. Küng ist jedoch damit nicht zufrieden. Zwar gesteht er Rahner zu, daß man bei der ganzheitlichen und ungegenständlichen Grundentscheidung von einer gewissen „Unfehlbarkeit" sprechen kann. Er könne aber nicht einsehen, weshalb diese auf der Ebene von objektivierten Sätzen unter Umständen nicht auch Fehler zulasse. Dieser Gegensatz zwischen Küng und Rahner ist vorläufig nicht bereinigt. Er dürfte sich auch durch weitere transzendentaltheologische Analysen nicht klären lassen. Zum mindesten muß die *Offenbarungsgeschichte* hier zur Vorsicht mahnen.

Die Kirche versteht sich als Volk Gottes, das heißt als die von Gott unter den Völkern auserwählte Gemeinschaft von Gläubigen. Die alttestamentliche Erfahrung zeigt nun, daß das Volk nicht nur Bundespartner war, sondern seinem Gott auch immer wieder untreu wurde. Das Versagen war so groß, daß in der Sprache des Propheten Hosea Gott sein Volk als „Nicht-mein-Volk" und als Hure bezeichnen mußte (1—2, 23). Bei Ezechiel heißt es, daß das Volk den Eid mißachtet und den Bund gebrochen

habe (16, 59), und immer wieder ertönt die Klage, daß alle — und allen voran die Fürsten und Priester — vom rechten Weg abgewichen seien. Dieses allgemeine Versagen wird als Schuld angeprangert und gleichzeitig als heilsgeschichtlich bedeutungsvoll betrachtet. Erst durch die volle Untreue des Volkes wurde nämlich der Bundesgott in seinem Übermaß an Treue und Barmherzigkeit offenbar.

Die Kirche als das neue Gottesvolk steht nicht bruchlos in dieser Tradition. Wohl aber werden auch im Neuen Testament ähnliche Klänge laut. Den Jüngern Jesu wird ständig ihre Herzenshärte, ihr Kleinglaube und ihr mangelndes Verständnis vorgeworfen. Petrus wird als Fels und zugleich als Satan bezeichnet. Paulus spricht davon, daß gerade dort, wo durch das Gesetz die Sünde größer wurde, die Gnade Gottes sich in überschwenglichem Maße geoffenbart habe.

Dieses Übermaß von Gottes Treue, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit dürfte durch keine transzendental-theologische Reflexion einzuholen sein. Ebensowenig läßt sich eine bestimmte Art kirchlicher Unfehlbarkeit direkt aus den Verheißungen Jesu deduzieren. Aufgrund der alttestamentlichen Erfahrung und mancher Hinweise aus dem Neuen Testament liegt der Gedanke näher, die Verheißungen könnten sich gerade dadurch realisieren, daß sich das Übermaß an Gottes Treue weiterhin im stets neuen Triumph über das Irren und Versagen seines Volkes zeige. Die Frage nach der kirchlichen Unfehlbarkeit ist daher wohl nur aus der eigenen Erfahrung der Kirche zu beantworten.

Zeichen der Fehlbarkeit

An diesem Punkt setzt Küng mit seinem zweiten Argument ein. Er zählt eine ganze Reihe kirchlicher Irrtümer auf, um dadurch zu begründen, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit nicht haltbar sei. Da das Erste Vatikanische Konzil jedoch eine differenzierte Lehre erarbeitet hat, genügen hier allgemeine Hinweise nicht. Es müßte im einzelnen gezeigt werden, welche Irrtümer gegen die Unfehlbarkeit des Papstes, der Konzilien und des ordentlichen Lehramtes sprechen, und welche in jenen Bereich fallen für den die Kirche nie eine Unfehlbarkeit beansprucht hat. Küng führt diese Unterscheidungen nicht sauber durch. Auch seine Kritiker bringen kaum größere Klarheit hinein. Sie greifen meist ziemlich wahllos und ohne genaue Fragestellung einige Punkte heraus, und sie gehen auf die heißesten Punkte zu wenig ausführlich ein. Auffallenderweise hat es allerdings kaum mehr jemand unternommen, die *Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes* zu verteidigen, obwohl das Zweite Vatikanische Konzil noch ausdrücklich festgehalten hat: „Wenn sie (die einzelnen Bischöfe), in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi" (Lumen gentium 25, 3). Auf dieses Problem ist Bischof Butler zwar ausdrücklich eingegangen. Er findet aber, daß es nicht leicht sei, die Übereinstimmung unter den Bischöfen festzustellen, da man ja eine bloße *de-facto*-Übereinstimmung von einer Übereinstimmung auf Grund *bewußter Urteile* unterscheiden müsse. Daraus folgert er: „Die Geschichte scheint zu zeigen, daß das ordentliche Lehramt ein Kriterium von ungenügender Präzision ist, um exakte Unterscheidungen im Bereich der Lehre festzulegen." [9] Wird die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes aber so interpretiert, dann ist sie nicht mehr als rein formales Kriterium handhabbar.

Als Einwand gegen die *Unfehlbarkeit der Konzilien* wurde in der Diskussion besonders auf einen Text des Konzils von Florenz (1442) hingewiesen: „Sie (die römische Kirche) glaubt fest, bekennt und verkündet, daß niemand außerhalb der katholischen Kirche — und zwar weder Heiden noch Juden, noch Häretiker, noch Schismatiker — des ewigen Lebens teilhaftig werden kann, sondern daß jeder ins ewige Feuer gehen wird, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, der sich nicht vor seinem Lebensende dieser anschließt." [10] Das Zweite Vatikanische Konzil hat in diesem Punkt ziemlich genau das Gegenteil gelehrt. Der damit gegebenen Schwierigkeit stellt sich wiederum Bischof Butler. Er weist darauf hin, daß der eben zitierte Text in der Unionsbulle mit den Kopten und Äthiopiern steht und daß er deshalb nicht als eine ex-cathedra-Erklärung für die ganze Kirche betrachtet werden könne. Er erhebe daher auch keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit. — Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß bereits das Vierte Laterankonzil in einem feierlichen Text erklärt hat: „Die allgemeine Kirche der Gläubigen ist eine einzige, außerhalb der überhaupt niemand gerettet wird (extra quam nullus omnino salvatur)." [11] Diese Aussage dürfte bereits in sich klar sein. Durch die Bulle des Konzils von Florenz wird außerdem in offizieller Weise bestätigt, wie sie damals verstanden wurde. Wenn nun trotz der klaren und feierlichen Aussagen von zwei Konzilien in diesem Punkt keine „unfehlbare" Erklärung vorliegen soll, dann muß wohl daraus gefolgert werden, daß wie beim ordentlichen Lehramt, so auch bei den Konzilien der Rückgriff auf die rein formale Autorität nicht genügt, „um genaue Unterscheidungen im Bereich" der Lehre zu treffen.

Unter den Beispielen gegen die *päpstliche Unfehlbarkeit* erwähnt Küng die Bulle „Unam sanctam" von Bonifaz VIII. Ihr letzter Satz lautet: „Außerdem erklären, sagen und definieren wir, daß es für jedes menschliche Wesen heilsnotwendig ist, unter dem römischen Papst zu stehen." [12] Dieser Text wurde bisher durchweg als eine dogmatische Definition betrachtet. Neben den bereits zitierten konziliaren Aussagen bezeugt er, daß die römische

Kirche früher in feierlichster Form gelehrt hat, daß es außerhalb der *sichtbaren* Einheit mit dem römischen Papst kein Heil geben kann. Auf die zusätzlichen Probleme, die dadurch aufgeworfen werden, wird in der Diskussion um Küng im allgemeinen nicht eingegangen. Nochmals führt aber Bischof Butler eine wichtige Unterscheidung an. Er hebt die *innere* Unfehlbarkeit von Definitionen ab von der *Anerkennung* solcher Aussagen *als unfehlbar*. Er leitet daraus ab, das Erste Vatikanische Konzil habe nur gelehrt, eine ex-cathedra-Definition sei aus sich heraus und nicht wegen der Zustimmung der Kirche gültig. Dies schließe aber nicht aus, daß erst auf Grund der Zustimmung der Kirche festgestellt werden könne, wo überhaupt eine ex-cathedra-Definition vorliege[13].

Durch diese Unterscheidung wird nun auch die *formale* Autorität päpstlicher Definitionen eingeschränkt. Aber selbst diese Einschränkung genügt noch nicht, um das oben aufgeworfene Problem ganz zu lösen. Auch die Definition von Bonifaz VIII. wurde ja in der römischen Kirche lange Zeit allgemein angenommen und selbst von einem Konzil in ihrem ursprünglich engen Sinne bestätigt. Erst nach vielen Jahrhunderten konnte man die christlich haltbare Grundaussage von zeitbedingten und falschen Nebenaussagen unterscheiden, wobei gerade diese falschen Nebenaussagen das konkrete Verhalten der Kirche lange Zeit sehr stark beeinflußt haben.

Von diesem Beispiel her liegt eine Anwendung auf die Definition von 1870 nahe. Da die Kirche während vieler Jahrhunderte anders gesprochen hat als das Erste Vatikanische Konzil, drängt sich mindestens die Vermutung auf, auch damals, im letzten Jahrhundert, sei im Konzilstext eine christlich haltbare Grundaussage mit zeitbedingten falschen Nebenaussagen vermengt worden, und das Zweite Vatikanische Konzil habe wegen seiner unkritischen Übernahme der den Papst betreffenden Definitionen diese Vermischung noch nicht entwirren können.

Die Grenzen menschlicher Sätze

Küng hat seinen Angriff auf die Unfehlbarkeitsdoktrin jedoch nicht nur durch kirchengeschichtliches Material, sondern auch durch allgemeine Überlegungen über die *Grenzen menschlicher Sätze* zu erhärten versucht. Er spricht davon, daß Sätze hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, mißdeutbar, in Bewegung und ideologieanfällig sind. Er gebraucht die Formulierung: Jeder Satz kann wahr und falsch sein[14].

Diese Sprachkritik wurde in den Antworten an Küng meist als trivial bezeichnet. Verglichen mit dem, was etwa von der Wissenssoziologie oder von der Sprachwissenschaft her gesagt werden könnte, sind die Aussagen Küngs tatsächlich rudimentär. Er dürfte in seiner Kritik vor allem zu wenig zwischen der rein satzhaften Formulierung und der eigentlich gemeinten Aussage unterschieden haben. Der eine oder andere Kritiker fand darüber hinaus, Küng behaupte, jeder Satz sei unter der *gleichen Rücksicht* zugleich wahr und falsch. Sie leiteten daraus ab, Küng sei einem sich selbst auflösenden Relativismus verfallen[15]. Dies ist nun aber ein eindeutiges Mißverständnis. Küng spricht klar davon, daß ein Satz unter je verschiedener Rücksicht zugleich wahr und falsch sein kann. Diese Einsicht ist nun allerdings nicht neu. Die Sprachkritik von Küng wurde deshalb zwar als exzessiv formuliert empfunden, aber doch im Grund mehr oder weniger angenommen und oft gerade gegen ihn zurückgewandt. Wenn jede menschliche Sprache ganz geschichtsgebunden sei, dann müsse dies auch der kirchlichen Sprache zuerkannt werden. Dort wo Küng lange Listen von kirchlichen Fehlurteilen aufstelle, lägen deshalb in den meisten Fällen gar keine eigentlichen Irrtümer, sondern nur *inadäquate Formulierungen* vor, die aus den Zeitumständen heraus zu verstehen seien. Da diese Kritik an Küng aber zu wenig an den einzelnen aufgeworfenen Beispielen durchexerziert wurde, trat zu wenig deutlich hervor, ob dadurch wirklich die geschichtlichen Probleme gelöst werden können oder ob — wie Küng sagt — unliebsame Aussagen einfach beliebig uminterpretiert werden.

In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, daß Küng seine sprachkritischen Bemerkungen in erster Linie nicht aus allgemeinen sprachphilosophischen Überlegungen, sondern aus einigen konkreten kirchengeschichtlichen Fällen abgeleitet hat. Schon vor einigen Jahren hat er eine eingehende Studie über die Verurteilung des Satzes: „Der Glaube allein macht selig" durch das Konzil von Trient[16] geschrieben und damals in heute allgemein anerkannter Weise herausgestellt, daß dieser Satz, je nachdem wie das Wort „Glaube" verstanden wird, wahr oder falsch sein kann.

Küng hat auch auf die *gegensätzlichen* Formulierungen der Konzilien von Nikaia, Ephesus und Chalkedon hingewiesen. Dagegen wurde zwar mit Recht eingewendet, daß diese Konzilien sich selbst in innerer Übereinstimmung wußten und daß es nur dort zu äußeren Gegensätzen kam, wo sich der Inhalt wichtiger Worte im Laufe der Zeit geändert hatte[17]. Damit ist das anstehende Problem aber noch nicht gelöst. So wurde zum Beispiel der Patriarch Nestorius auf dem Konzil von Ephesus verurteilt, obwohl an seiner Rechtgläubigkeit, wie die neueste Forschung zeigt[18], kaum etwas ausgesetzt werden kann und er die spätere Formulierung von Chalkedon ohne Schwierigkeiten hätte annehmen können, während diese von den über ihn triumphierenden Ägyptern zum größten Teil abgelehnt wurde. Wegen an sich zwar richtiger, aber doch mißverständlicher und kirchenpolitisch äußerst belasteter Formulierung kam es zur Abspaltung der nestorianischen und koptischen Kirche. Ähnlich verhielt es sich später bei der Trennung zwischen Rom und Konstantinopel und bei der Abspaltung der reformatorischen Kirche.

Das schwerwiegendste Problem der lehramtlichen Aussagen werfen folglich nicht jene verhältnismäßig seltenen Fälle auf, bei denen eine offizielle Formulierung später als falsch betrachtet werden kann. Viel mehr ins Gewicht

fallen jene viel zahlreicheren Texte, die zwar rein formal richtig sind oder wenigstens richtig verstanden werden können, aber doch stark mit einseitigen und kirchenpolitisch belasteten Vorstellungen belastet sind. Solche Formulierungen haben in der Kirche zu vielen Spannungen und Streit und in manchen Fällen zu dauernden Spaltungen mit all ihren unabsehbaren negativen Folgen geführt. Wenn beim Problem des Irrtums auf den Geist der Wahrheit verwiesen wird, der der Kirche verheißen wurde, dann müßte wohl in erster Linie gefragt werden, weshalb der Geist all diese Streitereien und Spaltungen zugelassen hat. Wurde dadurch dem Glauben nicht weit mehr geschadet, als wenn zugestanden werden müßte, daß sich der eine oder andere direkte Irrtum vorübergehend in offiziellste Formulierungen der Kirche eingeschlichen hätte?

Dieser mehr „existentielle" Fragenkreis wurde bei der Diskussion um „Unfehlbar?" wenig geklärt. Durch das Zugeständnis, daß selbst definitiv lehramtliche Formulierungen immer inadäquat bleiben, kann zwar rein theoretisch viel gelöst werden. All das Unheil, das durch inadäquate und parteiisch verfärbte Texte in der Kirche angerichtet wurde, ist damit noch keineswegs aufgearbeitet. Hier müßte wohl die Tatsache, daß der Geist der Wahrheit zunächst der ganzen Kirche verheißen ist, viel ernster genommen werden. Daraus würde folgen, daß überall dort, wo eine lehramtliche Aussage auf den entschiedenen Widerstand einer beachtlichen Gruppe von Gläubigen stößt, die sich eindeutig zu Jesus Christus als der endgültigen Offenbarung Gottes bekennen, die Vermutung sehr ernst zu nehmen ist, daß die entsprechende Formulierung noch nicht ausgereift und noch parteiisch belastet ist. Der umfassende Konsens wäre demnach für alle lehramtlichen Aussagen das entscheidende Kriterium, ob der Text ausgewogen formuliert und erst damit für die Kirche wirklich heilbringend ist. Zwar wird es nie möglich sein, Worte zu finden, die den Anliegen aller Gruppen in der Kirche voll entsprechen. Um so wichtiger dürfte es deshalb sein, sprachlich stark umstrittene Formulierungen nur dort zu „verewigen", wo es wirklich um Sein oder Nicht-Sein des Christentums geht.

Wie steht es um die Glaubensgewißheit?

Küng hat durch seine polemische Anfrage nicht nur einige präzise Fragen gestellt, er hat zugleich auch einen allgemeinen Eindruck erweckt. Dieser geht dahin, das Amt habe in der Kirche nur eine geringe Rolle zu spielen und das meiste bleibe ziemlich in der Schwebe. So spricht etwa *Walter Kasper* davon, daß in der logischen Verlängerung manche Aussagen von Küng darauf hinauslaufen, daß der absolut verpflichtende Anspruch des Evangeliums zu Gunsten vorläufiger pragmatischer Lösungen relativiert werde[19]. Küng selbst ist diesem Eindruck vor allem in seiner „Bilanz" energisch entgegengetreten. Unter anderem hat er hervorgehoben, das Zweite Vatikanische Konzil habe für keinen seiner Texte die Unfehlbarkeit beansprucht und seine Autorität sei trotzdem sehr groß gewesen. Diese Entgegnung stimmt insofern, als durch ein Beispiel gezeigt wird, daß auch ohne den Anspruch auf Unfehlbarkeit eine höchst verbindliche Autorität in der Kirche möglich ist. Sie stimmt aber nur halb. Hätten nämlich alle Gläubigen dieses Konzil mit jenem kritischen Geist aufgenommen, der aus dem Buch „Unfehlbar?" weht, dann wäre seine Bedeutung gewiß viel geringer gewesen.

Die von Küng kritisch angemerkten Punkte können deshalb erst dann in Gelassenheit aufgearbeitet werden, wenn zugleich noch überzeugender gezeigt wird, wie der unbedingte *Glaubensanspruch* und die *Glaubensgewißheit* gewahrt werden. Dazu müßte ziemlich eingehend dargelegt werden, daß der Kern der Glaubensgewißheit ein integrierendes Element jener gelebten Hingabe ist, die auf die eigene Selbstsicherheit verzichtet und ganz auf das in Jesus Christus ergangene Wort Gottes baut. Die Glaubensentscheidung gründet wesentlich in der Glaubensbotschaft[20] und ist von dort her ihrer selbst gewiß[21]. *Hermann Sieben* hat in seinen Studien „Zur Entwicklung der Konzilsidee", unabhängig von Küng, gezeigt, daß in der alten Kirche den Konzilien nicht aus dem formalen Grunde, weil sie Konzilien waren, Autorität zugesprochen wurde. Ihre Bedeutung beruhte auf der Glaubenseinsicht, daß die großen Konzilien inhaltlich dasselbe ausgesagt haben wie die überlieferte Glaubensbotschaft. Erst von daher gewannen sie eine eigene Autorität[22].

Trotz dieser Ausrichtung auf die Glaubensbotschaft hat die Kirche auch auf sich selbst als dem Subjekt der Glaubenshingabe reflektiert. In diesem Sinne konnte sie nicht nur der Botschaft, sondern auch sich selbst „Unfehlbarkeit" zusprechen, desgleichen — in abgeschwächter Weise — den Konzilien und Päpsten, *insofern* sie die Glaubenshingabe der Gesamtkirche repräsentieren.

Allerdings geschehen normalerweise reflektierende Selbstaussagen nicht durch direkt die Sache ergreifende Begriffe, sondern eher mittels evokativer „Bilder". Die Diskussion um „Unfehlbar?" weist darauf hin, daß dies auch für die Kirche gelten dürfte und daß es deshalb nicht möglich ist, den Glaubensakt der Kirche so in den Griff zu bekommen, daß man völlig klare formale Kriterien aufstellen kann, um für Einzelaussagen unfehlbar zu garantieren. Das Wort „unfehlbar" ist eher als ein wirklichkeitsträchtiges Symbol zu verstehen, durch das die Kirche als Subjekt in ihrem innersten Kern indirekt beschrieben wird. Yves Congar scheint in dieser Weise zu denken, wenn er sagt: „Es handelt sich hier um weiter gefaßte Begriffsbildungen, die sich weniger zur Formulierung von ‚Thesen' juristischer Art eignen."[23] So bezeichnet er auch im gleichen Zusammenhang die Unfehlbarkeit als eine „Ziel-Gnade" für das Volk Gottes. *Heinrich Fries* findet ebenfalls, daß eine ex-cathedra-Entscheidung nicht einfach dekretiert werden könne. Er hält deshalb das Wort „unfehlbar" in bezug auf päpstliche Definitionen für höchst

mißverständlich, und er schlägt vor, man würde besser von verbindlichen und *letzt*verbindlichen Aussagen sprechen[24].

Verbindliche Texte nimmt auch Küng eindeutig an[25]. So zeigt sich schließlich, daß die Meinungen weniger weit auseinandergehen, als die Heftigkeit der Diskussion zeitweise vermuten ließ. Auf Grund dieser Einsicht war denn auch eine „operative" Einigung[26] zwischen Karl Rahner und Hans Küng möglich. Damit ist zwar noch keine letzte theoretische Einigung gegeben. Aber dies braucht nicht zu verwundern. Eine Reflexion über die Selbstreflexion der Kirche ist ein schwieriges Unterfangen. Die Kirchengeschichte zeigt, daß die gleichen Vokabeln immer wieder mit andern affektiv geladenen Vorstellungen und begrifflichen Inhalten gefüllt wurden. Bei der schwierigen Aufgabe einer kirchlichen Selbstreflexion dürfte es auch heute kaum anders zugehen.

Zu einer „operativen" Einigung hat auch die *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz* (8. Februar 1971) zu „Unfehlbar?" eine Tür offengelassen[27]. Weiter davon entfernt ist jedoch die „Erklärung zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist" der *Römischen Glaubenskongregation* vom 24. Juni (vgl. HK, August 1973). Zwar wird dieser zum erstenmal offiziell anerkannt, daß der Sinn von Glaubensaussagen „zum Teil von der Aussagekraft der angewandten Sprache in einer bestimmten Zeitepoche und unter bestimmten Lebensverhältnissen abhängt". Ebenso wird eingeräumt, daß eine dogmatische Wahrheit manchmal „zunächst in einer unvollkommenen, jedoch nicht falschen Weise ausgedrückt wird" und daß „mitunter im alltäglichen Gebrauch der Kirche einige Formeln durch neue Ausdrucksweisen ersetzt worden sind, die vom kirchlichen Lehramt eingeführt und approbiert wurden".

Gerade auf diese Bedingtheit der kirchlichen Sprache ist jedoch im ersten Teil des Dokumentes nicht geachtet worden. Dort hat man Sätze aus den verschiedensten offiziellen Dokumenten herausgegriffen und ohne Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Bedingung zusammengereiht. Hätte man auf diese Bedingungen geachtet, wäre man wohl zu ähnlichen Überlegungen gekommen, wie sie Bischof Butler, der ja selbst Mitglied der römischen Glaubenskongregation ist, vorgelegt hat. Seine Ausführungen gehen stark in der Richtung, daß durch rein formale Kriterien nicht festgestellt werden kann, wo irreformable Aussagen vorliegen. Damit kommt er der Kritik von Küng an „a-priori unfehlbaren Sätzen" wenigstens in einem entscheidenden Punkt weit entgegen.

Raymund Schwager

[1] Erste bibliographische Übersicht in: Fehlbar?, hrsg. von Hans Küng, Zürich 1973, S. 515—524. [2] Fehlbar?, S. 325. [3] *G. de Rosa*, Una ‚domanda' di Hans Küng, Il Papa è infallibile?, La Civiltà Cattolica, 122/5 (1971) 240. [4] *Joseph Ratzinger*, Widersprüche im Buch von Hans Küng, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, hrsg. v. *Karl Rahner*, Freiburg i. Br. 1971, S. 105. [5] *Yves Congar*, Infaillibilité-Indéfectibilité, Civitas 26 (1971) 345. [6] Brian Tierney, Origins of Papal Infallibility 1150—1350, Leiden 1972. [7] B. Tierney, Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeit, in: Fehlbar?, S. 121. [8] *B. C. Butler*, The Infallibility of the Church. The Tablet 225 (1971) 329. [9] B. C. Butler, The Limits of Infallibility, The Tablet 225 (1971) 375. [10] Denzinger Nr. 714/1351. [11] Denzinger Nr. 430/802. [12] Denzinger Nr. 469/875. [13] B. C. Butler, The Limits of Infallibility (2), The Tablet 225 (1971) 399. [14] Hans Küng, Unfehlbar?, Zürich 1970, 138—141. [15] Vgl. *Leo Scheffczyk*, Satz — Wahrheit und „Bleiben in der Wahrheit", in: Zum Problem Unfehlbarkeit, S. 158—161. [16] Hans Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, 4. erw. Aufl. 1964. [17] Vgl. *Heribert Mühlen*, Der Unfehlbarkeits-Test, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, S. 238—245. [18] *A. Grillmeier*, Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht, Scholastik 36 (1961) 321—356. [19] *W. Kasper*, Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit, in: Fehlbar?, S. 83. [20] Vgl. *Josef Nolte*, Kirchensystem und Lehrtheorie, in: Fehlbar?, S. 193—195. [21] Vgl. Hermann Häring, Zur Verifikation von Glaubenssätzen, in: Fehlbar?, S. 238. [22] *H.-J. Sieben*, Zur Entwicklung der Konzilsidee, Theologie und Philosophie 45 (1970) 353—389; 46 (1971) 40—70, 364—386, 496—528. [23] *Y. Congar*, Infallibilität und Indefektibilität, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, S. 185. [24] *H. Fries*, Das mißverständliche Wort, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, S. 227. [25] H. Küng, Fehlbar?, S. 394. [26] K. Rahner, Bemerkungen zu: Hans Küng, Im Interesse der Sache, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, S. 50—51. Vgl. Versöhnliches Schlußwort unter eine Debatte, Publik-Forum 2 (1973) Nr. 11, S. 12 bis 15. [27] Vgl. HK 25 (1971) 156.

Kirchliche Zeitfragen

Auf dem Weg zu einer deutschen Vulgata

Die deutsche Einheitsübersetzung der Bibel vor dem Abschluß

Seit dem Trienter Konzil ist die im Jahre 404 von dem Presbyter und Kirchenvater Sophronius Eusebius Hieronymus abgeschlossene lateinische „Einheitsübersetzung" (Vulgata) für den Gebrauch in der abendländischen Kirche vorgeschrieben. Sie hat das liturgische Leben beherrscht bis in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Daneben gab es seit der Reformation (vgl. Die Bibel in Deutschland. Stuttgart 1965) neben der auf katholi-

scher Seite nie erreichten Lutherbibel immer wieder deutsche Übersetzungen, die sich im katholischen Raum allgemein durchsetzten. Erinnert sei nur an die Übersetzungen des Dominikaners Dietzenberger (1475—1537) und von Allioli (1793—1873). Die Vielfalt deutscher Übersetzungen ist im Zuge der modernen Bibelbewegung größer geworden. Neben den Vollbibeln von Rießler-Storr (1924), der Klosterneuburger Bibel (1934), der Echter-Bibel von Stenzel, Hamp, Kürzinger (1955) und der Zürcher Katholischen Familienbibel haben vor allem die Testamente von Henne (AT) und Rösch (NT) (1934) allgemeine Verbreitung gefunden. Gegenwärtig gehören die Taschenbuchausgaben der Echter- und der Herder-Bibel (1965) zu den verbreitetsten. Nicht zu unterschätzen ist der Einfluß der Schulbibel auf die Entwicklung der religiösen Sprachgestalt. Alle neueren Übersetzungen orientieren sich am griechischen bzw. am hebräischen Urtext und bemühen sich um eine zeitgemäße Sprache. Dennoch hat gerade das Zweite Vatikanum mit der Erschließung der Liturgie für die Volkssprache für den amtlichen und gottesdienstlichen Gebrauch der Bibel eine allgemein verbindliche Übersetzung fast notwendig gemacht. Wir konnten seinerzeit (vgl. HK, Oktober 1972, 476), als von der Bischofskonferenz das Neue Testament der neuen Einheitsübersetzung vorgestellt wurde, nicht über das Gesamtprojekt berichten, das mit der Veröffentlichung des Alten Testamentes im Frühjahr 1974 seinen Abschluß finden soll. Deshalb haben wir den Geschäftsführer der Übersetzung, den früheren Direktor des Bibelwerkes und heutigen Professor an der Theologischen Hochschule in Passau, Otto Knoch, um einen zusammenfassenden Bericht gebeten, in dem sich Knoch auch mit dem bisher bekanntgewordenen Echo und der ersten Kritik auseinandersetzt.

Als nach dem Zweiten Weltkrieg im Gefolge der bahnbrechenden Enzyklika Pius' XII., Divino afflante Spiritu, ein starker *Aufschwung* der katholischen Bibelwissenschaft einsetzte und gleichzeitig die katholische Theologie sich verstärkt auf ihre biblischen Quellen besann, entstand im Wissenschaftlichen Beirat des Katholischen Bibelwerks der Gedanke, der Deutschen Bischofskonferenz die Schaffung einer neuen, unter Heranziehung der wissenschaftlichen Erkentnisse aus den Urtexten erarbeiteten Übersetzung der ganzen Heiligen Schrift in gutem zeitnahem Deutsch zu empfehlen, die überall dort Verwendung finden sollte, wo die Bibel von der Kirche „amtlich" gebraucht wird, vor allem in Gottesdienst und Schule. Diese Übersetzung sollte die Vielfalt der Perikopenbücher und der Schulbibeln überwinden und sich durch seine Einheitlichkeit den Gläubigen einprägen. Verbunden damit war der Gedanke, neben der feststehenden einjährigen Perikopenordnung eine alternative Leseordnung zu erarbeiten, die den Reichtum der Bibel in größerer Fülle den katholischen Christen nahebringen sollte. Zugleich sollte versucht werden, durch die Mitarbeit protestantischer Übersetzer einen Text zu schaffen, der auch ökumenisch gebraucht werden könnte. Die Bischofskonferenz stimmte dem Plan im Herbst 1960 zu und beauftragte das Katholische Bibelwerk, ein Gutachten zu erstellen über den Sinn, die Vor- und Nachteile und die Möglichkeiten zur Verwirklichung einer solchen einheitlichen, „kirchenamtlichen" Übersetzung. Das Gutachten des Bibelwerks, das zur Urteilsbildung sowohl katholische wie auch evangelische Fachleute und Institutionen um Auskunft bat und sich insbesondere über alle vergleichbaren katholischen wie nichtkatholischen Unternehmen im In- und Ausland, deren Ziel, Arbeitsweise und Erfahrungen informierte, befürwortete die Schaffung einer solchen „Einheitsübersetzung für den kirchlichen Gebrauch" und bot zugleich Hinweise für deren Verwirklichung. Auf der Frühjahrskonferenz 1961 fiel dann aufgrund dieses Gutachtens der endgültige Beschluß. Die Bischöfe Leiprecht (Rottenburg) und Freundorfer (†) (Augsburg) wurden beauftragt, im Zusammenwirken mit dem Bibelwerk die nötigen Vorbereitungen dafür zu treffen.

Von Anfang an strebte man die Mitarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland an. Bischof Leiprecht ließ daher über den Vorsitzenden des Verbandes Evangelischer Bibelgesellschaften in Deutschland, Prälat *Theodor Schlatter*, Stuttgart, beim damaligen Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof *Otto Dibelius*, sondieren. Leider fiel der Bescheid negativ aus, da die langjährige Revisionsarbeit am Luthertext noch nicht abgeschlossen war. Die erneute Einladung zur Mitarbeit im Frühjahr 1967, nach Abschluß der Lutherrevision des Alten Testamentes, führte dann zu einer Teilmitarbeit.

Was wollte man mit der Einheitsübersetzung erreichen?

Im Frühjahr 1962 wurde ein Arbeitsausschuß aus Fachleuten berufen, der Richtlinien aufstellen, Mitarbeiter berufen und die Arbeit steuern sollte. Diesem Ausschuß gehörten an die Exegeten *Josef Schmid* (NT), *Heinrich Schlier* (NT), *Johann Michl* (NT), *Peter Bläser* (NT), *Vinzenz Hamp* (AT), *Josef Scharbert* (AT) und *Otto Knoch*, der damalige Direktor des Katholischen Bibelwerkes. Prof. Schmid repräsentierte zugleich die Arbeitsgemeinschaft katholischer deutschsprachiger Neutestamentler, Prof. Bläser jene der Ordensexegeten, Prof. Michl den Wissenschaftlichen Beirat des Katholischen Bibelwerkes. Mit der Verantwortung für die neutestamentlichen Texte wurde Prof. Schmid betraut, mit der Verantwortung für das Alte Testament Prof. Hamp (beide wurden nach Jahren aktiver Mitarbeit aus Alters- und Gesundheitsgründen durch Prof. Michl und Prof. Scharbert abgelöst). Die Geschäftsführung, d. h. die praktische Durchführung, wurde dem damaligen Direktor

des Bibelwerkes, Otto Knoch, übertragen. Das Bibelwerk wurde auch mit den technischen Arbeiten betraut.

Als *Ziel* wurde bestimmt, eine möglichst text- und sinngetreue Übersetzung aus den Urtexten zu schaffen, wobei im Notfall die Sinntreue der genauen Entsprechung zum Urtext vorzuziehen ist, die sich zugleich durch verständliches, schlichtes, gutes Gegenwartsdeutsch auszeichnen sollte. Da die Übersetzung für den praktischen Gebrauch bestimmt war, sollte sie zugleich sprechbar und singbar sein. Mit Rücksicht auf die Liturgie und die Katechese mußten auch liturgische und katechetische Gesichtspunkte berücksichtigt werden. Es sollten daher auch liturgische, katechetische und germanistische Fachleute zur Mitarbeit herangezogen werden, und zwar über das Liturgische Institut und den Deutschen Katechetenverein.
Im Neuen Testament sollten je zwei Übersetzer eine Grundübersetzung liefern, im Alten Testament je ein Übersetzer — mit Rücksicht auf die großen Partien dieses Buchs. Diese Übersetzungen sollten von allen Mitarbeitern durchgesehen werden; dann soll mit Hilfe von eingegangenen Voten durch eine Revisionsgruppe von 3 bis 5 Fachleuten, bestehend aus mindestens einem weiteren Exegeten, möglichst einem Übersetzer verwandter Stücke, aus einem Katecheten und einem Liturgiker, auch einem Sprachfachmann der Grundtext überprüft und eine verbesserte Fassung hergestellt werden. Falls diese Fassung befriedigend ausfällt, wird sie dem Arbeitsausschuß vorgelegt. Dieser entschied über Annahme zur Veröffentlichung oder über weitere Auflagen. Die abgeschlossenen und angenommenen Texte werden zunächst probeweise veröffentlicht und sollen erst nach einer Mindestzeit von zwei Jahren endgültig revidiert und abgeschlossen werden. Da die Texte das Ergebnis einer Gemeinschaftsarbeit darstellen, werden die Übersetzer und Mitarbeiter der einzelnen Schriften nicht genannt.

Ein schwieriges Unternehmen mit 75 Mitwirkenden

Das Unternehmen erwies sich als schwieriger und zeitraubender, als ursprünglich angenommen. Zunächst mußte ein *gemeinsamer Übersetzungs- und Sprachstil* gefunden werden; schwierige Textfragen mußten geklärt (z. B. Heranziehung der vom hebräischen Text abweichenden griechischen Fassung der Septuaginta bei manchen Schriften des AT), durchlaufende Begriffe festgelegt, die Wiedergabe deutscher Stellen entschieden, die Schriften der verschiedenen Übersetzergruppen aufeinander abgestimmt, Verfahrensfragen geregelt werden (z. B.: „Wer gibt den Ausschlag, wenn sich verschiedene Übersetzer nicht einigen können?").
Ein besonders heikles Problem war die *Gewinnung geeigneter sprachlicher Mitarbeiter*. Welche Art von Sprache ist der Bibel heute angemessen? Was heißt heute gutes Deutsch? Soll der Sprachstil der biblischen Vorlagen in der Übersetzung nachgeahmt, sollten poetische und gebundene Texte im Deutschen nachgestaltet werden? Im Laufe der Zeit erwies es sich, daß die Mitarbeit von Germanisten, die mit der griechischen Sprache vertraut sind (Germanisten mit Hebräischkenntnissen standen leider nur in sehr begrenztem Umfang zur Verfügung) und zugleich ein Gespür für die religiöse Sprachtradition besitzen, fruchtbarer und hilfreicher war als jene von Schriftstellern und Dichtern, da letztere in ihrem Umgang mit der Sprache stärker subjektiv bestimmt sind als jene, die zunächst vom gegenwärtigen Stand der deutschen Hochsprache ausgehen. An sprachlichen Mitarbeitern sind neben den Professoren *Rudolf Henz* (Wien) und *Fridolin Stier* (Tübingen) sowie den Dichtern und Schriftstellern *Heinrich Böll* und *Christa Reinig* vor allem zu nennen die Mitglieder des früheren Doktoranden- und Oberseminars von Prof. *Walter Jens* (Tübingen), die alle über gediegene Kenntnisse der griechischen Sprache und über Kenntnisse der Rhetorik (z. T. auch über ein Theologiestudium) verfügten.

Insgesamt haben alle Übersetzungen mindestens drei Phasen sprachlicher Gestaltung und Überprüfung durchlaufen; bei sehr wichtigen Texten des Neuen Testamentes, aber auch beim Psalter fanden sich zuweilen 7 bis 10 verschiedene Versionen der Übersetzung, bevor die Texte zur Veröffentlichung freigegeben wurden. Die Zahl der Übersetzer und Mitarbeiter stieg im Laufe der Zeit von 25 auf 75, die verschiedenen Gutachter nicht inbegriffen. Zur Endfassung des Psalters wurden auch Kirchenmusiker beider Konfessionen herangezogen, ebenso zur Sprachgestalt der neutestamentlichen Hymnen, die in der Liturgie eine Rolle spielen.
Im Laufe von 10 Jahren gab es jährlich zwei Tagungen von einer Woche Dauer (die sog. Vollversammlungen), daneben eine Anzahl kleinerer Tagungen und Treffen. Einige Übersetzer und Mitarbeiter sind während der Arbeit verstorben. Die Bischöflichen Beauftragten selbst — nach dem Tod von Bischof Freundorfer wurde Weihbischof Prof. Eduard Schick, ebenfalls Neutestamentler, berufen — nahmen regen Anteil. Die Förderung durch sie trug wesentlich dazu bei, daß das Unternehmen nicht auf halbem Weg versackte.

Was beim Beginn des Unternehmens niemand ahnen konnte, trat durch das von Papst Johannes XXIII. so überraschend einberufene *Zweite Vatikanische Konzil* ein: Er erlaubte den Gottesdienst in den Landessprachen, vermehrte die biblischen Lesungen beträchtlich, forderte gute Übersetzungen der Heiligen Schrift aus den Ursprachen und förderte darüber hinaus nachhaltig die Zusammenarbeit mit den nichtkatholischen Christen. Nun erwies sich dieses Unternehmen als höchst zeitgemäß, ja dringlich. Denn nun mußten für die neuen liturgischen Texte

und Leseordnungen so rasch als möglich biblische Texte in der Muttersprache bereitgestellt werden.

Die Begegnung der Bischöfe der Welt auf dem Konzil führte daneben zur *Mitbeteiligung aller Bischöfe der deutschsprachigen Gebiete Europas* — der Bischöfe Österreichs, der Schweiz, Südtirols, Luxemburgs und des Bischofs von Lüttich — an der neuen Übersetzung. Der Bischof von Straßburg nimmt diese Übersetzung in die zweisprachigen liturgischen Bücher seiner Diözese auf. Zugleich wurden Vertreter dieser Länder in den Arbeitsausschuß entsandt und Übersetzer und Mitarbeiter für die eigentliche Arbeit am Text benannt. Das ganze deutsche Sprachgebiet in Europa ist auf diese Weise zum erstenmal in der Geschichte dieses Kulturraums im Gebrauch derselben Bibelübersetzung vereint, was sicher auch Auswirkung für die Spracheinheit dieses Gebiets haben wird.

Teilzusammenarbeit mit den Evangelischen

Wie schon erwähnt, war eine Zusammenarbeit mit der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Beginn noch nicht möglich. Doch kam es, dank der Initiative der katholischen Seite und der Bereitwilligkeit des damals neugegründeten Evangelischen Bibelwerks, ab Frühjahr 1968 zu einer Teilzusammenarbeit, die schließlich im Ersten Vertrag zwischen der deutschen Katholischen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland kulminierte. Die zunächst auf wichtige Abschnitte des Neuen Testaments und 25 Psalmen beschränkte gemeinsame Übersetzungsarbeit, bei der die katholische Seite ihre Texte als Ausgangsbasis zur Disposition für eine paritätische Übersetzungskommisison stellt, erwies sich als fruchtbar. Dogmatische Schwierigkeiten traten nicht auf, die „Fronten" exegetischer und sprachlicher Art verliefen jeweils quer durch die Konfessionen. *Deshalb dehnte die evangelische Seite die Zustimmung zur Zusammenarbeit sukzessive weiter aus.* Zur Zeit umfaßt der Auftrag die über 100 sog. altkirchlichen Perikopen, die Psalmen, das Mattäusevangelium samt synoptischen Parallelen, den Römer- und den Galaterbrief. Bis auf die synoptischen Parallelen ist die Übersetzung dieser Abschnitte bereits abgeschlossen. Noch in diesem Jahr soll die Entscheidung fallen, ob auch das Johannesevangelium in das gemeinsame Programm einbezogen wird. Dann könnten die deutschen großen Konfessionen wenigstens über eine gemeinsame Fassung aller Evangelientexte verfügen, auf die bei ökumenischen Gottesdiensten, in Funk und Fernsehen, in gemeinsamen Gebet- und Schulbüchern zurückgegriffen werden könnte. Noch hält zwar die Evangelische Kirche in Deutschland am Luthertext fest. Doch sind die Verantwortlichen der reformierten Kirchen und Gemeinschaften in Deutschland sich klar darüber, daß eine weitere Modernisierung („Revision") über die bereits erreichte Umformung des Luthertextes hinaus nicht mehr möglich sein wird. Die Arbeit an der Einheitsübersetzung hat praktisch erwiesen, daß und wie eine gemeinsame Bibelübersetzung möglich ist. Diese Erfahrungen sind für die Zukunft von hohem Wert.

Eine Nebenfrucht des Zusammenwirkens, die aber große ökumenische Bedeutung hat, ist das *Ökumenische Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien,* das 1972 im Druck erschien. Beide großen Kirchen einigten sich 1970 auf Regeln, die eine gemeinsame Fassung der biblischen Eigennamen sowie der Bezeichnungen für Maße, Gewichte und Münzen ermöglichten. Damit können die konfessionellen Unterschiede in Schulbüchern und Bibelausgaben überwunden werden, zugleich erhielten die Bibelwissenschaftler die Möglichkeit zu einheitlichen Bezeichnungen in Kommentaren und Veröffentlichungen. Die Duden-Redaktion hat diese Bezeichnungen bereits in die neueste Ausgabe des Duden aufgenommen. Die katholischen Christen werden zwar einige Zeit brauchen, die vertrauten alttestamentlichen Namensformen der Septuaginta- und Vulgata-Übersetzung mit den ungewohnten hebräischen Formen zu vertauschen, der gemeinsame Gewinn wiegt aber diesen Verlust sicher auf.

Alle Texte sollen zunächst erprobt werden

Da der Text der Einheitsübersetzung auch nach Abschluß der Übersetzungsarbeit überwacht und von Zeit zu Zeit überprüft werden muß, wurde ein *eigener Träger* geschaffen. Die im Herbst 1971 gegründete „Katholische Bibelanstalt GmbH" in Stuttgart verwaltet die Rechte der Deutschen Bischofskonferenz an der Einheitsübersetzung, veröffentlicht diese Übersetzung und vergibt Lizenzen an Verlage. Die Bibelanstalt ist als gemeinnützig anerkannt, da die später zu erwartenden Gewinne der Verbesserung des Textes, der Verbilligung der Ausgaben und der Bibelarbeit zugute kommen sollen. Gesellschafter sind der Verband der Diözesen Deutschlands und das Katholische Bibelwerk e. V. Vorsitzender ist der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat *Josef Homeyer;* als Geschäftsführer fungiert der Geschäftsführer der Einheitsübersetzung, Prof. *Otto Knoch.* Die anfallenden Arbeiten werden mit Hilfe des Katholischen Bibelwerkes abgewickelt, so daß der Aufwand relativ gering ist. — Inzwischen hat diese Anstalt die Lizenzen für den Abdruck der Texte in den offiziellen liturgischen Büchern vergeben, daneben hat sie selbst veröffentlicht: Das Ökumenische Namensverzeichnis; den *Ökumenischen Psalter* (je zusammen mit der Württembergischen Bibelanstalt) und das *Neue Testament* (mit allen ökumenischen Tex-

ten). Im Frühjahr 1974 soll das Alte Testament in einem Bande folgen. An *Einzeltexten* wurden veröffentlicht: Die Bücher Genesis; Exodus und Levitikus; Jeremia mit Baruch; Ijob, Hoheslied und Klagelieder; die Apostelgeschichte; das Johannesevangelium und die Johannesbriefe; die Katholischen Briefe.

Bei all diesen Veröffentlichungen handelt es sich um Texte, die zwar vom Arbeitsausschuß zur Veröffentlichung freigegeben wurden, die aber auf Wunsch der Bischöfe in Gottesdienst, Schule und privatem Gebrauch einige Zeit (mindestens zwei Jahre) auf ihre Texttreue, Sprachgestalt, Sprechbarkeit und Singbarkeit und auf ihre Verständlichkeit hin *erprobt* werden sollen. Daneben werden exegetische und sprachliche Gutachten eingeholt. Zugleich sind — wie die Vorworte all dieser Ausgaben, auch der liturgischen, zeigen — alle Urteilsfähigen um ihre Kritik, verbunden möglichst mit weiterführenden Vorschlägen, gebeten. Solche Kritiken und Vorschläge sollen — möglichst in Postkartenformat — unter Angabe der betr. Stelle, des fraglichen Begriffs oder einer beanstandeten Wendung eingesandt werden an: Katholische Bibelanstalt, 7 Stuttgart 1, Silberburgstr. 121 a. Nach Ablauf von zwei Jahren ab Veröffentlichung wird mit Hilfe der eingegangenen Vorschläge, Einwände und Gutachten die Übersetzung noch einmal überprüft und endgültig gefaßt. Der Text soll sich ja kirchlich bewähren. Bis jetzt liegen bereits über 2500 solcher Zuschriften vor. — Den Ausgaben mit dem endgültigen Text, Altes wie auch Neues Testament, sollen über die jetzigen Textausgaben hinaus noch ausführliche Einführungen in die einzelnen Schriften wie auch hinreichende Anmerkungen und Anhänge (Listen, Karten, Tabellen) beigegeben werden, damit diese Übersetzung mit wirklichem Nutzen gebraucht werden kann. Bis zur endgültigen Fertigstellung dieser „revidierten" und „kommentierten" Textausgaben dürften wohl noch drei bis vier Jahre vergehen.

Das erste Echo ist positiv trotz stereotyper Kritik an Details

Seit dem Inkrafttreten der neuen dreijährigen Leseordnung für den Sonn- und Festtagszyklus am 1. Adventssonntag 1969 wird die neue Übersetzung im Gottesdienst des gesamten deutschsprachigen Gebiets Europas verwendet. Allerdings sind inzwischen zahlreiche Texte noch einmal überarbeitet und verbessert worden, doch sind grundsätzliche Veränderungen des Sprachcharakters der Übersetzung selbst nicht eingetreten. Insofern konnten bisher durchaus umfangreiche Erfahrungen mit dem neuen Text gemacht werden. Das Gesamturteil fiel nahezu *allgemein positiv* aus. Als repräsentativ kann für die dabei genannten Gründe die Besprechung von *Clara von Gablenz* in den „Evangelischen Kommentaren" (5/1972, S. 692) genannt werden: „Katholische Übersetzer haben neben allen bekannten Gesichtspunkten zu berücksichtigen, daß ein zum liturgischen Gebrauch bestimmter Bibeltext auch zum Singen geeignet sein muß. Aus diesem Grund und der gesamten Zielsetzung entsprechend (d. h. Gebrauch in Gottesdienst und Unterricht) konnte die Übersetzung nicht in der modernen Umgangssprache abgefaßt werden. Dennoch wirkt sie nicht altertümlich. Weithin gewinnt man den Eindruck, daß sie sich nicht nur streng an den Urtext hält, sondern auch gut verständlich ist. Das schwierige Abwägen zwischen Begriffstreue und Gegenwartsnähe scheint gelungen zu sein." Das schlichte, zeitnahe Deutsch, die Verständlichkeit, die gute Lesbarkeit und Singbarkeit dieser Übersetzung wird denn auch nahezu allgemein als großer Vorzug dieser Arbeit herausgestellt. Zahlreiche Seelsorger haben mitgeteilt, daß die Gottesdienstbesucher von dieser Übersetzung zu aufmerksamem Hören angeregt werden, gerade auch an den Stellen, wo die neue Übersetzung eigene Wege geht und altgewohnte Wendungen ersetzt, die zum Teil von der jungen Generation nicht mehr verstanden werden oder die neben der heutigen Sprache her ein biblizistisches Sonderdasein fristen. Denn diese Übersetzung soll ja auch der heranwachsenden Generation dienen, die heute weithin die Verbindung mit der religiösen Sprachtradition verloren hat und diese als antiquiert empfindet.

Dieser Versuch, die (vor 1900 Jahren) formulierte Botschaft in zeitnahem Deutsch auszudrücken, hat aber auch zu *teilweise scharfer Kritik mehr traditionsgebundener Kreise* geführt, die sich vielfach in entsprechenden Publikationsorganen findet. Diese Kritik entzündet sich nahezu stereotyp an denselben Einzelstellen und zieht daraus dann weittragende Schlüsse, wobei es aber oft an hinreichender Sprach- und Sachkenntnis mangelt. Zu nennen sind hier vor allem die „Schwangerstellen" (Mt 1, 18.23; Lk 1, 31; 2, 5), die aber in der neuesten Fassung, die das Neue Testament bietet, durch neutralere Wendungen ersetzt sind („ein Kind erwarten"); dann die Wiedergabe der Seligpreisungen der Bergpredigt durch „Wohl denen, die ..." (Mt) und „Wohl euch ..., die" (Lk), was als Verdiesseitigung und Verharmlosung der Makarismen kritisiert wird (Zur Wiedergabe der Makarios-Aussagen im ganzen NT, s. meinen Artikel: Selig oder Wohl?, Gottesdienst 19/20, 1972, 153—156), die „klugen und die dummen Mädchen" statt „klugen und die törichten Jungfrauen" (Mt 25, 1 ff); die „Schafe und Ziegen" statt „Schafe und Böcke" (Mt 25, 31 ff); die „Mächte des Todes" statt der „Pforten der Hölle" (Mt 16, 18); die Wiedergabe von eudokein durch „Gefallen haben an" statt „Wohlgefallen haben an" (s. Mt 3, 17; Jes 42, 1); die durchgängige Kleinschreibung von „heilig" in Verbindung mit „Geist"; daneben einige drastische Wendungen wie „Fressen und Saufen" (Röm 13, 13), Mist, Kumpan, um einige zu nennen; sehr häufig auch die Übernahme der hebräischen Namensformen im Alten Testament und die Einführung der originalen Maß- und Münzbezeichnungen in die deutsche Übersetzung. Die Kritik an diesen Stellen (und wenigen anderen, die aber nicht

von der Mehrheit moniert wurden) wurde meist mit folgenden *Gesamturteilen* verbunden: rationalistisch, protestantisierend, zeitgeistverhaftet, wobei dann meist gefordert wurde, in diesem Bereich nicht nur den Inhalt treu festzuhalten, sondern auch die alten Formulierungen keineswegs zu ändern.

„Konsequente Übertragung in die heute gebräuchliche Sprache"

Die Übersetzerkommission ist hier aber grundsätzlich der Meinung, daß die Botschaft und der Anspruch des Neuen Testaments gerade dann, wenn sie heute bekannt gemacht werden sollen, eine *konsequente* Übertragung in die heute gebräuchliche Sprache erfordern. Daß dabei Einzelstellen durchaus überprüft und verbessert werden sollen, ist selbstverständlich. Zu betonen ist in diesem Zusammenhang aber, daß es der Übersetzerkommission keineswegs darum geht, die Botschaft der Bibel oder gar die Glaubensüberlieferung auszuhöhlen oder umzuinterpretieren. Die Übersetzer wie auch die Mitarbeiter der Einheitsübersetzung gehören überwiegend der zweiten Lebenshälfte an, gehören zur theologischen Mitte und stehen alle der Kirche und ihren Amtsträgern vollauf loyal gegenüber. Wer um die entsagungsvolle und schwierige Arbeit einer solchen gemeinsamen Bibelübersetzung weiß, wird sich daher vor vorschnellem Aburteilen hüten.

Von größerem Gewicht, weil grundsätzlicher Art, ist der mehrfach lautgewordene Einwand, die *Sprachgestalt* dieser Übersetzung sei zu nüchtern, zu akademisch, zu intellektuell und gebe dem Gefühl zu wenig Raum. Auch nehme sie nicht gebührend Rücksicht auf die liturgische Sprachtradition. Dabei wird unter anderem auch auf die Abweichungen der Einheitsübersetzung von liturgischen Texten und Wendungen hingewiesen (so z. B. bei Vaterunser, Gloria, Sanctus, den Abendmahlsberichten, dem Wort des Hauptmanns von Kafarnaum). — Abgesehen davon, daß die liturgisch verwendeten biblischen Texte oft eine Entwicklung über das Neue Testament hinaus aufweisen (z. B. Abendmahlsberichte), sind hier auch exegetische und liturgische Gesichtspunkte zu berücksichtigen, die für Differenzierungen sprechen, so z. B. bei der Frage nach dem Sinn der Engelsankündigung Lk 2, 14, die exegetisch nicht als Aufforderung zum Lob Gottes („Ehre sei Gott ..."), sondern als Deutung des Geschehens verstanden wird („Nun hat sich Gott verherrlicht, indem er Heil anbot ..."), oder bei der Herausstellung der Nuancen zwischen der mattäischen und der lukanischen Fassung des Vaterunser. Zudem regen gerade die Differenzen zum Nachdenken über die oft allzu gewohnten Formeln und ihre Aussagen an.

Viel schwieriger ist aber das Problem, ob es eine eigene *sakrale Sprache* gibt, die ihre eigenen Sprachgesetze aufweist, oder ob es sich dabei lediglich um die traditionell geprägte, der Gegenwartssprache gegenüber etwas antiquierte Sprache einer wenig zeitnahen Gottesdiensttradition handelt. Im Bereich der Liturgie ist nämlich im Zeichen der Reform eine immer konsequentere Anpassung der Gottesdienstsprache an die jetzt gebräuchliche Hochsprache festzustellen, wobei alles unnötige Beiwerk, jede übertriebene Feierlichkeit und ungewohnter Sprachstil (Umstellung der Satzfolge z. B.) mehr und mehr vermieden wird. Natürlich hat die Liturgie eigene Worte und Wendungen, diese entsprechen aber der eigengeprägten Wirklichkeit, um die es hier geht. Das muß aber keineswegs heißen, daß diese Eigensprache andere Sprachgesetze hat und haben darf als die allgemein anerkannten.

Immerhin ist die Frage gestellt: *Gibt es eine eigene Sakralsprache neben der Hochsprache im Deutschen, und was macht ihr Eigenes und Eigentliches aus?* Da hier die Germanisten und Sprachfachleute keine einhellige Meinung vertreten, überhaupt noch ungeklärt ist, was „sakral" sprachlich bedeutet, wäre es von großem Wert, wenn die neue Übersetzung wenigstens zu einer verstärkten Beschäftigung mit diesem Problem führen und dabei zu einer Klärung dieses wichtigen Fragenkreises beitragen könnte. Die Bedeutung dieser Frage für die Gottesdienstgestaltung und die Gebetspraxis allgemein liegt auf der Hand. — Nicht erledigt ist damit aber die Behauptung, die Sprache der neuen Übersetzung sei zu rational und zu wenig gemüthaft geprägt. Am nachhaltigsten hat diese Auffassung der Exeget und Ökumeniker P. *Gerhard Voß OSB*, Niederalteich, in dem Artikel: Kritische Bemerkungen zur Einheitsübersetzung des Neuen Testaments (Una sancta 28, 1973, 73—83), zur Diskussion gestellt. Seine These lautet: „Offenbar legt die Einheitsübersetzung unvergleichlich viel mehr Wert auf die Rationalität des Textes als auf seine Emotionalität" (78). Er weist dabei unter anderem auf die Wiedergabe von kardia, Herz, in der neuen Übersetzung hin (vgl. Lk 1, 17: Gedächtnis; 2, 35: Gedanken; 2, 51: Gedächtnis; 9, 47: was sie dachten; z. T. wurde Herz auch je nach Zusammenhang weggelassen). Dabei bestreitet er nicht die sachliche Berechtigung der je gebotenen Übersetzung, meint aber, daß sowohl die Exegeten, wie auch die Germanisten „sich mehr von wissenschaftlicher Analyse (des Textes bzw. der Umgangssprache) leiten (ließen) als von eigener geistlicher Erfahrung mit der Sache" (83) und hält daher die Sprachgestalt dieser Übersetzung für noch ungenügend. Denn „das Brot des Lebens" soll auch etwas „vom Geschmack dieses Brotes vermitteln"! (83).

„Von entscheidendem Gewicht für den Glaubensvollzug"

Die Mitarbeiter der Einheitsübersetzung waren zwar der Auffassung, gegenüber der Wortinflation und dem Miß-

brauch der Gefühlswelt (siehe Pop, Reklame, Illustrierte, Film- und Fernsehwelt) am ehesten ihrer Aufgabe entsprechen zu können, wenn sie die Botschaft des Neuen Testaments durch eine möglichst schlichte, „heilig-nüchterne" Sprache hindurch dem heutigen Menschen zum Bedenken, zur Auseinandersetzung, zum Entscheiden vortragen und sagen, da ja Glauben zunächst eine Grundentscheidung der Person, ihres Urteils-, Sinn- und Wertvermögens darstellt. Und sie kamen zu dieser Auffassung durch den Prozeß eines nun elfjährigen Bemühens im Dienste der gestellten Aufgabe. Da es jedoch hier um eine Sache von entscheidendem Gewicht für den *Glaubensvollzug der Kirche* im deutschsprachigen Raum geht, sollten sich all jene darüber Gedanken machen, die durch Ausbildung und Erfahrung dazu fähig sind. „Freilich . . ., Kritik ohne konkrete Verbesserungsvorschläge ist kaum eine Hilfe" (Voß, a. a. O. 83). Alle, die an dieser Übersetzung bisher beteiligt sind, werden weiterführende Vorschläge dankbar begrüßen.

Otto Knoch

Länderbericht

Priesterkrise und Basisgemeinden in Frankreich

Auf der französischen Bischofskonferenz in Lourdes führte der Bischof *Riobé* von Orléans am 23. Oktober 1972 u. a. aus: Der Priester kann keine soziale Funktion mehr wahrnehmen, wenn die Gesellschaft, für die diese Funktion konzipiert wurde, nicht mehr existiert. Vielen Priestern erscheint ihr Dienst in der Kirche als Weg ohne Ausgang. Auch bei den Bleibenden macht sich mehr und mehr Unsicherheit bemerkbar. Die Priesterseminare werden immer leerer. Diese Situation zwingt zu mutigen, notfalls schmerzlichen Schlußfolgerungen im Hinblick auf neue Arten, den priesterlichen Dienst auszuüben: Warum sollte man nicht an ein Mitglied der Gemeinde denken, von ihr gewählt; auf die Aufgabe vorbereitet, ordiniert, gesandt vom Bischof? Das Amt braucht nicht unbedingt als Vollzeitbeschäftigung ausgeübt zu werden. Jedenfalls hängt die Zukunft der Kirche davon ab, daß auf diese Aufgabe alle Energien konzentriert werden; einstweilen werden diese oft verschlissen im Leerlauf von Institutionen. Konkret: Es müssen Zentren theologischer Forschung und Ausbildung geschaffen werden, die *allen* interessierten Laien offenstehen, die ausgerichtet sind auf die Suche nach neuen Arten von Ämtern. Wenn die Forschung in engem Kontakt mit dem Bischof steht, werden nach und nach aus dem Leben der Gemeinde Dienste erwachsen und die Kirche von morgen bereichern. Wenn Erwachsene berufen werden, wird der Priesterdienst eine neue Stabilität gewinnen; unter gesunderen Bedingungen werden sich weiterhin einige für den Zölibat entscheiden.

Diese Gedanken wären möglicherweise unbeachtet geblieben, hätte nicht „Le Monde" (11. 11. 72) das Referat in leicht überarbeiteter Fassung abgedruckt. Innerhalb weniger Wochen erreichten den Bischof mehr als 1000 Zuschriften, auch aus dem Ausland und von protestantischer Seite. Referat und Beitrag in „Le Monde" (in synoptischer Gegenüberstellung) sowie eine Anzahl aus den Zuschriften liegen nun im Druck vor (Lettres au Père Riobé, Paris 1973).

Die Intervention eines Bischofs und ihr Echo

Das ungewöhnlich starke Echo dürfte sich auch aus der Tatsache erklären, daß in Frankreich Laien der Zugang zum Theologiestudium praktisch verwehrt ist (bedingte Ausnahmen: Institut Catholique in Paris und Fakultät für katholische Theologie an der Universität Straßburg). Die meisten Zuschriften stammen von Priestern, von Landpfarrern ebenso wie von Ordensoberen; Zustimmung und Ablehnung begegnen bei Laien und Klerikern; die ablehnenden Stimmen bleiben jedoch weit in der Minderheit. Aus allen Zuschriften spricht großes Engagement für die Kirche, nicht etwa Verachtung; die Reflexion von beachtlichem Niveau geht über in das Suchen und Ausprobieren neuer Formen christlicher Existenz.

Aus zahlreichen Zuschriften geht hervor, daß ähnliche Überlegungen, wie der Bischof Riobé sie in Lourdes vorgetragen hatte, auch sonst im Lande angestellt wurden. Dem Bischof von Orléans wird immer wieder für seine Initiative gedankt; seine Situationsanalyse wird als realistisch und prophetisch gedeutet: Selbst auf dem Land

löst sich die traditionelle Welt auf (ein Beispiel unter vielen: in der Normandie wird im Kanton Damville nur noch an einer von achtzehn „Kultstätten" sonntags Messe gefeiert); die Strukturen der Kirche entsprechen nicht der städtischen Kultur, noch der mobilen, entchristlichten Gesellschaft.

Oft kommen Verbitterung und Enttäuschung zum Ausdruck: Kleriker und Laien haben den Eindruck, von der Hierarchie manipuliert, beherrscht, nicht ernst genommen zu werden; die Geist und Initiative tötende Aggressivität und Passivität des kirchlichen Apparates wird angegriffen; Erfahrungen, daß ein Dialog mit dem jeweiligen Bischof nicht möglich ist, sowie der Eindruck, daß die Hierarchie nicht führen, sondern unterwerfen will, schlagen sich in Ressentiments nieder. Im Gegensatz dazu steht das Wort Hoffnung, das immer wieder begegnet: „Das Referat Riobés hat mir wieder Hoffnung geschenkt . . ." „Ich erhoffte es nicht mehr oder noch nicht . . ." „Es erlaubt mir, wieder Vertrauen in die Kirche zu fassen . . ."

Mehrere Schreiber sehen das Übel darin, daß eine überzeugende Konzeption und Zukunftsvision fehle; wiederholt begegnet das Stichwort Orientierungslosigkeit (déboussolé). Nach vielen Zuschriften zu urteilen, sehen französische Christen ihre Kirche an einem entscheidenden Wendepunkt: Die Zeit erlaubt nicht mehr an Symptomen herumzukurieren, Löcher zuzustopfen und damit anderswo neue Löcher aufzureißen. Ein völlig neuer Anfang ist geboten, eine „reconversion complète à tout point de vue", ein pastorales Gesamtprojekt für das Land.

Suchende Priester

Die Krise hat am stärksten *die Priester* erfaßt. Sie greifen das von Riobé verwendete und ihm von seinen Kritikern verübelte Bild von der Sackgasse auf wie auch das Bild vom Tunnel. Die Priester — seit der Jugend im Getto, schon als Gymnasiasten im „Kleinen Seminar" abseits der Gesellschaft lebend — sehen sich einer Zerreißprobe ausgesetzt zwischen der aufgezwungenen Rolle des Ausgesonderten und der Berufung zum Dienst für die Welt; intellektuell sind sie gelegentlich weder dem Dorfschullehrer noch dem Apotheker gewachsen. Sie machen die bittere Erfahrung, daß sie die Menschen nicht erreichen, denen sie die Frohe Botschaft mitteilen wollen, die diese so sehr brauchen. Die Ungehaltenheit macht sich gelegentlich in drastischen Bildern Luft: Man verlangt von uns, eine Concorde mit dem Werkzeug eines mittelalterlichen Schmiedes zu bauen! Wie sollen wir mit einer vor 1500—2000 Jahren geprägten Sprache die Menschen heute erreichen?! Die Ausbildung bleibt ohne Bezug zur Wirklichkeit, da der Graben zwischen den Ämtern einerseits, der Evolution der Welt und den Bedürfnissen der Gläubigen andererseits immer tiefer wird. Traditionelle, sterile Beschäftigungen rauben uns Zeit und Kraft für die Menschen!

Wie ein roter Faden ziehen sich durch die Zuschriften die leidvollen *Erfahrungen ehemaliger Priester.* Immer wieder wird — auch von amtierenden Priestern — beteuert, daß die Priester nicht der Kirche, sondern dem Amt den Rükken kehrten, kehren mußten, da sie nur die Alternative erlaubte: „priesterloses Amt" oder „persönliches Glück" in ehelicher Gemeinschaft. Die Prognosen gehen dahin, daß dieser gewaltige Blutverlust sich in den kommenden Jahren noch verstärken wird, daß die Kirche schließlich auch hier einlenken muß und einlenken wird; diejenigen, die jetzt gehen müssen, haben das Gefühl, teuer die Langsamkeit der innerkirchlichen Evolution zu bezahlen. Weiter amtierende Priester bescheinigen ihren ehemaligen Mitbrüdern ein Maß an Wahrhaftigkeit und Demut, das denen oft fehle, die nicht „durch den Schmelztiegel der Prüfung" gegangen sind. Ehemalige Priester bekennen, weder ihren Glauben noch ihr Priestertum verleugnet zu haben; sie hoffen, in absehbarer Zeit innerhalb der Kirche ihren Dienst wiederaufnehmen zu können. Eine Zuschrift geht soweit, die ehemaligen Priester als Modell den Bischöfen vor Augen zu stellen: Wir integrieren uns still wieder ins Volk; ihr Bischöfe werdet in einiger Zeit gezwungen sein, dasselbe zu tun, denn euer offizielles Charisma wird nicht mehr anerkannt; auch ihr werdet mit euren eigenen Händen arbeiten müssen, damit um euch herum das Vertrauen wieder wächst, das ihr verloren habt. Dann werden die neuen, schon existierenden Ämter sich um den Apostel scharen, der ihr wieder geworden seid.

Das Bild wäre einseitig, wollte man neben Enttäuschung, leidenschaftlichen Vorwürfen und Bitterkeit nicht auch sehen, daß nach dem Zeugnis vieler Zuschriften neue Wege gesucht werden. Im Hinblick auf den künftigen Priester findet Riobé ausnahmslos Unterstützung, vor allem seine Anregung, daß die Bischöfe Christen das Priestertum anvertrauen, die das Vertrauen ihrer Gemeinde besitzen: Die Priester sollen — so meinen sie — nicht mehr wie Fallschirmjäger in Feindesland abgesetzt werden (parachuté).

Einige Vorschläge gehen über seine Forderungen noch hinaus: *Alle* Christen sind zum Mitdenken aufgerufen; die öffentliche Meinung kann sich zu einer wichtigen Realität innerhalb der Kirche entwickeln. Weiter: Das Priesteramt ist auch verheirateten Männern und verheirateten Frauen zu öffnen. Es fehlt nicht an Priesterberufungen; im Gegenteil: Eine „Reserve der Kirche", Männer und Frauen, so meinen sie sich sicher zu sein, warte in der Hoffnung, bald priesterlichen Dienst ausüben zu können. Ab sofort sollte man den Priesteramtskandidaten die Möglichkeit geben, zwischen Zölibat und Heirat zu wählen. — Das Wort sacerdos in aeternum treffe nur auf Christus zu; es solle Priester auf Zeit geben. — Schon jetzt wollen zahlreiche Priester nicht mehr Notablen, auch nicht „super-chrétiens" sein, sondern Diener der Geringsten und Schwächsten.

Die neue Hoffnung: Basisgemeinden?

Der Wunsch nach tiefgreifenden Umgestaltungen wird deutlich in der Forderung, daß es sich nicht darum handeln könne, an Symptomen herumzukurieren, Risse im Mauerwerk zu überkleistern, vielmehr müsse man bis zu dem Stein vorstoßen, auf den die Kirche gebaut ist. Aber wer ist die Kirche? Wo ist Kirche heute? In den Pfarreien? Nur in den Pfarreien? Ein Priester spricht von den „Kadaverpfarreien"! Aus mehreren Zuschriften geht hervor, daß „Kirche" heute möglicherweise schon anderswo zu finden ist, außerhalb des von der Hierarchie überschauten und beherrschten Bereiches, daß der Geist wirksam ist in Gemeinden am Rande, die aber Modell für eine neue Kirche werden könnten. Verschiedentlich wird hingewiesen auf die Basisgemeinden (communautés de base).

Ein Überblick über das Wirken dieser Basisgemeinden kann das Bild von der Krise des Priestertums in Frankreich und der daraus resultierenden Suche nach neuen Wegen ergänzen. Informationen dazu finden sich nicht nur in Zuschriften an Riobé, sondern auch in einer Arbeit von *Philippe Warnier* (Le phénomène des communautés de base, Paris 1973), dem Gründer einer solchen Gruppe in der Bannmeile von Paris.

Bei den Basisgemeinden handelt es sich um eine ganz Frankreich erfassende Bewegung, die allerdings vornehmlich in der Großstadt (Paris, Lyon) verwurzelt ist. Ebenso schwach wie der ländliche Bereich ist die Welt der Arbeiter vertreten. Warnier schätzt diese Bewegung in Frankreich auf „einige hundert" Gemeinden und „mehrere tausend" Personen. Die Mitglieder umfassen alle Altersgruppen, seien im allgemeinen aber jung; Studenten, Lehrer, Priester sowie Ordensleute beiderlei Geschlechts seien besonders stark vertreten; darin spiegele sich der aktive Teil des französischen Katholizismus. Es kommen indessen noch dazu laisierte Priester, ehemalige Ordensleute, wiederverheiratete Geschiedene, d. h. Menschen, die sich von der Institution Kirche zurückgestoßen sehen, aber auch Teilnehmer, die sich offen als ungläubig bekennen.

Basisgemeinden entstehen im allgemeinen *spontan*. Besonders zahlreich sind sie während und im Gefolge der Krise entstanden, die im Sommer 1968 Frankreich erschüttert hat. Andere sind aus Gruppen hervorgegangen, die sich intensiv mit dem Referat des Bischofs Riobé beschäftigt haben. Allerdings sieht es so aus, als müßte im allgemeinen auch noch ein charismatischer Führer dazukommen, der über natürliche Autorität verfügt und Schwung genug hat, die Gemeinschaft über Schwierigkeiten und Rückschläge hinwegzusteuern.

Der *Zusammenhalt* einer Basisgemeinde gründet sich vor allem darauf, daß ihre Mitglieder die gegenwärtige Krise der Kirche auf ähnliche Weise analysieren und deuten, daß sie sich persönlich davon betroffen fühlen. Zum Aufbau einer solchen Gruppe werden auch Ergebnisse soziologischer und psychologischer Forschung zu Rate gezogen, die ebenso wie die Analyse der Situation der Kirche Arbeitern und Bauern weniger zugänglich sind als Intellektuellen, die in den Basisgemeinden offensichtlich überwiegen. Warnier stützt sich darauf, daß optimale Kommunikation in Gruppen von höchstens 10—15 Personen möglich ist, in denen sich noch jeder um die Freuden und Sorgen seines Nächsten kümmern kann, in der jeder den anderen mit Vornamen anredet, denen eine unmittelbare therapeutische Funktion zukommt.

Voraussetzung für die gemeinsame Arbeit scheint das nicht explizit genannte Ergebnis der Lageanalyse zu sein, daß die im II. Vatikanischen Konzil in Angriff genommene Reform von oben nicht den gewünschten Erfolg gehabt hat; Warnier kommt nämlich zu dem Ergebnis, daß die „permanente Wiederauferstehung der Kirche" nur durch die Neustrukturierung — an der Basis! — des christlichen Volkes möglich ist. Die Basisgemeinden haben sich meist ohne den Bischof gebildet; sie erklären ihr intensives „Gemeindeleben" z. T. gerade mit der Abwesenheit des Bischofs; sie sind offensichtlich nicht bereit, sich „wiedereinfangen" (récupérer) zu lassen von einem Episkopat, der sie jahrelang verurteilt oder ignoriert hatte.

Können sie halten, was sie versprechen?

Angesichts des Anspruchs, mit dem die Basisgemeinden auftreten — sie wollen nicht eine Gruppe in der Kirche sein, sondern Kirche in diesem Ort und treten damit in unmittelbare Konkurrenz zu den herkömmlichen Pfarreien (im Hinblick auf Katechese, Sakramente, Zeugnis von Leben und Glauben) —, sind Konflikte unausweichlich. Warnier ist sich bewußt, daß die Basisgemeinden eine Gratwanderung ausführen: Immer wieder betont er den Willen zur Einheit mit der Universalkirche, zur vertrauensvollen Zusammenarbeit mit dem Bischof; auf der anderen Seite wird „jede klerikale Einmischung" ebenso abgelehnt wie das Abtriften in eine Randposition; vielmehr soll innerhalb der Strukturen der kirchlichen Institution von der Basis her eine langsame Arbeit des Neubaus geleistet werden.

Wie sehr die Basisgemeinden auf demselben Boden gewachsen sind, auf dem — z. T. jedenfalls — die Studentenrevolte groß geworden ist, wird auch an Vokabular und Argumentation deutlich: Die Basisgemeinden dokumentieren die Ablehnung „paternalistischer" Autorität, sie verstehen sich als „Gegengift gegen eine repressive und anonyme Gesellschaft", sie wollen Kreativität und Verantwortlichkeit gegenüber einer anonymen, zu großen und ferngesteuerten Kirche verkörpern.

Bei der Lektüre der Schrift Warniers stellen sich eine Reihe von Fragen, auf die der Autor keine Antwort gibt: Die Basisgemeinden verstehen sich als Modell für die künftige Entwicklung der Kirche. Ist es realistisch vorstellbar, auf freiwilliger Basis Millionen von Menschen in

kleinen Gruppen von 10—15 Personen zusammenzufassen, z. B. in einer Großstadt wie Paris? Da die „paternalistische" Autorität abgelehnt wird, möchte man fragen: Gibt es genug charismatisch begabte Führer? Kann man davon ausgehen, daß alle dasselbe Maß an Aktivität und Spontaneität aufbringen wie die Mitglieder dieser Versuchsgruppen? Was wird aus den Stillen im Lande, den Einzelgängern, die gern in der größeren Menge untertauchen, hier aber Gott suchen und finden? Wie läßt sich die Anonymität im großen Rahmen aufbrechen? Die Vorschläge Warniers für Gruppierungen auf Bezirks- oder Diözesanebene bleiben auffallend vage: Die erstere möchte er auf 150—200 Personen begrenzt sehen, für die letztere schlägt er das Repräsentativsystem vor, das aber sicher *Parteiungen* zur Folge hätte, so daß den jetzt meist nach links tendierenden Basisgemeinden andere mit einem Rechtsdrall entsprechen würden. Eine weitere Frage: Aus den Aufzeichnungen zu Basisgemeinden spricht immer wieder ein erhebliches, sicher nicht unverdientes Selbstbewußtsein. Zwar betont Warnier wiederholt Dankbarkeit und Demut angesichts des gemeinsam erfahrenen Glücks; aber kann die Überzeugung, daß diesem Weg die Zukunft gehört, nicht blind machen für andere Experimente und zu Dünkel und Überheblichkeit führen? Warnier sieht die Gefahr; seine Weggenossen auch?
Nach Warnier sind die Basisgemeinden sich der *Gefahr der Sektenbildung* bewußt. Wird auf die Dauer diese Einsicht reichen, die Basisgemeinden vor dem Schicksal anderer, ins Abseits geratener Gruppen zu bewahren? Müßte man nicht auch von ihnen mehr als nur verbale Bekenntnisse zur Zusammenarbeit mit dem Bischof erwarten, zumal wenn die „Zusammenarbeit" in der Aufforderung an den Bischof besteht, dieses oder jenes Mitglied der Basisgemeinde — und niemanden sonst — zu ordinieren und sich darüber hinaus nicht in das Leben der Basisgemeinde einzumischen? Andererseits möchte man meinen, daß Reibeflächen verschwinden könnten, wenn der Episkopat sich weiterhin nach vorne offen hält, daß der latente Generationskonflikt zwischen Basisgemeinde und Bischof weitgehend aufgehoben sein dürfte mit einer Verjüngung des französischen Episkopates.

Erst am Anfang einer Erfahrung

In dem Kapitel „Bericht über eine Erfahrung" geht Warnier auf die von ihm gegründete Basisgemeinde ein. Ausführlich referiert er die Entstehungsgeschichte im Anschluß an die Unruhen im Mai 1968: Als die Priestergemeinschaft der Pfarrei sich weigerte, zu den politischen Ereignissen Stellung zu nehmen, organisierten einige Pfarrmitglieder Diskussionen, gruppierten die Stühle in der Kirche neu, so daß eine die Diskussion begünstigende Sitzordnung entstand, bauten Widerstände ab gegen Diskussionen in der Kirche, die Angst vor einem Schisma innerhalb der Gemeinde, die Furcht, eine Minderheit wolle die Macht an sich reißen. Nach einigen Monaten wurde das „Experiment" vom Bischof für beendet erklärt mit der Begründung, es bedrohe die Pfarrei mit Spaltung, schwäche zudem die Katholische Aktion. Die Folgen wurden nach Warnier u. a. daran sichtbar, daß Langeweile und Desinteresse um sich griffen und vor allem junge Leute, die sich durch die neuen Formen angesprochen gesehen hatten, wieder der Kirche fernblieben.
Nach einiger Zeit ergreift einer die Initiative und lädt ein zu einem Minimum an gemeinsamem Leben: Gemeinsames Mahl, gemeinsames Gebet, gemeinsames Überdenken und Verwirklichen des Glaubens; eine Trennung von der Universal- oder Pfarrkirche wird ausdrücklich abgelehnt, die Bereitschaft zu verantwortlicher Weiterarbeit in der Pfarrei sowie zur regelmäßigen Information des Pfarrers betont. Die Pfarrer werden zur Mitarbeit eingeladen; ihre Ablehnung begünstigt nach Meinung Warniers den Start.

Alle vierzehn Tage versammelt sich die Gemeinde in der Wohnung eines Teilnehmers; wenn ein — z. B. aus Paris eingeladener — Priester anwesend ist, wird die Eucharistie gefeiert — mit richtigem Brot, an demselben Tisch, an dem auch die Familie ihre Mahlzeiten einnimmt. Bei den Meditationen werden bald Grundsatzfragen erreicht: die Fragen nach Jesus Christus, der Auferstehung, dem Glauben, der Taufe, den Aufgaben in der Gesellschaft. Als problematisch wird empfunden einerseits das Band zwischen dem täglichen Leben und dem Glauben, andererseits die Beziehungen zur Pfarrei. Dazu kommen Probleme, die die *Kinder* aufwerfen: Sollen sie in die Gemeinde integriert werden, und soll man ihnen damit eine Trennung von (die Kirche besuchenden) Klassenkameraden zumuten? Probleme werfen das Kommen und Gehen neuer Mitglieder auf (ein Mitglied beteiligt sich anderswo an der Gründung einer neuen Basisgemeinde); zu einer Zerreißprobe wird die Tatsache, daß die Frau eines Teilnehmers von ihrem Mann die Scheidung verlangt. Als das Leben der Gemeinde nach der langen, durch die Schulferien bedingten Sommerpause wieder weitergeht, als einzelne Teilnehmer von einer Tagung mit Mitgliedern anderer Basisgemeinden berichten können, steigt die Begeisterung wieder und das Bewußtsein, nicht isoliert, sondern Teil einer Bewegung zu sein, einer neuen, im Bau befindlichen Kirche.
Als problematisch erweist sich in den Basisgemeinden immer wieder die Frage der *Eucharistie*. Es soll Basisgemeinden geben, die mit dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen radikal Ernst machen und Eucharistiefeiern ohne Priester haben. Einzelne von ihnen sollen sich auf den Standpunkt stellen: Der Bischof ist am Zuge! Er soll ein Mitglied unserer Gemeinde, das unser Vertrauen hat, ordinieren. Die von Warnier beschriebene Basisgemeinde geht nicht so weit, beschreitet aber doch auch neue Wege: Der Priester ist nur Bruder unter Brüdern und sichtbares Zeichen für die Verbindung mit der Universalkirche; die

ganze Gemeinde zelebriert; was darin zum Ausdruck kommt, daß nacheinander jeder der Teilnehmer einige Worte des Kanons spricht. Die Gemeinde versammelt sich etwa alle vierzehn Tage zu längeren Zusammenkünften; die Kontinuität von Eucharistiefeier und Leben wird angestrebt. Warnier sieht es als besonders wünschenswert an, daß die Lebensgemeinschaft verstärkt, ausgeweitet wird durch Zusammenleben am Arbeitsplatz, was vor allem im landwirtschaftlichen und handwerklichen Bereich möglich sei.

In den Basisgemeinden darf man ein System dafür sehen, daß die Kirche in Frankreich in Bewegung geraten ist. Sie liefern eine Antwort auf den zunehmenden Priestermangel. Sie manifestieren den Wunsch nach Ausbruch aus der Anonymität der traditionellen Pfarrei ebenso wie das Verlangen danach, die sozialen Forderungen des Evangeliums in den Alltag umzusetzen. Sie sind von zahlreichen Gefahren bedroht: Sie können zu Sekten erstarren, sie können von politischen oder gewerkschaftlichen Gruppierungen mit ähnlicher sozialpolitischer Zielsetzung aufgesogen werden. Darüber, ob sie das von ihnen angestrebte Ziel erreichen — Modell einer erneuerten Kirche zu werden —, dürfte nicht zuletzt die Haltung der Bischöfe entscheiden. Wenn bald Gedanken verwirklicht werden, wie sie der Bischof von Orléans im vergangenen Herbst entwickelt hat, könnten Basisgemeinden wenn schon nicht überflüssig werden, so doch in die Universalkirche integriert und für sie fruchtbar gemacht werden.

Norbert Ohler

Kurzinformationen

Unter dem Titel **„Elemente eines zeitgemäßen Ehe- und Familienrechts"** veröffentlichte Ende August der Arbeitskreis für Eherecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn eine Stellungnahme zur Reform des staatlichen Familienrechts in der Bundesrepublik. Die Stellungnahme bezieht sich sowohl auf die in parlamentarischer Beratung befindliche Reform des Scheidungs- wie auf den Regierungsentwurf zur Reform des Ehe- und Familienrechts. Die Stellungnahme enthält eine Reihe grundsätzlicher Ausführungen wie auch detaillierte Änderungsvorschläge zum vorliegenden Gesetzentwurf. Im *grundsätzlichen Teil* wird nochmals das Zerrüttungsprinzip angesprochen. Dem Prinzip als solchem wird, wie bereits seinerzeit in den „Thesen zur Reform des staatlichen Scheidungsrechts" vom Dezember 1970 (vgl. HK, Februar 1971, S. 63) nicht widersprochen, aber die Stellungnahme hält den Verzicht auf jede Art einer Konkretisierung von Zerrüttungstatbeständen für „bedenklich". Noch stärkere Bedenken äußert der Arbeitskreis zum Verständnis der ehelichen Lebensgemeinschaft, wie es sich im Regierungsentwurf niedergeschlagen hat. Man vermißt den Grundsatz, daß die Ehe auf Lebenszeit angelegt ist, für den auch noch die Eherechtskommission beim Bundesjustizministerium plädiert hatte. Entschieden abgelehnt wird die reine „Namensehe", die der Entwurf mit der Begründung rechtlich zuläßt: Die Ehegatten seien nach geltendem wie nach künftigem Recht befugt, ihr eheliches Leben eigenverantwortlich zu gestalten, und dazu gehöre auch die Berechtigung, frei von staatlicher Sanktion getrennt zu leben, soweit dies dem Willen beider Partner entspreche. Wenn die Gestaltung der Ehegesetze völlig freigegeben werden soll, so muß man sich fragen, so heißt es in der Stellungnahme, „wieviel von dem, was bisher unter Ehe verstanden wurde, dann noch übrigbleibt". Es könnte sich ein Eheverständnis anbahnen, durch das das bisherige System des Ehe- und Familienrechts in Frage gestellt würde. Dies hätte aber nicht nur Konsequenzen für die einzelne Ehe, sondern für die Institution von Ehe und Familie insgesamt. Unter den *Detailbestimmungen* spricht sich der Arbeitskreis dafür aus, daß im Unterschied zum Regierungsentwurf die grundsätzliche Gleichwertigkeit der Hausfrauenehe und der berufstätigen Ehe herausgestellt wird. Detailkritik enthält die Stellungnahme des Arbeitskreises auch zu Änderungen des Verfahrensrechts. Ausdrücklich gebilligt wird die Vorschrift des Regierungsentwurfs, daß das Gericht über Scheidungsantrag und Scheidungsfolgen gleichzeitig zu befinden habe. Neben der gesetzlichen Fixierung eines Vermittlungsversuchs vor Einleitung des eigentlichen Scheidungsverfahrens verlangt der Arbeitskreis auch, daß die Parteien über die Möglichkeit der Eheberatung unterrichtet werden. Zur besseren Wahrnehmung der Rechte der Kinder sollen Kinder ab dem 14. Lebensjahr vor der Entscheidung über das elterliche Sorgerecht in *Abwesenheit* der am Verfahren Beteiligten gehört werden.

Auseinandersetzungen gab es über den für den 23. September vorgesehenen **„Angola-Sonntag" in den Kirchen in der Bundesrepublik.** Aus den von der „Ökumenischen Projektgruppe Angola-Sonntag" in der Evangelischen Akademie Arnoldshain ab Juli versandten Unterlagen zur Information und Aktion im Rahmen einer Kampagne der Aufklärung über die Situation in den portugiesischen Afrika-Kolonien hatte die „Welt" am 14. August geschlossen, die evangelische und katholische Kirche in der Bundesrepublik beteiligten sich mit Kirchensteuermitteln an diesem Vorhaben. Aus der von der Agentur „Reuter" übernommenen Meldung schloß die „Welt", Teile der an ihrer eigentlichen Mission irregewordenen Kirchen suchten die „wärmende Nähe des Marxismus", bzw. sie machten sich „zum Anwalt der ‚Dritten Welt' gegen einen ‚ausbeuterischen' Westen". Das Berliner „Petrusblatt" kommentierte diese Meldung als erstes und stellte unter der Überschrift „Folgen der Ungenauigkeit" fest, daß weder „die katholische Kirche" noch „die Deutsche Bischofskonferenz" zu Geld- oder Sachspenden zugunsten der Befreiungsbewegungen in den portugiesischen Übersee-

besitzungen aufgerufen hätten. Sofern einzelne Mitglieder des BDKJ mit antiportugiesischen Kräften sympathisierten, könne auch nicht von „dem BDKJ" gesprochen werden. Am gleichen Tag erklärte der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat *Josef Homeyer*, die Festsetzung eines bestimmten Anliegens für einen bestimmten Sonntag sei Sache der Bischöfe: „Ein Angola-Sonntag ist von den deutschen Bischöfen nicht beschlossen worden. Meldungen, daß für die Vorbereitung dieses angeblichen Angola-Sonntags, z. B. für die Erstellung von Informationsmaterial oder für irgendwelche Aktionen dieser Art, Mittel der katholischen Kirche oder des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) eingesetzt worden seien, entbehren jeglicher Grundlage." Auch der Vorsitzende des BDKJ, *Wolfgang Reifenberg*, bestätigte diesen Sachverhalt. Allerdings fügte er hinzu, der BDKJ habe von der geplanten Veranstaltung der Arnoldshainer Projektgruppe „als einem freien Angebot zustimmend Kenntnis" genommen und sich zur Versendung von Werbematerial der Projektgruppe gegen Erstattung der Portokosten bereit erklärt. Die zur EKD gehörenden Gliedkirchen wollten sich einzeln mit der Problematik befassen. Der Kirchenrat der Hamburger Landeskirche erklärte Ende August (vgl. epd, 31. 8. 73), der Angola-Sonntag sei nicht zwischen den Kirchen abgesprochen, sondern bleibe eine Eigeninitiative der evangelischen und katholischen Jugend. Allerdings seien der Aktion Geldmittel aus dem Informationsfonds des Kirchlichen Entwicklungsdienstes zugeflossen. Der Rat fügte seine Auffassung hinzu, daß „materielle oder ideelle Unterstützung von Gewalt nicht mit dem christlichen Versöhnungsauftrag in Einklang gebracht werden kann". Dagegen unterstrich der Direktor der Arnoldshainer Akademie, *Martin Stöhr*, der selbst Mitglied der Projektgruppe ist, das Arbeitsmaterial enthalte keine Theologie der Revolution und keine romantische Verklärung der Gewalt, „wohl aber einige Fragezeichen hinter die Fraglosigkeit, mit der hierzulande Widerstandsbewegungen und Unabhängigkeitskriege in Europa gefeiert werden und ähnliche Bewegungen der Afrikaner verdammt werden". Die Projektgruppe gebe die Hoffnung nicht auf, daß sich die Kirchen „nicht offiziell distanzieren oder fernhalten, sondern ihre zahlreichen Beteuerungen, für Unterdrückte und rassisch Diskriminierte einzutreten, ernst nehmen".

Ein von der katholischen Kirche getragenes **Seminar in Indien über Religion und Entwicklung erbrachte eine „Annäherung an eine marxistische Analyse der sozialen Wirklichkeit".** So jedenfalls hieß es u. a. in abschließenden Resolutionen der in Bangalore am 4. August beendeten dreiwöchigen Veranstaltung. 84 Teilnehmer, unter ihnen zwei indische Bischöfe und ein Erzbischof sowie Spezialisten aus acht asiatischen Ländern, hatten an dem vom Nationalen Biblischen, Katechetischen und Liturgischen Zentrum in Bangalore mit Unterstützung der Internationalen Föderation der Institute für Socio-Religiöse Forschungen (Löwen/Belgien) veranstalteten Seminar teilgenommen. Dieses sollte nach Aussagen des Direktors des Zentrums, *D. S. Amalorpavadass*, „eine Antwort auf den Ruf unseres Volkes nach Freiheit, Würde, Gerechtigkeit und Teilnahme" an Entscheidungen, die sein Schicksal betreffen, geben. Er fügte hinzu, dieser Schrei der Menschen verstumme weitgehend wegen der Unwissenheit und des Analphabetentums der Mehrheit in Asien sowie wegen der Tradition, die Fatalismus und Apathie hervorrufe (The Tablet, 18. 8. 73). Im Schlußbericht des Seminars wird Solidarität mit den Opfern der Kriege in Vietnam, Bangla Desh, Pakistan und im Nahen Osten zum Ausdruck gebracht. Die Befreiungsbewegungen in Angola, Moçambique und Guinea-Bissau werden ausdrücklich gelobt und ermuntert. Die Kirche sei Teil der Gesellschaft und habe ihren Auftrag in ihr und für sie zu erfüllen. Bei besten Intentionen und gleichzeitig geleisteten zahllosen Diensten habe die Kirche oftmals — „wenn auch unbewußt" — Ungerechtigkeit unterstützt. Von jetzt an müsse sich die Kirche der Sozialwissenschaften bedienen, um die notwendigen und gesicherten Daten zu sammeln, die dann von den verantwortlichen Trägern der Entscheidungen zu berücksichtigen seien. Ebenso müsse die Theologie als eine Reflexion des christlichen Glaubens und der Erfahrung in ihrer Funktion des Entdeckens, des Kritisierens und des Wandelns der Welt die Realität kennen und von ihr ausgehen. Die Theologen sollten von der Analyse der sozialen Phänomene profitieren, die die Humanwissenschaften, wie z. B. die Soziologie, liefern. D. A. Amalorpavadass unterstützte diese Meinung mit dem Hinweis, die Theologie solle ihren Platz an der Seite anderer Wissenschaften „in bezug auf Methode, Technik, Zugang und sogar Inhalt" einnehmen. Er kritisierte besonders Kardinal *John Wright*, der 1970 auf einem Brüsseler Kongreß die Theologie als Opposition zur Soziologie herausgestellt hatte. Die Theologie muß nach Meinung des Inders „entklerikalisiert" und „entprofessionalisiert" werden, um die christliche Gemeinschaft zu ihrem rechtmäßigen Gegenstand und Handelnden zu machen. Den Laientheologen wies er die Rolle einer „prophetischen Stimme" in Kirche und Welt an. Die Seminare dürfen demnach nicht länger Orte sein, an denen „routinemäßige, abgestandene und abstrakte Theologie im Namen der Orthodoxie gelehrt wird, wo Mittelmäßigkeit und Stumpfsinn vorherrschen und von wo farblose und geistlose Männer entlassen werden als Theologen und Propheten". Das Seminar verurteilte die „allgemeine" Tendenz, diejenigen Christen an den Rand zu drücken oder als Kommunisten zu brandmarken, die bei der Bewußtmachung und Organisation für einen radikalen sozialen Wandel mitwirken, obwohl sie keineswegs die atheistische Ideologie übernehmen. Dieser Verurteilung fügten die Teilnehmer das Bekenntnis hinzu, daß sie bei der kritischen Analyse der Gesellschaft und der Unvermeidbarkeit auftauchender latenter Konflikte sich immer mehr an eine marxistische Analyse der sozialen Wirklichkeit angenähert hätten.

Vom 26. bis 31. August 1973 fand in Den Haag eine **internationale Woche für Religionssoziologie** statt. Sie wurde veranstaltet von der C.I.S.R. („Conférence Internationale de Sociologie Religieuse"). Die C.I.S.R. ist eine Vereinigung, deren Mitglieder sich mit dem Studium religiöser Phänomene in soziologischer und humanwissenschaftlicher Perspektive befassen. Sie legt — angesichts verschiedener Möglichkeiten der „Vereinnahmung" — Wert auf den wissenschaftlichen Charakter ihrer Zielsetzung und möchte keine unmittelbar philosophischen, ideologischen oder konfessionellen Interessen vertreten oder durchsetzen. Seit der Gründung 1948 sucht sie den Austausch wissenschaftlicher Informationen und die Zusammenarbeit in der Forschung voranzubringen. Im Juni 1973 hatte die C.I.S.R. 307 Mitglieder aus 46 Ländern. Den genannten Zielen dienen auch die internationalen Kongresse, von denen zwölf in verschiedenen Ländern (u. a. in der BRD) stattfanden. Das Generalthema in Den Haag lautete: „Erleben wir gegenwärtig eine Metamorphose der Religion?" („Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux?"). Das Fragezeichen wurde ernst genommen; denn wenn auch Soziologen sich nicht zufrieden-

geben können mit den vorwissenschaftlichen Alltags-Wertungen neuer gesellschaftlicher Erscheinungen, so haben sie doch nicht für jedes Phänomen sogleich eine überzeugende Erklärung. Schon methodisch wiederholte sich auf diesem Kongreß ein Dilemma der Soziologie: Ein Teil der Referenten plädierte dafür, man solle mit geläufigen Definitionen von Religion auffälligen gesellschaftlichen Erscheinungen der Gegenwart beizukommen versuchen; andere mühten sich darum, in der Fülle einander auch widersprechender Erscheinungen ein relativ einheitliches Interesse der Menschen zu erkennen, das man religiös nennen könnte. Je nach dem Ausgangspunkt fielen die Antworten auf die Frage aus, ob wir gegenwärtig einen Wandel der Religion (womöglich mit dem radikalen Charakter einer Epochen-Schwelle) erleben. In Einzelanalysen ging es um den Prozeß der Destruktion und Restrukturierung von Kirchen und kirchlichen Institutionen, um religiöses Überleben und religiöse Erneuerung. Zu differenzieren war in diesem Zusammenhang zwischen Ländern, in denen eine Kirche dominiert (z. B. Belgien, Brasilien, Spanien, Frankreich), und solchen, wo verschiedene Religionen und Kirchen konkurrieren (Beiträge über Amerika, die Niederlande, Finnland usw.). Als verbreitete Erfahrung bedurfte die Bildung neuer Gruppen (von den neuen „Pfingstlern" bis zur „Scientology") der Analyse und Interpretation. — Die Lage des Gastlandes (Niederlande) schien — neben speziellen — ein ganzes Spektrum jener Probleme zu bieten, denen das Interesse der Konferenz galt. Diese Vielfalt ist nicht verwunderlich, wenn man an eine Bemerkung von O. Schreuder denkt: In Holland würden Konflikte gelöst, indem man einen „eigenen Verein" gründet (vom Privatfernsehen bis zur Sektengründung, von der eigenen Zeitung bis zur „hausgemachten" Theologie). Neuestens zeichne sich dabei ein Trend zum Neo-Konservatismus ab, nachdem zumindest das religiöse Image der Niederlande längere Zeit von den „Progressisten" (vor allem der katholischen Minderheit) bestimmt war. Die Akten des Kongresses werden publiziert; sie sind zu beziehen über das Generalsekretariat der C.I.S.R. (Jacques Verscheure, 39, rue de la Monnaie, 59042 — Lille Cedex — France).

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LINK, HANS-GEORG. **Gegenwärtige Probleme einer Kreuzestheologie.** In: Evangelische Theologie Jhg. 33 Heft 4 (Juli/August 1973) S. 337—345.

Dieser Bericht faßt den Ertrag einer Herausgebertagung der Zeitschrift im Oktober 1972 zu Grafrath über das Thema „Kreuzestheologie" zusammen. Auch *W. Kasper* und *J. B. Metz* waren dazu geladen, ferner *H. Küng*, der nicht teilnehmen konnte, aber mit einem Beitrag unter den anschließend abgedruckten Referaten von *J. Moltmann* „Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute" (S. 346—365), *W. Kasper* „Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings" (S. 366—384) und *H.-G. Geyer* „Rohgedanken über das Problem der Identität Christi" (S. 385—401) erscheint, und zwar „Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes" (S. 401—423), eine Auseinandersetzung mit J. Moltmanns neuem Buch „Der gekreuzigte Gott". Link berichtet u. a., die Diskussion sei um die Frage gegangen, ob (nach Jüngel) Gott sich im Kreuz konstituiert oder definiert. Man müsse versuchen, Seins- und Geschehenskategorien im Blick auf Gottes Sein im und angesichts des Gekreuzigten miteinander zu verbinden. Es gehe um eine „durchgreifende Christianisierung des metaphysischen Gottesbegriffs". Das Doppelheft führt ins Zentrum der aktuellen Theologie.

MÜHLEN, HERIBERT. **Die epochale Notwendigkeit eines pneumatologischen Ansatzes der Gotteslehre.** In: Wort und Wahrheit Jhg. 28 Heft 4 (Juli/August 1973) S. 275—287.

Mühlen begründet hier eine durch frühere Werke vorbereitete These, daß der Lebensgrund der Kirche die lebendige Erfahrung der Gegenwart des Geistes Gottes war und von daher der traditionelle dogmatische Gottesbegriff neu aufgerollt werden müsse. Er zeigt das bereits an Thomas von Aquin und führt mit einer von *R. Otto* übernommenen religionsgeschichtlichen Kategorie der „Faszination" zu seinem intendierten Ansatz mit (fast zu) starker Betonung der religiösen Erfahrung des Heiligen Geistes, die jene der katholischen Pfingstbewegung in den USA insofern überschreitet, als sie sich bereits systematisch gesichert gibt. Die Zielsetzung ist mutig und wendet sich gegen die bisherige Behandlung der Pneumatologie als einer „mehr oder weniger erbaulichen Zugabe" zur Gotteslehre, auch gegen die Usurpierung der Geisterfahrung durch das hierarchische Amt seit der konstantinischen Epoche.

RATZINGER, JOSEPH. **Verkündigung von Gott heute.** In: Internationale katholische Zeitschrift 1973 Nr. 4 (Juli/August) S. 342—355.

In sieben Thesen wird das Thema entfaltet: 1. Gott ist als Vater, Sohn und Heiliger Geist zu verkünden, ausgehend vom Credo Israels (also nicht einer Gottesidee). Die Rede von Gott dem Vater habe keine religionsgeschichtliche Analogie, sie sei erst vom Sohn Jesus Christus her zu verstehen. 2. Gott ist Schöpfer und Herr. 3. Gott ist als Logos zu verkünden. Hier fehlt die Wurzel des „Wortes" bei R., das schöpferische Gotteswort, das als geschichtsmächtiger Spruch ergeht, nicht nur „Sinn" ist. 4. Gott ist in Jesus Christus zu verkünden mit Kreuz und Auferstehung, als Freiheit, auch als der Wiederkommende. 5. Gott ist im Spiegel von Gesetz und Evangelium zu verkünden. Das Evangelium hebt das Gesetz nicht auf. 6. Wegweisung sind das biblische Reden von Gott, die Gleichnisse Jesu, die Erfahrung der Heiligen. Die Verkündigung muß die ganze Breite der Wirklichkeit in Anspruch nehmen, um diese auf Gott hin transparent zu machen. 7. Sie muß auf das Gebet hinführen und aus dem Gebet kommen. Auf diesen Erfahrungszusammenhang komme es wesentlich an.

Kultur und Gesellschaft

BRAUN, HANS. **Die Zukunft des Wohlfahrtsstaates. Entwicklungstendenzen und Zielvorstellungen.** In: Die Neue Ordnung Jhg. 27 Heft 4 (August 1973) S. 241—252.

Der bereits seit Jahrzehnten gebräuchliche Begriff des Wohlfahrtsstaates ist dennoch bis heute nicht eindeutig und scharf definiert. Der Autor bietet zunächst einen kurzen historischen Rückblick auf Vorläufer heutiger Wohlfahrtsstaaten und stellt anschließend die vier wichtigsten Dimensionen der sozial- und gesellschaftspolitischen Maßnahmen der letzten 20 Jahre und ebenfalls vier Hauptrichtungen der Kritik am Wohlfahrtsstaat vor. Allerdings fügt er hinzu, daß bei aller Kritik die Gegensätze im Anliegen der Daseinssicherung keines-

wegs so groß sind. Aus der Kritik insgesamt läßt sich nach Meinung des Verfassers jedenfalls ablesen, in welcher Richtung in Zukunft der Wohlfahrtsstaat seine Aktivitäten zu verstärken oder auszubauen hat. Neben der sozialen Sicherung im traditionellen Sinne hält er zur Beseitigung des Orientierungsdefizites des modernen Menschen besonders die Schaffung von Beratungseinrichtungen und eine stärkere Hilfe für die gesellschaftlichen Randgruppen und Minderheiten für erforderlich. Insgesamt sieht er die Verschlechterung als die große Herausforderung an den Wohlfahrtsstaat an.

KÜHNE, KARL. **Wachstum, Konjunktur und externes Proletariat.** Das Fremdarbeiterproblem in kontinentaler und sozialistischer Sicht. In: Die Neue Gesellschaft Jhg. 20 Heft 8 (August 1973) S. 603 bis 608.

Hier wird der Versuch unternommen, das Gastarbeiterproblem nicht nur auf dem Hintergrund der bundesrepublikanischen Situation oder der Europäischen Gemeinschaft zu untersuchen, sondern es im Hinblick auf den gesamten Kontinent und speziell den Mittelmeerraum zu analysieren. Eine Reihe interessanter Fakten und Tabellen über die ausländischen Arbeitnehmer in Europa und die spezielle Wanderungsbewegung der italienischen Arbeitnehmer bietet die Grundlage für die anschließenden Darlegungen über die historisch bedingten Ursachen der besonderen Situation Italiens und der Bundesrepublik, bevor der Verfasser auf die Übereinstimmungen der zu beobachtenden Agrarflucht und städtischer Industrialisierung mit dem Marxschen Modell der Wachstumsschemata der „erweiterten Reproduktion" und einer typischen „Fremdarbeiterwirtschaft" eingeht.

FREI, DANIEL. **Friedenssicherung: Gibt es Alternativen zur Armee?** In: Schweizer Monatshefte Jhg. 53 Heft 6 (September 1973) S. 381—388.

Ausgehend von der Feststellung, daß eine Armee nie Selbstzweck sei, fragt der Autor, ob es nicht Alternativen zur Armee als Instrument der Friedenssicherung gebe. Insgesamt stellt er fünf Alternativen vor und untersucht jeweils kritisch anhand von bisherigen Erfahrungen bzw. voraussichtlichen Wirkungen, welche Bedeutung man diesen Möglichkeiten einräumen kann. In den kollektiven Sicherheit im Rahmen einer von Weltorganisationen überwachten „Weltinnenpolitik" wie in der Vermittlung einzelner Staaten (z. B. Schweiz) in Konflikten sieht er ebenso einen Ansatzpunkt wie in dem durch einseitige Abrüstung zum Ausdruck gebrachten Zeichen bzw. Beispiel. Auch die „soziale Verteidigung" (gemeint ist der „gewaltfreie Widerstand") und schließlich die „den Krieg durch den Geist überwindende" Friedensforschung werden kritisch analysiert. Als Ergebnis wird festgehalten, daß es eine überzeugende Alternative für die Armee nicht gebe, jedoch ein „sowohl-als-auch", d. h. Festhalten an der Armee unter gleichzeitiger Berücksichtigung im Einzelfall der anderen Alternativen. Die verschiedenen Instrumente (mit Ausnahme der einseitigen Abrüstung) stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern ergänzen sich.

Personen und Ereignisse

Gegen die Beteiligung der Patriarchen der mit Rom vereinigten Ostkirchen bei der Wahl des Papstes, die Paul VI. während der vergangenen Monate in mehreren Ansprachen in Aussicht gestellt hatte, sprach sich der frühere melkitische Patriarchalvikar in Ägypten und jetzige Erzbischof von Baalbek (Libanon) *Elias Zoghby*, aus. Mit der Beteiligung der Patriarchen an der Papstwahl strebe der Apostolische Stuhl eine Zentralisierung an. Der Erzbischof erinnerte daran, daß der Papst zur Zeit, wo römische und orthodoxe Kirche noch vereint waren, allein vom römischen Klerus gewählt worden sei und der Papst zwar die Rolle des ersten Bischofs der Christenheit gespielt, aber „nicht alle Kirchen regiert" habe.

Mehrere Personalveränderungen im Genfer Stab beschloß der Zentralausschuß des ÖRK während seiner Sitzung in Genf Ende August. Gewählt wurden zwei neue Stellvertreter des Generalsekretärs. Es sind dies der neuseeländische Presbyterianer *Alan Brash* (60), der bisherige Direktor der Hauptabteilung „Gerechtigkeit und Dienst", und der deutsche Theologe *Konrad Raiser* (34), ein Sohn des ehemaligen Präsidenten der Synode der EKD, der bisher in der Abteilung „Glaube und Kirchenverfassung" unter der Leitung von Lukas Vischer tätig war. Nachfolger von Raiser wurde Pastor *Heiko Müller-Fahrenholz* (33), bisher Inspektor am Seminar der Hannoverschen Landeskirche in Loccum. Nachfolger von dem jüngst verstorbenen beigeordneten Sekretär von Sodepax *Christoph von Wachter* wurde der schottische Pfarrer *Steven Macki* (45), bisher Abteilung „Weltmission und Evangelisation". Die Leitung des ökumenischen Instituts in Bossey übernimmt anstelle des bekannten griechisch-orthodoxen Theologen, Prof. *Nikos A. Nissiotis*, der anglikanische Theologie-Professor *Joh. S. Nbiti* (41) aus New York.

Der Generalobere der Jesuiten, *Pedro Arrupe*, hat anläßlich einer Lateinamerikareise Ende August auch Kuba besucht. Er traf dort außer mit Mitgliedern seines Ordens mit verschiedenen Bischöfen, Vertretern des Klerus und mit Laien zusammen und wurde auch von Staatspräsident *Oswaldo Dorticos* empfangen. Die Lage auf der Insel beurteilte Arrupe nach seinem Besuch als „sehr komplex", sah aber in der kirchlichen Entwicklung erfreuliche Zeichen, vor allem in einem verantwortungsbewußten Engagement der Laien innerhalb der Bedingungen, die der kubanische Staat der Kirche lasse. Die Zahl der Priester und Ordensbrufe werde auf der Insel wachsen.

Im Alter von 65 Jahren verstarb am 3. September der erste philippinische Kardinal, Erzbischof *Rufino Jiao Santos* von Manila. Santos war ab 1934 in der Kurie von Manila tätig. Wegen angeblicher „subversiver Tätigkeit" verhafteten ihn die japanischen Besatzer im Zweiten Weltkrieg. 1947 wurde er zum Weihbischof und 1953 zum Erzbischof von Manila ernannt, 1960 schließlich von Papst Johannes XXIII. zum Kardinal ernannt. Sein Wirken war gerade in der letzten Zeit wegen politischer Verwicklungen und finanzieller Praktiken erheblich kritisiert worden. Größere Demonstrationen sollen ihn erst vor kurzem bewogen haben, dem Papst ein Rücktrittsgesuch einzureichen.

BEILAGENHINWEIS

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

Heft 11
27. Jahrgang
November 1973

Gott muß endlich zu seinem Recht kommen in seiner Welt, weil sonst der Mensch nicht zu seinem Recht kommt.

Bischof Helmut Claß

Strategie der Bereinigung?

Am 26. August dieses Jahres schrieb der päpstliche Nuntius in Deutschland, Erzbischof *Corrado Bafile,* einen ungewöhnlichen Brief an die „hochwürdigste Eminenz", den Kardinalstaatssekretär. Nuntius Bafile machte darin seinem Dienstvorgesetzten den „bescheidenen Vorschlag", den Bischof der Diözese Limburg, *Wilhelm Kempf,* von der Leitung seiner Diözese zu entbinden und an seiner Stelle einen Apostolischen Administrator zu ernennen. Man solle — so der Nuntius — „mit Vorsicht und Rücksicht darangehen, dem Bischof mitzuteilen, daß der Apostolische Stuhl sich zu einem so schwerwiegenden Vorgehen entschlossen habe". Man müßte ihm Zeit geben, sich nicht nur zu verteidigen, sondern, falls er es wolle, auch freiwillig auf den Bischofsstuhl zu verzichten. Dafür bestehe einige Aussicht, denn man habe ihm, dem Nuntius, berichtet, Bischof Kempf beabsichtige, freiwillig zurückzutreten, wenn er anläßlich seines Ad-limina-Besuchs im Herbst dieses Jahres mit seinem Votum nicht durchdringe, auch verheiratete Männer („viri probati") zu Priestern weihen zu können. Aber selbst im Falle eines freiwilligen Rücktritts sei es seiner „unterwürfigen Meinung" nach richtig, nicht gleich einen Nachfolger nach den Regeln des preußischen Konkordats (päpstliche Ernennung nach einem Dreiervorschlag des Domkapitels) zu berufen, sondern einen Apostolischen Administrator einzusetzen. Es wäre unklug, so meinte Nuntius Bafile, die Diözese in einer „so anormalen Situation" von einem Kapitular-Vikar verwalten und das Domkapitel einen Nachfolger wählen zu lassen, solange die „Progressisten" in den teils „zu Unrecht" errichteten synodalen Gremien nicht „entmachtet" seien. Deswegen empfahl er auch gleich seinen Kandidaten für das Amt des Administrators: „Seine Exzellenz *Reinhard Lettmann,* Titularbischof von Rotaria und Weihbischof in Münster". Er sei ein „guter Jurist" und habe als langjähriger Generalvikar viel Erfahrung.

Da ein Beamter im Staatssekretariat, dessen Schreibtisch der Brief auf dem Dienstwege passieren mußte, sich nicht an der Initiative des Nuntius mitverantwortlich machen wollte, schickte er das Schreiben an die Redaktionen mehrerer deutscher Zeitungen und Zeitschriften, darunter auch an die Limburger Kirchenzeitung „Der Sonntag". Am 3. Oktober informierte die „FAZ" über den Inhalt des Briefes, tags darauf veröffentlichte die „Süddeutsche Zeitung" dessen Wortlaut. Noch am gleichen Tag wurde über KNA eine Stellungnahme der Nuntiatur verbreitet, an deren Zustandekommen das Sekretariat der Bischofskonferenz aktiven Anteil hatte und in der festgestellt wurde, die Vorschläge Erzbischof Bafiles seien hinfällig, denn zwei Tage nach der Absendung des Briefes habe der Nuntius mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal *Döpfner,* gesprochen. Dieser sei der Auffassung gewesen, man solle die „strittigen Fragen im Gespräch mit dem Bischof von Limburg erörtern und lösen". Der Auffassung des Kardinals habe sich der Nuntius angeschlossen und „sofort" in diesem Sinne nach Rom berichtet. Damit, so heißt es in der Erklärung, waren die Vorschläge des Nuntius „überholt", und deshalb habe es sich auch erübrigt, die von dem Vorgang betroffenen Personen (Bischof Kempf, Weihbischof Lettmann) zu informieren.

Ebenfalls am 4. Oktober gaben das erweiterte Präsidium der Diözesanversammlung und der Geschäftsführende Ausschuß des Priesterrates der Diözese Limburg eine Erklärung heraus. Ihre Verfasser warfen dem Nuntius vor, er habe „sich einseitige und darum falsche Informationen zu eigen gemacht". Sein Vorgehen beruhe auf einer fatalen Fehleinschätzung der Verhältnisse im Bistum. Form und Inhalt seines Briefes stimmten „mit den Auslassungen einer kleinen, seit Jahren bekannten extremen Gruppe aus unserer Diözese" überein. Sonntags darauf wandte sich Bischof Kempf selbst in einem kurzen Schreiben an die Gemeinden seiner Diözese, in dem er die Vorwürfe des Nuntius „mit Entschiedenheit" zurückwies und ankündigte, zur Sache selbst werde er nur gegenüber der obersten Kirchenleitung Stellung nehmen. In der Hochschätzung des Nuntius für sein „redliches Bemühen in der Amtsführung" sah der Bischof eine Basis, „den entstan-

denen Konflikt in einer Weise zu lösen, wie sie Christen geziemt". Dies setze freilich voraus, „daß man bei Meinungsverschiedenheiten den Gesprächspartner zu Wort kommen läßt, seine Motive und Argumente zu verstehen sucht und höhere Instanzen erst dann angeht, wenn sich eine Verständigung als unmöglich erweist". Einen Grund zur Resignation oder zur Amtsniederlegung gebe es nicht. Kardinal Döpfner erklärte gegenüber KNA (6. 10. 73) lediglich, daß ihn der Nuntius „einige Tage" nach Absendung des Briefes über dessen Verlangen nach Einsetzung eines Administrators unterrichtet, er aber dringend davon abgeraten habe. Über die Tatsache, daß der Brief bereits abgesandt war, schien auch der Vorsitzende der Bischofskonferenz im unklaren zu sein. Gegenüber KNA (12. 10. 73) rechtfertigte der Nuntius seinen Schritt mit der Begründung, er habe den Bischof mit seinem Vorschlag nicht „beunruhigen" können und wollen, weil er noch nicht wußte, wie Rom darauf reagieren würde. Im übrigen, so meinte Bafile, gehe es um keinen Prestigestreit, sondern um die Prüfung und Beurteilung von Sachfragen. Und diese gelte es bald zu klären. Die deutschen Bischöfe erklärten auf ihrer Vollversammlung in München (vgl. ds. Heft, S. 547) ihre „Verbundenheit" mit Bischof Kempf. Als aber diese Verbundenheit als Solidaritätserklärung für Bischof Kempf die Runde machte, beeilte sich der Sekretär der BK festzustellen, sie gelte dem Bischof *und* dem Nuntius. Eine Parteinahme für eine der beiden Seiten laufe der einmütigen Absicht der Bischöfe „völlig" zuwider (nach KNA, 19. 10. 73). Eine Klärung der Sachfragen erhoffe man vom Gespräch mit den zuständigen römischen Stellen.

Ein Lehrstück mit vielen Gesichtspunkten

Der Fall Bafile/Kempf ist zweifellos ein lokales Ereignis, wenn auch eines von erheblicher Bedeutung. Ihm bräuchte an dieser Stelle nicht nachgegangen zu werden, wäre er nicht in mehr als einer Hinsicht ein Lehrstück eines fehlprogrammierten kirchlichen Führungsstils und akuter Anomalien im Verhältnis zwischen Lokal-, Teil- und Gesamtkirche. Stil- und Sachfragen sind dabei eng miteinander verknüpft. Man kann sich deshalb nicht wie manche Kommentatoren darauf hinausreden, problematisch sei nur das Vorgehen des Nuntius, die Sache selbst brauche nicht diskutiert zu werden. Stilfragen sind abhängig von Strukturfragen, und von den Strukturen hängt wiederum mit ab, wie Sachfragen eingeschätzt und gelöst werden.
Um welche Probleme geht es in dem vorliegenden Fall? Zunächst um die Gesamtlage einer deutschen Diözese, in der nach Meinung des Nuntius „progressistische" Kräfte zuviel Einfluß haben, in der die Disziplin durch den Bischof zu lax gehandhabt wird (weil „der Bischof von Limburg entweder einigen seiner Mitarbeiter erlegen oder unfähig ist, nein zu sagen, wenn synodale Gremien ... etwas von ihm fordern" oder weil er „den Blick für die Konsequenzen ... verloren hat") und von der zugleich Unruhe auf die anderen Diözesen ausgeht. Der reale limburgische (hessische) Hintergrund dieser allgemeinen Klagen des Nuntius ist der, daß es sich bei der Diözese Limburg um eine am schwersten zu führende deutsche Diözese mit extremen Erscheinungen „ideologischer" Polarisierung handelt. Die Diözese hat nicht nur katholische Varianten der „neuen Linken" im südhessischen Raum (vor allem Absolventen der religionswissenschaftlichen Abteilung in der Frankfurter Universität) zu verkraften, in ihr ist auch die aktive Spitze der rechtslastigen Bewegung für Papst und Kirche bzw. der Priesterbewegung für konziliare Erneuerung (PKE) mit ihren heftigsten Repräsentanten vertreten. Der Bischof versuchte bisher die auftauchenden Konflikte mehr durch Gespräch als durch Maßregelung zu lösen. Dies legt ihm der Nuntius (und legen ihm wohl auch manche deutsche Stellen) als falsche Nachgiebigkeit aus.

Greifbar aber werden die Vorwürfe vor allem in zwei Punkten, die auch im ersten Schreiben des Nuntius an den Kardinalstaatssekretär offensichtlich den Ausschlag gegeben haben: die Rätestruktur der Diözese und das Bemühen des Bischofs, die Weihe Verheirateter („viri probati") als eine mögliche Hilfe für die Lösung seelsorglicher Notstände offenzuhalten.
In der Frage der *Rätestruktur* hat Limburg von Anfang an einen eigenen Weg beschritten. Anstelle der in deutschen Diözesen üblichen Dreiheit: Priesterrat, Pastoralrat, Diözesanlaienrat schuf man neben dem Priesterrat, dem die Vertretung des Presbyteriums beim Bischof und bei der Diözesanverwaltung obliegt, eine Art Synodalstruktur mit Diözesanversammlung und Synodalrat, dem in allen Angelegenheiten der Diözese ein umfassendes Mitwirkungsrecht eingeräumt ist, allerdings so, daß die Autorität und Entscheidungsfreiheit des Bischofs unangetastet bleibt: Wenn der Bischof widerspricht und bei seinem Widerspruch bleibt, kommt ein bindender Beschluß nicht zustande. Mit diesem Modell steht Limburg nicht mehr allein: eine ähnliche Rätestruktur hat Rottenburg und inzwischen auch Mainz. Nach Aussage von Limburger Stellen hat sich das Modell als Beratungs- und Entscheidungsmechanismus, als Organ diözesaner Meinungs- und Willensbildung bewährt und hat es auch eine Probe als Instrument der Konfliktlösung bestanden. Von Minderheiten in der Diözese und auch innerhalb überdiözesaner Gremien ist hingegen der Vorwurf zu hören: das Limburger System führe dazu, daß die Meinungsbildung innerhalb der Gremien zu sehr das Ergebnis von einflußreichen Einzelnen und Gruppen sei. Überdies übten Berater einen zu starken Einfluß auf die Entscheidungen des Bischofs aus. Aber von fast allen Beteiligten wird eingeräumt, daß die Zusammenarbeit zwischen den Räten, der Diözesanverwaltung und dem Bischof trotz der schwierigen Lage der Diözese mit extremen Polarisierungen relativ konfliktfrei funktioniere, daß man den gesprächsbereiten Führungsstil des Bischofs schätzt und daß der Klerus in seiner ganz überwiegenden Mehrheit loyal zum Bischof steht.

Wie stark der Bischof sich um Konfliktlösung durch Gespräch bemüht, zeigte nicht nur sein Hirtenbrief vom Frühjahr 1972 (vgl. den Wortlaut in: HK, April 1972, S. 159 ff.), sondern auch sein Verhalten nach dem unrühmlich bekanntgewordenen Jugendfestival in Hofheim/Taunus im Sommer 1971.

Doch gravierender noch war für den Nuntius offenbar der zweite Punkt: die Frage der *viri probati*. Die Betrauung eines ehemals altkatholischen verheirateten Pfarrers mit der „Verwaltung" einer Pfarrei spielte der Nuntius so sehr hoch, daß er selbst eine falsche Interpretation des Reskripts der Glaubenskongregation vom 7. Juli 1971 gab (nach dem Nuntius ist der Einsatz von — konvertierten — verheirateten Priestern in der „öffentlichen" Seelsorge nicht erlaubt, das Reskript spricht nur von „ordentlicher" Seelsorge) und diese zum eigentlichen Anlaß seines Begehrens an den Kardinalstaatssekretär nahm. Dies läßt sich nur damit erklären, daß er darin ein Präjudiz für die spätere Ordinierung Verheirateter sah, die Bischof Kempf aus seelsorglichen Erwägungen befürwortet.
Die Initiative zugunsten der „viri probati" innerhalb der Bischofskonferenz (es handelt sich um ein neunseitiges Memorandum, das eine positive Behandlung der Frage empfiehlt) war allerdings nicht eine Einzelinitiative von Bischof Kempf, vielmehr richtete die Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen an die von Kardinal *Höffner* präsidierte Kommission V der Bischofskonferenz eine entsprechende Bitte, und diese beauftragte eine Dreiergruppe unter Bischof Kempf mit deren Bearbeitung. Die Dinge sehen also kaum so dramatisch aus, wie sie der Nuntius darstellt. Sicher ist, daß Bischof Kempf selbst und die Mitarbeiter des Bischofs die Weihe verheirateter Männer befürworten. Die Motive, die den Bischof dabei bewegen, hat er der Tendenz nach deutlich auf der letzten Sitzung der Gemeinsamen Synode ausgesprochen. Allerdings stand dort nicht das Problem „viri probati", sondern das Thema Laienpredigt an. Doch setzte sich der Bischof nicht nur für eine „missio homiletica" für Laien ein, sondern stellte offen wie sonst kein deutscher Bischof die Frage, was geschehen könne, „um dem drohenden Zusammenbruch einer geordneten Seelsorge in unseren Bistümern wirksam zu begegnen".

Nicht zu leugnen ist, daß solches Vorpreschen auch manchen deutschen Bischöfen nicht gefällt, und zwar aus dem einfachen Grund, weil man von einer neuerlichen Diskussion über die Weihe Verheirateter einen Einbruch in die Zölibatsgesetzgebung und auf die Dauer deren Aufhebung fürchtet (vgl. unser Interview mit Bischof *Heinrich Tenhumberg* in: HK, September 1973, S. 464 ff.). Deswegen kam wohl auch der Beschluß der Bischofskonferenz im Anschluß an den Wunsch Roms und an die Beschlüsse der römischen Bischofssynode von 1971 (vgl. HK, Dezember 1971, S. 590), diese Frage aus der Beschlußmaterie der Gemeinsamen Synode auszuklammern trotz der dadurch notwendig gewordenen Herausforderung der Synode, zustande (vgl. HK, Juni 1972, S. 307). Ein bedeutender Teil der deutschen Bischöfe will jedenfalls an dieser Front nicht rütteln und wenigstens nach außen jede Diskussion darüber vermeiden. Gleichfalls nicht unbekannt ist, daß Bischof Kempf und seine Limburger Mitarbeiter, die Frage der „viri probati" dennoch weiterzuverfolgen, nicht allein stehen, sondern daß auch andere Bischöfe angesichts des zunehmenden seelsorglichen Notstandes neue Überlegungen anstellen. Dieses Problem war offenbar auch dem Nuntius präsent. Denn stünde Bischof Kempf im Episkopat völlig allein, hätte er ein Wiederaufleben der Diskussion kaum zu fürchten gehabt. Weniger präsent schien ihm zu sein, daß dieselbe Frage außerhalb Deutschlands (in Frankreich, in den USA, in Lateinamerika) weit offener diskutiert wird und daß diese — darf man den Auslassungen des St. Pöltener Bischofs *Franz Zak* nach einer Privataudienz in Rom glauben — auch für den Papst selbst noch nicht erledigt ist (vgl. KNA, 6. 10. 73).

Empfindliche Stellen kurialer Strategie

Beides — die Frage der viri probati wie die Stellung der gemischten diözesanen Gremien aus Priestern und Laien — sind aber wunde Punkte im Verhältnis von Ortskirche und zentraler Kirchenleitung, bei denen Nuntien und Kurialorgane empfindlich zu reagieren pflegen. Im ersten Fall, weil man durch die Forderung nach der Ordinierung verheirateter Männer den Priesterzölibat gefährdet sieht und ein stärkeres *Wiederaufleben der Zölibatsdiskussion* auf jeden Fall vermeiden möchte. Man hat den Eindruck: die Vermeidung einer solchen Diskussion gehöre zu den großen „strategischen" Punkten gegenwärtiger Kirchenpolitik. Deswegen auch die unserer Meinung nach etwas kurzsichtige Gleichsetzung der Zölibatsfrage mit dem Thema „viri probati". Man sieht im letzteren den Versuch, die erstere aus den Angeln zu heben.

Im zweiten Fall, weil einflußreiche Stellen der Kurie (um nicht zu sagen *die* Kurie) generell mißtrauisch sind gegen kirchliche Mitwirkungsorgane von Priestern *und* Laien, besonders wenn diese nicht ernannt, sondern gewählt sind, wenn sie mehrheitlich aus Laien zusammengesetzt sind und wenn ihre Mitwirkung nicht in bloßer Beratung, sondern in einer echten Mitverantwortung besteht. Kardinal Döpfner hat sicher recht, wenn er sagt, es sei einfach nicht wahr, daß „Rom" die Laienräte schlechthin ablehne, aber man möchte doch ihren Einfluß klein halten: Dies zeigte das penible Ringen um die verschiedenen Synodenstatute (Klerusmehrheiten), dies zeigten frühere Versuche, die Empfehlung des Konzils über die Errichtung von Pastoralräten (Bischofsdekret Nr. 27) praktisch rückgängig zu machen. Deutliche Spuren dieses Mißtrauens finden sich auch noch in dem jüngsten Zirkularschreiben der Kleruskongregation (vgl. Documentation catholique, September 1973): Der Bischof soll auf jeden Fall völlig frei sein, einen solchen Rat zu berufen oder nicht. Der Modus der

Berufung ist ganz dem Bischof überlassen, und seine Zuständigkeiten bleiben auf Information und Beratung beschränkt. Besonders ausgeprägt ist diese Abneigung gegen überdiözesane Gremien. Zeitlich begrenzte Synoden werden mehr toleriert als ermutigt. Ständige überdiözesane Gremien möchte man, siehe das Verbot des holländischen Pastoralrates (vgl. HK, Oktober 1972, 492), gar nicht erst entstehen lassen. Daß diözesanen „Synodalgremien", die wie in Limburg nicht nur einen starken Einfluß von unten ausgesetzt sind, sondern beispielsweise auf Pfarreiebene ein Vorschlagsrecht bei der Besetzung von Pfarrstellen haben, besonders mißtraut wird, liegt auf der Hand.

Nicht zu übersehen ist auch, daß beide Komplexe — viri probati, Rätegremien — nicht nur in Rom und bei den Nuntiaturen mißtrauisch verfolgt werden, sondern daß es, wie vorhin angedeutet, auch im deutschen Episkopat eine starke Strömung gibt, die schon den Versuch, die Weihe verheirateter Männer weiter zu diskutieren, als unlauteren Angriff auf die Zölibatsgesetzgebung versteht, und es gibt gegen eine Aufwertung der Rätegremien Bedenken nicht nur in der Kurie, sondern auch bei den Bischöfen, selbst im Zentralkomitee der deutschen Katholiken und nicht zuletzt in der deutschen Pfarrerschaft. Es kann also kaum überraschen, daß der päpstliche Vertreter durchaus im Sinne einer diplomatisch angewandten kurialen *Strategie*, auf solche Gegenströmungen bauend, die Gelegenheit nutzt, um wieder überschaubare Verhältnisse zu schaffen. Wir befinden uns innerkirchlich gegenwärtig ohnehin in einer Entwicklungsphase, in der bei sich weiter zuspitzender Polarisierung die Reformkraft weitgehend erlahmt, die Angst, von unlauterem Reformeifer in die innere Auflösung getrieben zu werden, aber eher noch zunimmt und in der das Petrusamt selbst an Bewegungsfreiheit beträchtlich eingebüßt hat. Was wundert es, wenn da und dort Nuntien und der kuriale Apparat insgesamt, wo sich vermeintlich oder tatsächlich schwache Stellen finden, alles daransetzen, ihnen gefährlich scheinende Entwicklungen abzublocken und dies gerade auf dem Wege der Personalpolitik versuchen: siehe das Beispiel Holland, wo man sich besonders im Falle Roermond gegen die Seelsorgsgremien der Diözese und gegen den Episkopat durchgesetzt hat, siehe die Praxis bei Bischofsernennungen in anderen „schwierigen" Diözesen: in der Schweiz, in den USA, in Lateinamerika. Man will in Rom, daß das Ernennungsverfahren möglichst über die römischen Behörden und über die Nuntien läuft; die Mitsprache diözesaner und selbst episkopaler Gremien soll möglichst beschränkt bleiben. Auf diese Weise meint man dem innerkirchlichen Zusammenhalt und der gesunden Lehre am besten zu dienen. Daß man dabei traditionalistische Gruppen *einseitig* begünstigt oder sich einseitig von ihnen beeinflussen läßt, wird in der Hoffnung auf eine neue disziplinäre und doktrinale Konsolidierung bewußt oder unbewußt in Kauf genommen, die wenig erbaulichen Methoden, wie sie im Fall Limburg demonstriert wurden, ebenfalls.

Das Verhältnis zwischen Teilkirchen und Gesamtkirche ist zu klären

Würde sich eine solche Strategie aber auf Dauer durchsetzen, so führte dies trotz diözesaner Gremien und trotz bischöflicher Kollegialorgane zum kurialen Zentralismus, in dem alle Konflikte *auf dem Verwaltungswege* gelöst werden. So viele Vorteile eine solche „Konsolidierung" unter disziplinären Gesichtspunkten auch bietet, für die innere Freiheit der Kirche und für die Glaubwürdigkeit der Glaubensverkündigung wäre sie eine Katastrophe. Es scheint deshalb, daß zehn Jahre nach Konzilsbeginn von neuem eine Aufgabe besonders dringlich der Klärung bedarf, die dem Konzil gestellt war und von diesem noch weitgehend in den Kategorien des Ersten Vatikanums zwar behandelt, aber nicht gelöst wurde: das Verhältnis der zentralen Kirchenleitung zu den Orts- und Teilkirchen, und zwar unter praktisch-institutionellen Gesichtspunkten; die ekklesiologische Basis ist ohnehin nicht umstritten. Die Nuntien sind *ein* Element in diesen Beziehungen, kein notwendiges, aber ein nützliches, wenn sie sich als friedliche Makler und nicht als über den Bischöfen stehende päpstliche Vollmachtsträger verstehen. Es wäre sinnvoll, den alten Vorschlag von Kardinal *Suenens* wieder aufzugreifen und das päpstliche Gesandtschaftswesen ohne bischöfliche Würden auf den Kontakt zu den Regierungen und auf das Vermittlungsgeschäft zwischen Episkopaten und Regierenden zu beschränken. Gegenwärtig herrscht, wie der römische Korrespondent der „FAZ" (8. 10. 73) zu Recht feststellt, aber genau der umgekehrte Trend vor: man will die *innerkirchliche Stellung der Nuntien* stärken. Faßt man aber die Kirche nicht als einen „monarchisch" regierten Superstaat auf, sondern als geistliche Gemeinschaft mit dem Petrusamt als dem Zentrum ihrer geistlichen Einheit, dann müßte auch der umgekehrte Weg für den innerkirchlichen Bereich möglich sein: daß Bischofskonferenzen ihren ständigen Vertreter in Rom haben. Man könnte sich vorstellen, daß der Informationsstand der päpstlichen Kurie für die wirklich wesentlichen Entscheidungen um einiges verbessert würde. Um dies zu ermöglichen, müßte man freilich wegkommen von der Vorstellung eines Papsttums, dessen Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirchengemeinschaft gleichsam zum alleinigen konstitutiven Prinzip nicht nur der kirchlichen Einheit, sondern kirchlichen Lebens überhaupt gemacht wird. Die Zeichen dafür sind nicht besonders günstig. In Rom scheint man immer noch auch die bischöfliche Kollegialität und Kooperation mehr als Mittel einer zentralistisch aufgeklärten und technisch modernisierten Verwaltung denn als geistliche Verkörperung örtlichen und regionalen kirchlichen Lebens anzusehen. Auch das kollegialitätsfreundliche Referat von Erzbischof *Benelli* in Augsburg (vgl. HK, August 1973, 383), dessen genaue Lektüre sich nochmals empfiehlt, widerlegt diesen Trend nicht, sondern bestätigt ihn. Es ist an den Teilkirchen, ihre pastorale Eigenständigkeit zu vertreten. *D. A. Seeber*

Die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischöfe

In diesem Herbst tagte die Deutsche Bischofskonferenz innerhalb von vier Wochen gleich zweimal: vom 24. bis 27. September in Fulda und vom 14. bis 16. Oktober im Kardinal-Wendel-Haus in München. Diese enge Aufeinanderfolge, die in der bisherigen Geschichte der Bischofskonferenz so ziemlich einmalig ist, war außer der gewollten Abstimmung mit den Feierlichkeiten aus Anlaß des 25jährigen Bischofsjubiläums des Vorsitzenden, Kardinal *Julius Döpfner*, in München auf die relativ kurze Zeitspanne zwischen dem Ende der großen Ferien und der Herbstvollversammlung der Gemeinsamen Synode (21. bis 25. November) zurückzuführen. Während die Münchner Tagung, die auch eine Solidaritätserklärung für Bischof Kempf (vgl. ds. Heft, S. 543) und eine Stellungnahme zum Nahostkrieg erbrachte, ausschließlich der Vorbereitung der nächsten Synodensitzung galt (vgl. ds. Heft, S. 595), standen in Fulda nicht weniger als 70 Tagungsordnungspunkte auf dem Programm, die von der Erstbeichte bis zu den Strafgefangenen und vom Einheitsgesangbuch bis zum Sport reichten.

Neue Arbeitsinstrumente

Die Fuldaer Vollversammlung begann mit einer Neuerung, die künftig den Beratungen der Konferenz mehr Profil geben soll. Dieser Profilierung diente auch der Beschluß, sich ein neues Arbeitsinstrument, den sog. „Ständigen Rat", zu schaffen. Den Einzelberatungen ging ein *Studientag* voraus, der einem einzigen Thema gewidmet war. Dieser Studientag war bereits auf der Frühjahrsvollversammlung beschlossen worden; er sollte den Bischöfen außerhalb der unvermeidlichen Routine ein gründlicheres Studium langfristiger Perspektiven ermöglichen. Das Thema dieses ersten Versuchs, der fortgesetzt werden soll, war die *Priesterfrage* bzw. der Priesternachwuchs und die spirituelle Formung des Priesters. Man habe sich um eine „realistische Erfassung der Lage" und um „Vorschläge zur Überwindung der Krise" bemüht. Als Vorlage habe der Studienbericht über die Priesterumfrage von 1971 gedient (vgl. HK, September 1973, S. 451—474). An „Ergebnissen" wurde nur mitgeteilt, daß eine Reform der Besinnungstage und der Priesterexerzitien vorgesehen ist und daß die Bischöfe selbst bei der nächsten Frühjahrsvollversammlung durch Vorschaltung eines geistlichen Besinnungstages mit gutem Beispiel vorangehen wollen. (Ansonsten sind die Passagen über den Studientag wie auch die meisten Abschnitte über andere wichtige Themen in dem von Kardinal Döpfner verlesenen Kommuniqué — Pastoralinstitut, Studentenschaft, Medien-Dienstleistungsgesellschaft — ein Musterbeispiel von unnotwendiger Nichtinformation.)

Die Einführung des Studientages wird ergänzt durch die Schaffung eines *Ständigen Rates*, der die Beratungen der Bischofskonferenz von überfüllten Tagesordnungen und dem Studium von zuviel Begleitmaterial entlasten, die Arbeit der Kommissionen besser koordinieren, die Abwicklung dringender Fragen beschleunigen und die Dienststellen der Konferenz kontrollieren soll. Der Rat soll fünf- bis sechsmal im Jahr tagen. Welche Rolle er exakt spielen soll, ist nicht zu entnehmen, da ja die *Hauptkommission*, für die man eine solche Entlastungs-, Beschleunigungs- und Koordinierungsrolle am ehesten erwarten sollte, weiterbesteht. Es sieht so aus, als habe man damit eine Art Bischofskonferenz in der Bischofskonferenz kreieren wollen, denn *jede* Diözese soll in dem Rat mit einer Stimme vertreten sein.
Man wird sehen, ob Diözesanbischöfe bereit sind, ihre Diözese auch durch einen Weihbischof vertreten zu lassen oder ob es bei dem Rat u. a. auch darum ging, ein um eine Überzahl von Weihbischöfen verkleinertes Entscheidungsinstrument zu schaffen, in dem die Diözesanbischöfe mehr oder weniger unter sich sind, ohne daß einem Diözesanbischof zugemutet wird, Entscheidungsvollmachten an ein kleineres Gremium (beispielsweise Hauptkommission) zu delegieren.

Pastorale Fragen im Vordergrund

Bei den Themen, über die die Vollversammlung zu beraten bzw. zu entscheiden hatte, standen pastorale Fragen an der Spitze: liturgische Fragen, Sakramentenpastoral, Studenten- und Ausländerseelsorge, Pastoralinstitut. In puncto Liturgiepastoral waren die wichtigsten: die grundsätzliche Verabschiedung des endgültigen Manuskripts des *Einheitsgesangbuches* (EGB), das vor genau zehn Jahren, in der Anfangsphase des Konzils in Auftrag gegeben wurde. Eine Redaktionskommission soll es noch abschließend bearbeiten und die Drucklegung vorbereiten. An diesem Projekt beteiligten sich 40 deutschsprachige oder von deutschsprachigen Bevölkerungsgruppen bewohnte Diözesen. Das Manuskript des „Katholischen Gebet- und Gesangbuches" umfaßt 700 Seiten. 90 Lieder und die darin aufgenommenen Psalmen und andere biblische Gesänge erscheinen in ökumenischer Fassung.

Die bischöflichen *Richtlinien zur Erstbeichte* folgen im wesentlichen der Deklaration der Sakramenten- und Kleruskongregation vom 24. Mai 1973 (vgl. AAS, 31. 7. 73, 410ff.), doch sind sie etwas großzügiger gefaßt. Die Deklaration schreibt vor, daß die Erstbeichte vor der Zulassung zur Erst-

kommunion zu erfolgen hat. Damit wird die in der Bundesrepublik, aber teilweise auch in anderen Ländern in den letzten Jahren üblich gewordene Praxis rückgängig gemacht, die die Erstbeichte ins vierte Schuljahr, in das Jahr nach der Erstkommunion, verlegte. Nach den neuen Richtlinien der Bischöfe soll die Erstbeichte *in der Regel* vor der Erstkommunion stattfinden, Ausnahmen sind aber auf ausdrückliches Verlangen der Eltern zuzulassen. Die Richtlinien betonen die Notwendigkeit einer kontinuierlichen Bußerziehung sowohl bei der Hinführung zur Erstbeichte wie in den Jahren nach der Erstbeichte. Dabei sei auch eine aktive Mitwirkung der Eltern anzustreben. Die Richtlinien bringen eine Lösung, die im Grundsatz nicht alle befriedigt, die den Gemeinden aber Spielraum läßt. Die Praxis der Erstbeichte im vierten Schuljahr hat sich nicht in jeder Hinsicht bewährt. Der Reifeunterschied ist nicht so groß und die religiöse Situation des Kindes im vierten Schuljahr nicht so sehr anders als im dritten, zudem folgt — darauf weisen auch die Bischöfe hin — nach dem vierten Schuljahr mit dem Übergang in die weiterführenden Schulen eine Zäsur in der religiösen Ansprechbarkeit durch die Kirche. Insofern wäre die Abkehr von dieser Praxis vermutlich kein allzugroßer pastoraler Verlust. (Nicht genügend erörtert scheint hingegen die Frage zu sein, ob überhaupt die persönliche Beichte bei Kindern das Entscheidendste und Erstrebenswerteste ist oder ob nicht der Akzent stärker auf die Bußerziehung [in ihren individuellen und kollektiven Formen] beim Schulkind und Jugendlichen zu legen wäre. Damit könnte das Bußverständnis, das ja nicht vorausgesetzt werden kann, stärker geweckt und könnte langfristig auch besser auf die persönliche Beichte vorbereitet werden. Die Beichte könnte dann von den kindlichen Formen und Gehalten, nach denen sie auch von den Erwachsenen immer noch praktiziert wird, befreit, wirklich zu einer Angelegenheit von erwachsenen Christen werden. Vielleicht wäre der Firmtermin der rechte Zeitpunkt für einen eindringlichen Appell zur persönlichen Beichte.)

Für die organisatorische Verbesserung der *Ausländerseelsorge* wurde eine eigene Projektgruppe berufen, außerdem soll das Referat „Ausländerseelsorger" beim Katholischen Auslandssekretariat in Bonn verstärkt werden. Man ist offenbar wenig befriedigt von dem Ausmaß an Zusammenarbeit zwischen den einheimischen diözesanen und gemeindlichen Instanzen mit den Ausländer-Seelsorgern und will die Kooperation auch auf Bundesebene zwischen den Delegaturen der Ausländerseelsorge und den pastoralen Dienststellen der Bischofskonferenz verstärken, womit einige Vorschläge aus der Synodenvorlage über ausländische Arbeitnehmer (vgl. ds. Heft, S. 596) vorweggenommen werden. Für den Bereich *Studentenseelsorge* wurden die in den letzten Monaten von verschiedenen Gesprächspartnern erarbeiteten „Richtpunkte" über Gemeindeverständnis, Stellung der Studentenpfarrer, politische Aktivität usw. im Prinzip akzeptiert, ebenso die Schaffung einer neuen „Arbeitsgemeinschaft der Gemeinden", die die bisherige KDSE ablösen soll. (Wir werden über diesen Sachbereich noch getrennt berichten.) Recht zurückhaltend fiel die Stellungnahme zu dem von der Kommission IX der Synode verabschiedeten Arbeitspapier *„Deutsches Pastoralinstitut"* (vgl. Synode 4/1973, 21 ff.) aus: Man habe sich damit befaßt, die BK begrüße das Arbeitspapier, es solle aber „nicht einfach ein neues Institut zu den schon bestehenden pastoralen Einrichtungen hinzugeschaffen werden". Die Gründung eines solchen Instituts setze die Kooperation, Integration oder auch Auflösung anderer Institute voraus. Anvisiert wird eine „Zentralstelle für Pastoral", für die die Pastoralkommission der BK einen Plan erarbeiten soll. Nicht gesagt wird, ob man überhaupt an eine eigenständige Institution oder nur an eine Abteilung oder Dienststelle im sich neu organisierenden Sekretariat der BK, das gerade dieser Tage von München nach Bonn umgezogen ist, denkt. Von der großen „Stabsstelle", wie sie sich die Autoren des Papiers und wohl auch der Großteil der Pastoraltheologen vorstellen, ist jedenfalls nichts zu spüren. (Auch auf diesen Punkt werden wir noch zurückkommen.)

Ökumene und Gesellschaftspolitik

Die übrigen Beratungsgegenstände betrafen vorwiegend ökumenische und vor allem gesellschaftspolitische Fragen. Diskutiert wurde über die Erklärung der Glaubenskongregation *„Mysterium Ecclesiae"* (vgl. HK, August 1973, 416 ff.) und über die innerkirchlichen und ökumenischen Reaktionen. Die Auskunft war auch in diesem Punkt eher sibyllinisch: Die Bischofskonferenz begrüße die Klarstellung der katholischen Lehre in dieser Erklärung; man sei überzeugt, daß sie die ökumenischen Bemühungen nicht beeinträchtigt, sie werde vielmehr zur beiderseitigen und gemeinsamen Bewältigung theologischer Fragen anregen. Nach einiger Verzögerung fiel nun auch endgültig die Entscheidung für den *Beitritt der Katholischen Kirche zur „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen"* (vgl. unseren ausführlichen Bericht in HK, Juni 1973, 270). Neu ist die Vereinbarung einer *begrenzten Gottesdienstgemeinschaft mit den Alt-Katholiken* (in der Bundesrepublik ca. 100 000). Sie soll pastorale Hilfestellung in besonderen Ausnahmefällen ermöglichen. Gläubige beider Kirchen werden „ermächtigt, sooft dazu ein ernstes Bedürfnis rät und ein Priester der eigenen Kirche nicht erreichbar ist, die Sakramente der Eucharistie, der Buße und Krankensalbung von einem Geistlichen der anderen Kirche zu erbitten".

Zu gesellschaftspolitischen Fragen wurden mehrere Erklärungen verabschiedet: zur *Bekämpfung von Terror und Gewalt*, zur *Sorge um die straffällig gewordenen Mitbürger*, die außer der

Forderung nach Vermenschlichung des Strafvollzugs auch auf die Fernursachen der Zunahme krimineller Akte und die damit zusammenhängenden Erziehungsprobleme eingeht. Da wir auf S. 572—575 beide Dokumente im Wortlaut abdrucken, ist hier nur auf die dritte Verlautbarung, auf die *Erklärung zur parteipolitischen Tätigkeit der Geistlichen* kurz einzugehen. Sie besagt, daß die BK es ablehnt, „daß sich ein Priester öffentlich innerhalb einer Partei, für eine Partei sowie für die Wahl einer Partei einsetzt". Das staatsbürgerliche Recht der Mitgliedschaft auch für Priester in einer Partei bleibe davon unberührt. Die Erklärung, die im wesentlichen den Aussagen des Priesterdokuments der römischen Bischofssynode von 1971 folgt (vgl. HK, Dezember 1971, 584 ff.), läßt *Ausnahmen* gelten, in denen der direkte parteipolitische Einsatz von Geistlichen gerechtfertigt erscheint: „wenn antidemokratische Kräfte den für die Verwirklichung der Menschenrechte notwendigen öffentlichen Freiheitsraum bedrohen oder die Verkündigung des Evangeliums — wenn auch in versteckter Weise — unterbinden" würden und keine Laien zur Verfügung stünden, die in einer solchen Lage aktiv werden könnten. Solche Ausnahmefälle seien für die Bundesrepublik „heute nicht gegeben". Kardinal Döpfner erinnerte an die ehemaligen „Zentrumsprälaten" und meinte, heute seien unter anderen Vorzeichen wieder Anzeichen einer ähnlichen Entwicklung festzustellen. Die Bischöfe wollten damit offenbar dem theologisch und kirchlich wenig überzeugenden Bild von wahlwerbenden Professoren und Patres einen Riegel vorschieben. Allerdings läßt sich die Legitimitätsgrenze zwischen wahlwerbenden Geistlichen und parteipolitisch einflußreichen geistlichen Mentoren im Hintergrund kaum exakt ziehen. Vielleicht regt die Erklärung an, die politische Tätigkeit der Geistlichen, ihren Nutzen und ihre Grenzen, seitens der Kirche, aber auch seitens der Parteien überhaupt neu zu klären.

Die Kirche Chiles nach dem Sturz Allendes

Sechs Wochen nach dem Sturz Allendes und der Machtübernahme durch das Militär ist es immer noch schwierig, einen zuverlässigen Überblick über die Ereignisse in Chile zu erhalten. Die Presse in Europa und in Amerika berichtet zwar ausführlich und kontinuierlich, bringt Reportagen und referiert vermeintliche oder wirkliche Augenzeugenberichte. Aber die Nachrichten bleiben stückhaft und widersprechen sich häufig, ihr Informationswert ist nicht hoch zu veranschlagen. Dies hängt nicht nur von der chilenischen Pressezensur ab und vom Widerspruch zwischen dem, was die offiziellen Erklärungen der Junta beinhalten und was Beobachter berichten. Die Reaktionen auf den Umsturz sind — wie kann es anders sein — parteilich, ein Stück Glaubensbekenntnis, gegensätzlich formuliert, je nachdem, ob Anhänger oder Sympathisanten der gestürzten Regierung oder ihre Kritiker oder Gegner berichten.

Das *Urteil über die Junta* hängt auch davon ab, wie man die Zustände unter Allende beurteilt hat. Wer vom „chilenischen Weg zum Sozialismus", den man in Allende und seiner Koalition aus marxistischen Parteien vertreten sah, für Chile, wenn nicht für Lateinamerika überhaupt, das Heil erwartete, der wird leicht der Meinung sein, wie ein früher in Chile tätiger französischer Pater in einem Interview mit dem römischen „Messaggero" erklärte (vgl. La Croix, 12. 10. 73), unter dem jetzigen „Regime von Mördern" wolle er nur noch als „Guerillero" ins Land zurückkehren. Wer in dieser Richtung denkt, für den kann es keinen Zweifel geben, daß die Militärs nicht nur eine legale, verfassungsmäßige Regierung gestürzt haben, sondern daß die „imperialistischen" Mächte, voran die USA mit ihrem CIA, das ganze „Verbrechen" inszeniert haben. Wer mehr auf das wirtschaftliche Chaos sieht, das sich in den letzten Monaten unter Allende ausbreitete, wer grundsätzlich gegen die radikale, von der Verfassung nicht immer abgestützte Verstaatlichungspolitik der Volksunion war und in der massiven Politisierung der Betriebe, der Universitäten und der Verwaltung noch keine tragfähige Gesellschaftsreform, wohl aber eine akute Gefährdung des Verfassungsstaates von innen her sah, der neigt jetzt nicht nur dazu, in dem drakonischen Regiment der Militärs das geringere Übel zu sehen. Er erklärt auch Übergriffe von Militär und Polizei, Mißhandlungen von Gefangenen, Verbrennung von marxistischer Literatur mit Vorliebe als Pannen untergeordneter Dienststellen oder als einzelne Übergriffe von rachsüchtigen Milizsoldaten. Man wird dann auch eher der Meinung sein, wie der Vorsitzende der suspendierten christlich-demokratischen Partei Chiles, *Patricio Aylwin*, in einem Interview mit *P. José Kuhl* (vgl. KNA, 11. 10. 73), daß die Machtübernahme durch die Militärs kein unblutiger Operetten-Staatsstreich sein *konnte*, wie wir sie aus anderen lateinamerikanischen Ländern fast zu Dutzenden kennen, weil die hinter der Volksunion stehenden extremistischen Kräfte für einen blutigen Widerstand gerüstet waren.

Das Regiment des Militärs

Aber so sehr Berichte und Meinungen auseinandergehen, das, worin sie *übereinstimmen*, ist doch schwerwiegend genug, um den Eindruck zu erwecken, die Militärs seien auf dem besten Wege, „von oben" herbei- oder gar durchzuführen, was gerade nach der Meinung der nüchterneren chilenischen und ausländischen Beobachter verhindert werden sollte und was gerade die politische Mitte, wie sie die *christlich-demo-*

kratische Partei Chiles verkörpert, dazu bewegte, die Machtübernahme durch die Militärs eben als das *unvermeidbare geringere Übel* zu tolerieren: der drohende Bürgerkrieg. Sie betreiben nicht nur eine Politik diktatorischer Härte, wie sie unter militärischer Herrschaft üblich ist (Aufhebung bzw. Suspendierung von Parteien und Gewerkschaften), sistieren Löhne und Gehälter und setzen zur Ankurbelung der Produktion längere Arbeitszeiten durch, sondern scheinen das eingeführte Kriegsrecht extensiv anzuwenden. Die Jagd auf den marxistischen Gegner wird offen zum Ziel der „Befriedung" erklärt, und wenn auch Meldungen über systematische Folterungen und Massenerschießungen übertrieben sind, so werden die Anwendung des Standrechtes und gruppenweise Erschießungen bei Razzien, die fast täglich gemeldet werden, auch von den Militärs zugegeben. Man braucht nur die Junta-Kommuniqués zu registrieren und muß nicht unbedingt Augenzeugenberichten wie dem eines amerikanischen Ehepaares glauben, das behauptete, Zeuge der Exekution von 400 bis 500 Gefangenen im Stadion von Santiago gewesen zu sein, um das Ausmaß an Repression oder (nach dem Vokabular der Junta) an „Bestrafung" zu begreifen. Der Generalsekretär des Internationalen Katholischen Juristenverbandes, *Leopoldo Torres-Boursault* (Madrid), der mit einer dreiköpfigen Juristenkommission Chile besuchte, erklärte gar: „Die Folter- und Exekutionspraktiken sind so systematisch, daß sie der Definition der Vereinten Nationen . . . von Genozid-Verbrechen nahekommen" (nach Le Monde, 16. 10. 73).

Freilich muß auch hier wieder auf das *Vorher* verwiesen werden: die Aufdeckung von Waffenlagern und militärischen Ausrüstungen ist keine Erfindung von Militärs, sondern wird auch von Politikern festgestellt, die die Regierung Allende, wenn auch mehr der Not gehorchend als aus Überzeugung ursprünglich unterstützt hatten. Der christlich-demokratische Vorgänger von Allende, *Eduardo Frei*, sprach in einem Interview mit der spanischen Tageszeitung „ABC" (10. 10. 73) davon, daß die Aufrüstung des illegalen Volksheeres, der Bauern- und Arbeitermiliz, im Staatsapparat und in den teilweise illegal verstaatlichten oder staatlich besetzten Betrieben besonders in den sog. Industriegürteln rings um die großen Städte („cordones industriales") die Ausmaße des regulären Heeres übertroffen habe. Es versteht sich, daß nach einer solchen innenpolitischen Entwicklung die Verhältnisse mit der Machtübernahme allein noch nicht stabilisiert sind und daß für die Bevölkerung des Landes eine repressive Militärherrschaft noch eher hinnehmbar ist als die gewaltsame Etablierung einer totalitären Herrschaft von links oder als ein offener Bürgerkrieg, der nach den Worten von Frei das „Ende Chiles" bedeutet hätte. Daß solche Behauptungen kein nachträglich erfundenes Gespenst sind, beweisen u. a. die wiederholten Warnungen des chilenischen Episkopats. Seit Jahresbeginn hatten sich die chilenischen Bischöfe wenigstens dreimal mit der Warnung vor einem Bürgerkrieg an die Öffentlichkeit gewandt. Von diesem Hintergrund ist zweifellos auch das scharfe Vorgehen der Militärs gegen Ausländer (vor allem Flüchtlingen aus anderen lateinamerikanischen Ländern) zu sehen. Da Chile unter Allende Zufluchtsort nicht nur für zu Unrecht politisch Verfolgter, sondern von Linksextremisten verschiedenster Provenienz geworden ist, stellen diese für die Militärs kein geringes Sicherheitsrisiko dar.

Zäsur auch für die Kirche

Aber wie immer man einmal die Entwicklung vor dem 11. September und die Ereignisse nachher beurteilen wird, fest steht, daß mit dem Experiment Allende und dem ihm folgenden Militärputsch eine lange demokratische Tradition vorläufig beendet wurde, die eine der wenigen Hoffnungen für eine politische wie soziale Stabilisierung in Lateinamerika war. In diese Zäsur ist auch die *Kirche* des Landes zutiefst hineinverwickelt: einmal durch die herausragende öffentliche Stellung, die die Kirche (und vor allem der Episkopat) in Chile einnimmt, sodann durch ihr Verhalten gegenüber der Regierung Allende und nicht zuletzt dadurch, daß die Kirche wie die Bevölkerung insgesamt politisch tief gespalten ist und sich Katholiken in allen (auch extremen) politischen Lagern befinden, von den Anhängern der rechtsextremen „Patria y Liberdad" bis zu den hauptsächlich von sozial und politisch aktiven Klerikern getragenen „Cristianos por el Socialismo", die die Volksunion entschieden stützten, oder der linksrevolutionären christlich-demokratischen Dissidentenpartei MAPU.

Das Bild über die Kirche ist nach dem 11. September allerdings fast noch widersprüchlicher als das des Landes insgesamt. Nicht wenig erstaunt vernahm die internationale Öffentlichkeit *Nachrichten über eine scheinbar bedingungslose Unterstützung der Militärregierung* durch die offizielle Kirche, vor allem durch Kardinal *Raul Silva Henriquez* von Santiago, der vor dem Umsturz als toleranter Vermittler mit persönlich guten Beziehungen zu Allende bekannt war. Aus seinen ersten Erklärungen wurde seine Aufforderung zur Unterstützung der Behörden beim Wiederaufbau des Landes verbreitet, ohne daß der Kontext der Aufforderung einsichtig wurde. Über die Fernsehapparate flimmerte ein Bericht über ein feierliches „Tedeum" in Anwesenheit der Militärs und der Kirchenspitzen in der Kathedrale von Santiago, das als Dankgottesdienst für die Machtergreifung durch die Militärs ausgelegt wurde. Und über ökumenische Quellen wurde berichtet, katholische Bischöfe hätten sich wegen der Hilfe für Flüchtlinge, die sich (wegen politischer Verfolgung in ihren Herkunftsländern) unter Allende in Chile aufhielten und jetzt durch die Militärrazzien bedroht sind, an protestantische Stellen gewandt, mit der Feststellung, sie würden von katholischer Seite, insbesondere durch den Kardinal, desavouiert. Die Meldung über das „Tedeum" klärte sich allerdings bald auf. Es handelte sich nicht um eine Danksagung für den gewaltsamen Macht-

wechsel, sondern um den *Gedenkgottesdienst*, aus Anlaß des chilenischen Unabhängigkeitstages in der Kirche der „Nationalen Danksagung" (und nicht in der Kathedrale), der entgegen den Vorstellungen und dem Willen der Militärs von den Kirchen gemeinsam als ökumenischer Gebetsgottesdienst für die Opfer und für den Frieden im Lande gestaltet wurde. Und bezüglich der *Flüchtlingshilfe* berichtete NC News Service (11. 10. 73), das erste Flüchtlingszentrum habe auf direkte Intervention des Kardinals beim Innenminister für drei Monate in einer Jesuitenresidenz in der Nähe von Santiago von den Kirchen gemeinsam eröffnet werden können.

Rechenschaft des Kardinals

Dennoch stellte sich vielen die Frage, wie sie „La Croix" (13. 10. 73) formulierte: „Ist nun die Kirche, nachdem sie Allende unterstützt hat, auf seiten der Militärs?" Und in Europa hagelte es Proteste gegen das bloße Bedauern (zweimalige) des Papstes und die Nichtintervention des Vatikans, die man wiederum zu einem Teil auf den Einfluß von Kardinal Silva zurückführte. Richtig ist wohl, daß auch der Kardinal, wie verstreuten Äußerungen zu entnehmen ist, in der Sorge, Schlimmeres zu verhüten, den Terror der Militärs unterschätzt. Torres-Boursault zeigte sich „sehr enttäuscht" über die Auskunft des Kardinals anläßlich des Besuches der Juristenkommission. Der Kardinal meinte: Was geschehe, sei zwar sehr triste, aber es sei ein geringeres Übel. Sein Hinweis, die Militärs hätten in der Provinz ihre Offiziere nicht immer unter Kontrolle, befriedigte die Juristen nicht. Sicher gilt für die Regierungszeit von Allende, daß der Episkopat und vor allem der Kardinal in der Erweisung öffentlicher Freundlichkeiten weiter ging, als es Allendegegnern vertretbar schien. (Sie wurden nicht selten auch überinterpretiert.)

Daß die Toleranz gegenüber der Regierung nicht durch persönliche Sympathie begründet war oder marxistischen Neigungen entsprang, ist dokumentiert in einem im Mai 1973 unter dem Titel „La mission social del cristiano: Conflicto de clases o solidaridad cristiana" erschienenen Buch des Kardinals, in dem dessen öffentliche Stellungnahmen zu sozialen und politischen Fragen aus den letzten acht Jahren zusammengestellt sind. Es beginnt mit dem Brief, in dem der Kardinal auf die kritische Anfrage der chilenischen Jesuiten die kirchliche Agrarreform im Jahr 1965 rechtfertigt, und schließt mit der im Kontext der sich zuspitzenden innenpolitischen Krise verfaßten letzten Osteransprache des Kardinals. Es enthält die Botschaft an die Christen seiner Diözese unmittelbar vor der Wahl Allendes im Jahr 1970, eine kritische Abgrenzung zwischen Christentum und Marxismus, eine Situationsanalyse der chilenischen Kirche aus der Perspektive von Medellin und seine Kritik an den „Christen für den Sozialismus". Das Buch bringt Dokumente, Auszüge aus Predigten, Briefen, Fernsehansprachen, Reden vor Landarbeitern, Gewerkschaftsgruppen, sozialistischen Jugendorganisationen, vor der Bischofskonferenz und den Studenten der Katholischen Universität, an die er mehrfache Warnungen vor marxistischer Infiltration des Lehrbetriebes richtete. Neben der persönlichen Stellungnahme zur Ermordung des Oberbefehlshabers General Schneider im Herbst 1970 — stehen die besorgten Aufrufe an das chilenische Volk, der Appell vom September 1972, in dessen Zentrum die Worte „congoja y esperanza" (Furcht und Hoffnung) stehen, eine beschwörende Warnung vor dem Bürgerkrieg und den Folgen der Gewalt. Das Buch macht deutlich, von welchen Kriterien sich der Kardinal leiten ließ. Es sind im wesentlichen drei: 1. Bejahung der Sozialreformen; 2. Ablehnung des Marxismus in seinen atheistischen und totalitären Komponenten; 3. Respekt vor und Kooperation mit der verfassungsgemäß bestellten Regierung, deutlich verbunden mit einem *Vertrauensvorschuß* hinsichtlich der Person Allendes, der auch nach dem Urteil von Oppositionspolitikern im Gegensatz zu seiner extrem linken sozialistischen Partei und ihren politischen Köpfen als unideologische Persönlichkeit galt. Nach diesen Kriterien hat der Kardinal bis zuletzt zu vermitteln gesucht, sowohl zwischen der Regierung und den streikenden Transportunternehmern, wie zwischen der Volksunion und den Christdemokraten. (Nach Mitteilung Aylwins [s. o.] fand eines der letzten Gespräche am 17. August zu dritt zwischen Allende, Aylwin und dem Kardinal in dessen Haus statt.)

In seiner ersten Stellungnahme, am 14. September (drei Tage nach dem Putsch) tat der Kardinal nichts anderes, als die genannten Kriterien der Situation nach dem Umsturz entsprechend neu zu formulieren (vgl. die Auszüge aus der von ihm unterzeichneten Erklärung des Ständigen Komitees der BK in NC News Service, 17. 9. 73). 1. Beklagte der Kardinal das Ende der demokratischen Ordnung, die Blutopfer von Soldaten und Zivilpersonen und forderte Respekt für die Opfer des Umsturzes einschließlich dessen, „der bis vor kurzem Präsident der Republik war". 2. Forderte er zur nationalen Versöhnung auf und in diesem Rahmen zur Kooperation mit den Behörden. 3. Verlangte er von den neuen Machthabern die Beibehaltung und Weiterentwicklung der sozialen Errungenschaften für die arbeitende Bevölkerung und die baldmögliche Wiederherstellung demokratischer Verhältnisse. Im übrigen aber scheint der Kardinal mit der überwiegenden Mehrheit im Episkopat und Klerus, wie auch der päpstliche *Nuntius* in Chile, der sich mehrmals als stabilisierendes Element erwiesen hat, im Blick auf die noch unsicheren Verhältnisse den Weg der konkreten Hilfen und der indirekten Einwirkung gegenüber der lauten Anklage vorzuziehen. Nicht zu übersehen ist übrigens, daß auch eine nicht geringe Zahl von Klerikern und eine Reihe von kirchlichen Institutionen von den Razzien betroffen sind, auch wenn im Klerus bisher nur ein Toter (am Tage des Umsturzes selbst, der insgesamt die meisten Todesopfer forderte) mit Sicherheit zu beklagen ist.

Klarheit über Moçambique?

Seit die Londoner Times am 10. Juli dieses Jahres, eine Woche vor dem Besuch des portugiesischen Ministerpräsidenten Caetano in Großbritannien, den Bericht von P. *Adrian Hastings* über ein portugiesisches Massaker in Wiriyamu im Tete-Distrikt von Moçambique veröffentlichte, richtet sich die Aufmerksamkeit der westlichen Welt seit dem Abzug der Weißen Väter aus Moçambique im Jahre 1971 (vgl. HK, Juli 1971, 212ff.) verstärkt auf die portugiesische Kolonie im Südosten Afrikas. Der Artikel in der Times, der sich auf Angaben spanischer Burgos-Missionare, die in der Diözese Tete tätig waren und von den portugiesischen Behörden des Landes verwiesen wurden, stützte, warf der portugiesischen Armee vor, am 16. Dezember 1972 in und um das Dorf Wiriyamu ca. 400 Zivilisten auf brutale Weise getötet zu haben, weil sie die afrikanische Befreiungsorganisation FRELIMO unterstützt hätten. Es sollte sich dabei um die letzte einer ganzen Serie von in Moçambique begangenen und bekanntgewordenen Greueltaten handeln. Die spanischen Priester, deren exponierte Vertreter später mit Namen bekanntgegeben wurden — es handelt sich um den 36jährigen *Vincente Berenguer* und den 28jährigen *Julio Moure* —, waren nicht Augenzeugen dieser Vorgänge, sondern haben die Berichte (in denen sich auch die Namen und das Alter von 120 ermordeten Dorfbewohnern befinden) mehrerer afrikanischer Augenzeugen, von denen einige nach eigenen Angaben schwerverletzt dem Massaker entkommen konnten und sich im Krankenhaus von Tete behandeln ließen (eine in diesem Krankenhaus tätige Ordensschwester bestätigte, bei diesen Patienten Brand- und Schußwunden gesehen zu haben), gesammelt und in schriftlicher Form zunächst an kirchliche Stellen in Moçambique und später an den Vatikan weitergegeben. Erst als sich herausstellte, daß von diesen Stellen kein *öffentlicher* Protest gegen das Vorgehen der Armee zu erreichen war, wandten sich die Missionen an die Weltöffentlichkeit. Für die notwendigen Verbindungen zur Presse bot sich Adrian Hastings als besonders geeignet an, da er bereits etliche Jahre für die afrikanischen Missionen arbeitet und auf Grund seiner vorwiegend missionswissenschaftlichen Studien und Publikationen ein auf dem schwarzen Kontinent bekannter Mann ist, der mit der kirchlichen Situation in vielen afrikanischen Ländern vertraut ist. Er führt auch wissenschaftliche Projekte für nichtkatholische Kirchen in Afrika durch.

Unmittelbar nach der Veröffentlichung des Artikels in der Times meldete sich eine beachtliche Anzahl Stimmen, die Hastings' Angaben für unglaubwürdig hielten. Manche gingen sogar so weit, die Vertrauenswürdigkeit des Verfassers und seiner Gewährsmänner völlig in Zweifel zu ziehen. Angesichts der verwirrenden Fülle von Personen- und Ortsnamen, Daten und Fakten, widersprüchlichen Aussagen und Dementis, war es anfangs schwierig, einen Überblick über die Geschehnisse in Moçambique zu bekommen, wo seit über 10 Jahren ein erbitterter Buschkrieg zwischen schwarzen Guerilleros und der portugiesischen Kolonialmacht im Gange ist, der mehr und mehr eskaliert.

Anschuldigungen erhärtet

Nach dem Bekanntwerden der Anschuldigungen von Hastings, bestritt als einer der ersten der Bischof von Lourenço Marques, der Hauptstadt Moçambiques, in einem Interview mit der „Welt" (25. 7. 73), daß ein Ort namens Wiriyamu existiere und daß es ein Massaker der beschriebenen Art gegeben habe. Die Bischofskonferenz von Moçambique sei lediglich mit einem Zwischenfall im Raum Tete befaßt worden, bei dem von FRELIMO angegriffene Soldaten sich zu einer Überreaktion hätten hinreißen lassen. Außerdem beschuldigte er die spanischen Patres, die er für „christliche Marxisten" hielt, das Massaker zu politischen Zwecken erfunden zu haben. Kameraleute aus den USA, Großbritannien, Südafrika und ein ZDF-Team reisten nach Moçambique, um Wiriyamu zu suchen und Beweise für ein Massaker zu finden, das allerdings bereits über ein halbes Jahr vor ihrer Suche an Ort und Stelle stattgefunden hatte. *Michael Knipe*, der Südafrika-Korrespondent der Londoner Times fand in dem von den spanischen Missionaren angegebenen Gebiet im Tete-Distrikt einen Ort namens Wil(l)iamo (vgl. Portugal Report, Nr. 7, Juli 73) und nicht Wiriyamu. Knipe zog daraus den Schluß, daß dies ein erstes Indiz für die Unzuverlässigkeit der Einzelangaben in Hastings Artikel sei. Knipe folgte dabei einem Trugschluß, dem häufig westliche Journalisten, die über Ereignisse in Moçambique berichten, aber die Besonderheiten von Land und Sprache nicht kennen, unterliegen. In manchen afrikanischen Sprachen sind einige Buchstaben phonetisch und graphisch austauschbar, ohne daß sich dadurch die Bedeutung des Wortes ändert. Das gilt auch für die Buchstabenpaare „l" und „r". Nach Auskunft des belgischen Missionars *Vic Nis*, der 13 Jahre lang in Moçambique tätig war, war der Ort des Massakers nach dem Dorfoberhaupt Wil(l)iam benannt (afrikanische Dörfer pflegen nach dem jeweiligen Häuptling oder Dorfvorsteher benannt zu werden), woraus man afrikanischen Sprachgesetzen zufolge auch Wiriyamu machen kann. Daher gelten beide Bezeichnungen für ein und denselben Ort. Die Feststellung von Reportern, daß Wiriyamu auf keiner Landkarte zu finden sei, verweist auf eine Tatsache, auf die „Le Monde" bereits im Jahre 1970 aufmerksam machte. Erst 1970 begann die portugiesische Regierung, die noch unerforschten Gebiete Moçambiques (wozu auch der Tete-Distrikt gehört) kartographisch zu erfassen, und appellierte für dieses Unternehmen an internationale Hilfe. Was die unterschiedliche Lokalisation von Wiriyamu angeht (die Entfernungsangaben zwischen Tete und Wiriyamu schwanken in den Pressemeldungen zwischen 10 km

und 35 km), die den spanischen Missionaren ebenfalls zur Last gelegt wurde, so muß man berücksichtigen, daß ein ostafrikanisches Dorf in der Regel aus mehreren Dorfeinheiten besteht, die unter Umständen einige Kilometer weit auseinanderliegen können, jedoch alle denselben Namen tragen. Der Bundestagsabgeordnete und entwicklungspolitische Sprecher der CDU, *Jürgen Todenhöfer*, bestätigte in einem am 5. Oktober 1973 veröffentlichten Interview mit der „Deutschen Zeitung", das die Überschrift „Das Massaker fand doch statt" trägt, die oben dargelegte Anlage und Benennung afrikanischer Dörfer und gab an, während seines neuntägigen Aufenthaltes Anfang September an einem Ort namens Wiliamu gewesen zu sein. Im übrigen bereitet es angesichts der simplen Bauweise afrikanischer Behausungen keine große Schwierigkeit, ein Dorf dem Erdboden gleichzumachen und alle Spuren seiner vormaligen Existenz zu beseitigen.

Nachdem die Massaker von Wiriyamu und in den umliegenden Dörfern Chawola und Juwau (The Observer, 26. 8. 73) bekannt geworden waren, traten noch andere Missionare aus Moçambique an die Öffentlichkeit, die von Grausamkeiten portugiesischer Soldaten gegenüber der afrikanischen Zivilbevölkerung zu berichten wußten, die den Geschehnissen in Wiriyamu lange vorausgegangen waren, allerdings nicht deren Ausmaß hatten. Außerdem wurde daran erinnert, daß sich seit Januar 1972 zwei spanische Missionare — *Martin Hernández* und *Alfonso Valverde* — im Gefängnis von Lourenço Marques befinden, weil sie versucht hatten, die Öffentlichkeit bereits zu Beginn dieses Jahres über Morde zu informieren, die die Armee in der Zeit von Mai bis November 1971 im Mucumbura-Gebiet verübt haben soll. Ebenso wurden Gewalttaten aus den portugiesischen Besitzungen Angola und Guinea-Bissau bekannt.

Das Belastungsmaterial gegen die portugiesischen Kolonialbehörden wurde so umfangreich und schwerwiegend, daß die Regierung in Lissabon sich zu einer staatlichen Untersuchung im Falle Wiriyamu gezwungen sah. Am 19. August erklärte das portugiesische Verteidigungsministerium nach einer, wie es hieß, „rigorosen dienstlichen Untersuchung" der von den spanischen Missionaren erhobenen Anschuldigungen, daß es zumindest eine Vergeltungsaktion von seiten portugiesischer Truppen gegen die einheimische Bevölkerung gegeben habe und daß die Schuldigen eine gerechte Strafe erhalten würden. Im Zusammenhang mit den Massenmorden in Tete wurde laut „Johannesburg Star" der Militärgouverneur dieses Distrikts im September dieses Jahres seines Amtes enthoben. Bereits im Juli war der portugiesische Oberbefehlshaber in Moçambique General *de Arriaga* von General *Machado* abgelöst worden. Das Ministerium gab jedoch nicht bekannt, wo und wann die festgestellten „verwerflichen Handlungen" begangen wurden. Es wurde nur gesagt, daß sie nicht in den von den spanischen Missionaren genannten Orten stattgefunden hätten. Ministerpräsident *Caetano* warb in einer Rede anläßlich seines London-Besuches zugleich um Verständnis für die Situation der Truppen in Moçambique. Er bezeichnete es als schwierig, immer und überall „exzessive Reaktionen" der Angegriffenen auszuschließen.

Grausamkeiten auf beiden Seiten

Seitdem sich die internationalen Proteste gegen den „schmutzigen Kampf" (der immerhin 40 % des Staatshaushaltes verschlingt), den Portugal in seinen Kolonien führt, verstärken, rücken auch die Guerilla-Aktivitäten der FRELIMO, die der Brutalität der portugiesischen Armee in nichts nachstehen, immer mehr ins Blickfeld. Die Tatsache, daß auf portugiesischer Seite die Grausamkeiten oftmals von schwarzafrikanischen Soldaten begangen werden, welche die Mehrheit in der portugiesischen Armee bilden, mag möglicherweise gelegentlich auch dazu führen, daß sich Sippenfehden in den Kampf um politische Ziele mischen (vgl. NZZ, 9. 8. 73). Die Freiheitskämpfer der FRELIMO sind an Zahl und Ausrüstung der portugiesischen Armee unterlegen. Sie weichen deshalb einer direkten Konfrontation immer noch aus und kämpfen aus dem Hinterhalt, meist in Grenzgebieten, um sich schnell wieder in Sicherheit bringen zu können. Ihre Opfer sind nicht nur portugiesische Soldaten, sondern alle, die mit der Kolonialmacht zusammenarbeiten. Sie verschleppen in abgelegenen Gebieten die Bewohner ganzer Dörfer, um sie zu Guerilla-Kämpfern auszubilden. Die Menschen in den Dörfern sind von beiden Seiten bedroht und wissen nicht mehr, wie sie sich verhalten sollen.

Adrian Hastings sprach bei verschiedenen Gelegenheiten (er wurde Ende Juli u. a. vom Generalsekretär der Vereinten Nationen *Kurt Waldheim* empfangen) davon, daß in Moçambique systematisch Völkermord betrieben werde. Von Genozid kann jedoch keine Rede sein. Vielmehr versucht die portugiesische Regierung die afrikanische Bevölkerung mit allen Mitteln auf ihre Seite zu ziehen. Um dieses Ziel zu erreichen, nimmt sie die Hilfe rhodesischer Truppen in Anspruch, die hauptsächlich im Tete-Distrikt eingesetzt werden, um Aktionen durchzuführen, die sich gegen diejenigen Afrikaner richten, die sich der Eingliederung in portugiesische Wehrdörfer, den sog. Aldeamentos zu entziehen versuchen. Rund 280 000 Menschen wurden in den vergangenen Jahren allein im Grenzdistrikt Tete umgesiedelt. Noch weitere 700 000 Afrikaner sollen in 600 neugeplante Wehrdörfer in den Distrikten Vila Pery und Beira einziehen (vgl. Süddeutsche Zeitung, 14./15. 8. 73). Portugal begründet diese Maßnahmen damit, die afrikanische Bevölkerung vor den Guerrilleros schützen zu müssen. Andere Meldungen besagen, daß die Afrikaner in den Wehrdörfern in noch stärkerem Maße als bisher Zwangsarbeit leisten müssen. Die Wehrdörfer sind eines der bevorzugtesten Angriffsziele der FRELIMO. So sind nach neuesten Meldungen die portugiesischen Streitkräfte im Umkreis von Tete

nicht mehr in der Lage, die Bevölkerung gegen die mit sowjetischen und chinesischen Waffen ausgerüsteten Befreiungskämpfer zu verteidigen. In einer Übersicht bezeichneten portugiesische Dienststellen das Jahr 1972 als ein Rekordjahr an Überfällen.

Die Reaktion der Hierarchie

In diesem Rahmen muß auch die Frage nach der Haltung der Kirche gegenüber den kriegerischen Auseinandersetzungen in Moçambique gestellt werden. Ihre Rolle muß einerseits in der Relation zu der Anzahl der Christen in diesem Lande gesehen werden, die nicht mehr als 17% der Gesamtbevölkerung ausmachen, und anderseits in ihrem Verhältnis zu Portugal, das durch das Konkordat von 1940 und das Missionsabkommen von 1941 geregelt ist und wodurch die portugiesischen Missionen der direkten Jurisdiktion der Propaganda Fide entgingen. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche, die seit 1911 getrennt sind, waren und sind heute keineswegs so rosig, wie dies leichthin behauptet wird. Alle Klauseln des Konkordates zielen darauf ab, die Kirche in Abhängigkeit vom Staat zu halten. Die Diözesangrenzen (in Moçambique durfte jahrhundertelang kein Bistum errichtet werden) decken sich mit den administrativen; die Bischöfe müssen der Regierung Bericht erstatten über ihre Arbeit. Die Ausbildung an den Seminaren unterliegt der Kontrolle der Regierung; die Verantwortlichen in den verschiedenen kirchlichen Bereichen müssen Portugiesen sein. Die Missionstätigkeit gilt auch als öffentliche Zivilisierungseinrichtung; das Missionspersonal erhält Auslandszulagen; die Zuschüsse für die Kirchen werden aus dem Etat der Provinzen bestritten. Die Kirche zahlt für ihren Besitz keine Steuern. Obwohl die Stellung des portugiesischen Klerus nicht angetastet wurde, ermöglichte das Missionsabkommen von 1941 die verstärkte Hinzuziehung nichtportugiesischen Missionspersonals und eine großzügigere Handhabung bei der Zulassung protestantischer Missionare, deren Arbeit jedoch seit den sechziger Jahren von den Behörden sehr erschwert wird, da sie sich aktiv für die Unabhängigkeitsbewegungen engagieren. Die rücksichtslose Verfolgung protestantischer Missionare und der Regierung nicht genehmer katholischer (meist ausländischer) Priester dürfte für die offizielle Kirche, die auf Grund staatlicher Übergriffe bereits mehrere Epochen des Niedergangs der Missionen in der Geschichte Moçambiques mitgemacht hat, ein Anlaß sein, anstelle öffentlicher Proteste lieber hinter den Kulissen zu taktieren. Auf diesem Hintergrund wird in etwa verständlich, warum die Hierarchie in Moçambique im Zusammenhang mit der Berichterstattung über die Massaker in einem sehr zwiespältigen Licht erschien.

So leugnete beispielsweise der Bischof von Tete gegenüber Journalisten weder die Massaker, die in seiner Diözese stattgefunden hatten, noch bestätigte er sie. Er verweigerte jegliche Auskunft darüber mit dem Hinweis, daß sie doch nur für politische Zwecke ausgenutzt würde, je nachdem ob der jeweilige Reporter „kapitalistisch" oder „kommunistisch" gesinnt sei. Im September 1973 wurde jedoch bekannt, daß derselbe Bischof zum Zeitpunkt der Greueltaten in Wiriyamu eigene Nachforschungen darüber anstellte und seine Ergebnisse Anfang März 1973 dem Generalgouverneur von Moçambique schriftlich mitteilte, drei Monate vor der ersten Pressemeldung in der Londoner Times. Dieser antwortete ihm tags darauf. Seinem Protest gegen die Anwendung von Gewalt gegenüber der Zivilbevölkerung von seiten der Armee und der FRELIMO schlossen sich alle Mitglieder der Bischofskonferenz Moçambiques an. Daß dies geschah, wurde aber erst durch eine öffentliche Erklärung des Patriarchs von Lissabon, Kardinal *Ribeiro* bekannt, in der dieser den Eingang eines ausführlichen Berichtes der Bischöfe über die Vorgänge in Moçambique bestätigte, in dem „die Tötung von Hunderten von Personen" beklagt wird. Der Bericht trägt das Datum vom 30. 8. 73. Der Kardinal bestätigte in seiner Erklärung im wesentlichen die Aussagen der Burgos-Patres Berenguer und Moure. Der Bericht selbst wurde am 16. September 1973 im vollen Wortlaut zusammen mit dem Antwortschreiben des Generalgouverneurs von Moçambique im „Osservatore Romano" veröffentlicht und als „würdiges Zeugnis für den pastoralen Eifer der Bischöfe bei der Unterstützung und Verteidigung der ihrer Hirtensorge anvertrauten Bevölkerung" bezeichnet.

Ob die Bischöfe Moçambiques und der Vatikan, der durch diplomatische Kanäle auf die portugiesische Regierung einzuwirken versucht, ihrer Sorge für die afrikanische Bevölkerung wirklich Genüge tun können, darüber besteht in der Weltkirche keine Einigkeit. Der Vatikan wurde von mehreren Seiten beschuldigt, Gewalt und Unterdrükkung in den portugiesischen Kolonien stillschweigend zu dulden. Lediglich geheime Aktionen würden daran nichts ändern. Selbst der Generalsekretär der protestantischen „Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz", *Burgess Carr* (Liberia), der im Juli während einer Europareise auch vom Papst empfangen wurde, übte heftige Kritik an der Haltung des Vatikans und forderte die 41 Mitgliedstaaten der „Organisation für Afrikanische Einheit" auf, ihre diplomatischen Beziehungen zum Vatikan zu überprüfen. Das Konkordat zwischen Portugal und dem Vatikan bezeichnete er als „Allianz zwischen kolonialer Unterdrückung und religiöser Besetzung". Das war zweifellos wenig diplomatisch und emotional überzogen. Die Mehrheit des portugiesischen Klerus in Afrika glaubt heute noch, durch ein mehr oder weniger auffälliges Wirken und vor allem durch den Verzicht auf jegliche politische Stellungnahme noch am besten für die afrikanische Bevölkerung wirken zu können. Wenn aber Ministerpräsident Caetano in seinem Interview mit der „Welt" (1. 9. 73) sagt, daß die katholische Kirche unter allen Umständen in der Dritten Welt überleben will, dann bestätigte er auf seine Weise, daß die Zahl derjenigen

Missionare, die ungeteilt den Standpunkt der portugiesischen Kolonialregierung vertritt, im Abnehmen ist und daß diejenigen an Boden gewinnen, die sich nicht für ein mit Kolonialinteressen verquicktes, pseudoabendländisches Christentum in Afrika mißbrauchen lassen wollen. Die Tatsache, daß sich auch die portugiesische Bischofskonferenz bzw. ihr Ständiges Komitee Ende September mit den Bischöfen Moçambiques ausdrücklich solidarisch erklärt hat (vgl. NC News Service, 9. 10. 73), dürfte jenen Kräften Auftrieb geben, die innerhalb der Kirche die portugiesische Afrikapolitik mit kritischen Augen sehen.

Gesellschaftliche Entwicklungen

Die Kirche in Staat und Gesellschaft

Das erste Schwerpunktthema dieses Heftes bildet das Verhältnis von Staat und Kirche. Wir bringen dazu Berichte aus der Bundesrepublik, aus Österreich und aus Frankreich. Die Berichte sind nicht themengleich. Im Bericht aus der Bundesrepublik steht, im Anschluß an das Kirchenpapier aus der FDP, das rechtliche Verhältnis von Staat und Kirche im Vordergrund, im Bericht aus Österreich ist das Verhältnis Kirche—Parteien das beherrschende Thema, im Frankreichbericht ist es der innerkirchliche Bewußtseinswandel über das Verhältnis von kirchlichem Engagement und staatlicher Gewalt. Alle drei Berichte behandeln präzise aber die Kernfragen, die in den jeweiligen Ländern zur Diskussion stehen.

Bundesrepublik: Korrektur im Verhältnis von Kirche und Staat?

Seit der Veröffentlichung der Thesen der Jungdemokraten über die Trennung von Kirche und Staat im Januar dieses Jahres (vgl. HK, März 1973, 160) ist das Verhältnis Kirche—Staat eines der aktuellen Tagesthemen in der bundesdeutschen Presse. Nach dem Bekanntwerden der in der Sache gleichgerichteten, in Form und Begründung aber konzilianteren Thesen einer FDP-Sonderkommission über „Freie Kirche im freien Staat" (vgl. HK, Oktober 1973, 512 ff.) hat sich die Diskussion noch verbreitert und intensiviert. Kaum ein Tag oder ein Wochenende vergeht, an dem Kirchenmänner und Politiker abwehrend, beschwichtigend, zustimmend oder erläuternd Stellung nehmen. Dies kann nicht verwundern, denn die Stellung der Kirchen in der Öffentlichkeit hat sich in den letzten Jahren gewandelt, und auch die Vorstellungen über Trennung und Zusammenwirken zwischen Kirche und Staat haben sich verschoben. Es kann kaum überraschen, daß über die Regelung des Verhältnisses neu nachgedacht wird.

Was will die FDP?

Es kann aber auch nicht verwundern, wenn die Kirchen sich „herausgefordert" fühlen. Die Thesen der FDP-Kommission nehmen *fast* alle Sachforderungen des Judopapiers von Januar wieder auf. Sie vermeiden zwar antiklerikale oder gar antikirchliche Töne, und ihre Autoren erklären, sich auf die Entflechtung „organisatorisch-rechtlicher Verknüpfungen" zwischen Kirche und Staat beschränken zu wollen. Dennoch bedeuteten die FDP-Thesen, würden sie verwirklicht, eine empfindliche Zäsur im Verhältnis Kirche—Staat. Von Tendenzen, die sich *gegen* die Kirchen richten, sind auch sie nicht frei. Wie die Judos fordern die Mitglieder der FDP-Kommission: die Beseitigung des Status der Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts, die Ersetzung der Kirchensteuer durch ein kircheneigenes Beitragssystem, die Aufhebung von Konkordaten und Staatsverträgen mit den Kirchen, die Tilgung „religiös-weltanschaulicher und moralischer Vorstellungen einzelner Gruppen" aus den Bestimmungen des Grundgesetzes und der Landesverfassungen, die Einführung der religiös und weltanschaulich neutralen Gemeinschaftsschule als Regelschule, die Abschaffung sakraler und religiöser Symbole im Bereich staatlicher Institutionen (Schulgebet, Kruzifix, Eid usw.). Die Beseitigung des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach ist den Autoren der Thesen offenbar ebenfalls ein dringendes Anliegen, obwohl sie — großzügiger als ihre jungdemokratischen Vorläufer — den Kirchen in den Schulen Räume für einen kirchlichen Religionsunterricht zur Verfügung stellen möchten. Selbst hinsichtlich der Kirchenmitgliedschaft folgen sie in der Substanz dem Judopapier. Sie möchten zwar unzuständigkeitshalber die Kindertaufe nicht antasten bzw. staatlich reglementieren, aber die Wirkung der Kirchenmitgliedschaft für das staatliche Recht von einer persönlichen Beitrittserklärung nach Erreichung der Religionsmündigkeit (bekanntlich bei Vollendung des 14. Lebensjahres) abhängig machen.

Die Autoren dieser Thesen beteuern, man betreibe eine liberale Politik der Trennung von Kirche und Staat nicht aus einer antichristlichen Einstellung heraus, sondern um im Sinne des Rechtsstaates allen Bürgern genügend Freiheitsraum zu sichern; doch läßt sich das *Motiv*, die Kirchen aus dem öffentlichen Raum zurückzudrängen, kaum verbergen, wenn sowohl sittliche, auf den Einfluß der christlichen Kirchen zurückgehende Gehalte aus der staatlichen Gesetzgebung ausradiert werden wie auch die Mitwirkung der Kirchen und kirchlichen Träger im Wohlfahrtswesen (Aufhebung des „Subsidiaritätsprinzips") beschränkt werden sollen. Es fehlt jede Distanzierung vom Judopapier und seinen Begründungen, und man gibt selbst deutlich zu erkennen, daß man mit einer chemisch reinen Trennung staatlicher und kirchlicher Einflußsphären und Tätigkeitsbereiche den Einfluß der Kirche auf das öffentliche Leben möglichst beschneiden möchte.
Selbst auf Anwandlungen neo-josephinistischer *Reglementierung* (Kirchenbeitritt, Berufung auch auf „innerkirchliche" Gründe, die die vorgeschlagenen Maßnahmen notwendig machten, als ob diese Gründe nicht Sache der Kirchen selbst wären) wollte man offenbar nicht verzichten. Gelegentlich entsteht der Eindruck, die Autoren möchten nicht nur religiös möglichst keimfreier Liberalität zum Durchbruch verhelfen, sondern auch bei der Zurückdrängung des volkskirchlichen Elements und beim Übergang zu einer „Freiwilligkeitskirche" politisch etwas nachhelfen. Daß man im Vorfeld freidemokratischer Wahlinteressen auch Rücksicht auf innerkirchliche (vor allem theologie- und universitätsnahe) Protestgruppen nehmen wollte, zeigen die Alternativvorschläge zu den theologischen Fakultäten (Umwandlung in religionswissenschaftliche Abteilungen bzw. Fachbereiche, Nichtbefassung, d. h. Beibehaltung des gegenwärtigen Zustandes). Es ist hinreichend bekannt, daß es Gruppen in den Kirchen gibt, die zwar für die Abschaffung der Kirchensteuer eintreten, weil sie darin eine Stärkung des „Systems" und eine Benachteiligung von nonkonformistischen Minderheiten sehen. Dieselben „liberalen" Gruppen möchten aber die staatlichen theologischen Fakultäten wegen der eigenen größeren Freiheit gegenüber der kirchlichen Autorität beibehalten. Aus dem Sinnzusammenhang der FDP-Thesen und ihren verfassungsrechtlich-politischen Zielsetzungen läßt sich die „Ausnahme" kaum erklären. Wer den öffentlich-rechtlichen Status der Kirchen abschaffen, den Religionsunterricht als schulische Einrichtung beseitigen und die Kirchen auch weitgehend aus dem Vorschulbereich verdrängen will, der kann die Beibehaltung theologischer Fakultäten im Ernst nicht wollen.

Solche Ungereimtheiten erklären sich wohl nur aus einer ganz speziellen „Gemengelage" innerhalb der FDP. Betont antikirchliche Tendenzen aus alt- und jungliberalen Kreisen haben sich mit politischen Rücksichten auf sympathisierende Minderheiten und bestimmten Konzeptionen innerkirchlichen Lebens (repräsentiert nicht zuletzt durch die Kommissionsvorsitzende und EKD-Synodalin *Liselotte Funcke*) zu einem wenig kirchenfreundlichen Gemisch vermengt. Dieses ist zwar politisch geeignet, das Gespräch über das Verhältnis Kirche und Staat in Gang zu bringen. Als ernsthafte Einladung an die Kirchen dürfte es kaum in Frage kommen, es sei denn, man erwarte von kirchlichen Gesprächspartnern, daß sie an der Verstümmelung oder Ausschaltung der eigenen Institution freundschaftlich mitwirken. Es ist verständlich, wenn kirchlich aktive liberale Politiker wie der FDP-Vorsitzende in Schleswig-Holstein, *Uwe Ronneburger* (fdk, 25. 9. 73), sich über das Verhältnis ihrer Partei zu ihrer Kirche Sorge machen und die Kirchen zu Gesprächsbereitschaft auffordern. Nur dürfte vorerst einmal eine gründliche Klimabereinigung vor allem zwischen katholischer Kirche und FDP notwendig sein.

Das Echo läßt andere Schlüsse zu

Wenn man das Echo, das den FDP-Thesen folgte, aufmerksam studiert, so zeigt sich denn auch bald, daß zu den geforderten Sachgesprächen auf der Basis des FDP-Kommissionspapiers kein akuter Anlaß besteht. Nach wie vor handelt es sich bei den Thesen nur um ein Kommissionspapier, das der FDP-Parteivorstand zwar für die Diskussion in den verschiedenen Parteigliederungen freigegeben hat. Auch sind seine Forderungen nicht neu und keine Erfindung von Jungdemokraten. Die FDP forderte bereits auf ihrem Parteitag in Nürnberg 1969 die Ablösung der Konkordate und Kirchenverträge und die Ersetzung der Kirchensteuer durch ein kircheneigenes Abgabensystem. Aber es sieht nicht danach aus, daß die neuen Grundsätze recht bald von einem Parteitag zum Beschluß erhoben werden.

Der *Widerstand innerhalb der eigenen Parteigliederungen* ist beträchtlich, besonders in solchen Ländern, wo Landtagswahlen vorbereitet werden und wo, wie im Saarland oder in Bayern, die FDP auf kirchengebundene Wähler angewiesen ist. Es gab nicht wenige Proteste von bekannten FDP-Landespolitikern. Der Landesvorstand der FDP-Saar erklärte die Thesen selbst als „mit modernen liberalen Grundsätzen unvereinbar", und der Landeshauptausschuß bestätigte diese Unvereinbarkeit nicht nur, sondern versicherte ausdrücklich, weder den öffentlich rechtlichen Status der Kirchen noch den schulischen Religionsunterricht antasten zu wollen. Der staatliche Kirchensteuereinzug sei „in erster Linie . . . eine innerkirchliche Angelegenheit" (vgl. epd-Dokumentation, 8. 10. 73). Ablehnung kam auch aus Baden-Württemberg und Bayern. Die in ihrer progressiv-liberalen Gesinnung gewiß unangefochtene frühere Staatssekretärin *Hildegard Hamm-Brücher* gab (diesmal in voller Übereinstimmung mit ihrem konservativen katholisch-liberalen FDP-Landesvorsitzenden *Josef Ertl)* in einem vielbeachteten Interview (vgl. epd-Dokumentation, 10. 9. 73) eindeutig zu Protokoll, sie gebe „dem Papier im Grundsätzlichen und auch in den

meisten Einzelforderungen keine Chance auf Zustimmung" in Bayern und auch in den anderen süddeutschen Landesverbänden. Sie warnte davor, die bewußt antikirchlich Eingestellten „zu einem bevorzugten Wählerreservoir der FDP" zu machen. Und selbst Frau *Funcke* beeilte sich, die Forderungen der Thesen zum Gesprächsstoff herabzudrücken und zu versichern: „Wie immer die Einzelfragen um das gegenseitige Verhältnis diskutiert und gelöst werden, es kann dies nur in uneingeschränkter Anerkennung der Glaubens- und Gewissensfreiheit der Menschen und der religiösen Gruppen geschehen." Daß die Thesen auch im Norden Widerspruch erfahren, zeigt u. a. die jüngste Distanzierung des FDP-Landesvorstandes von Niedersachsen (vgl. „Die Welt", 17. 10. 73).

Zu diesem Widerspruch in den eigenen Reihen kam die augenfällige, gelegentlich geradezu genüßliche *Distanzierung des größeren Koalitionspartners* in Bonn, der SPD, die angesichts ihrer politischen Zielsetzungen (sprich: absolute Mehrheit bei der nächsten oder übernächsten Bundestagswahl und Ablösung wenigstens der einen oder anderen CDU-Landesregierung zwecks Veränderung der Mehrheitsverhältnisse im Bundesrat) kein Interesse haben kann, sich vor allem in der katholischen Kirche, zu der ihr Verhältnis wegen des Rechts- und in geringerem Umfange auch wegen der Wohlfahrtspolitik der SPD ohnehin schwer belastet ist, noch zusätzlich Gegner zu schaffen. Nicht nur „professionelle" Katholiken in der SPD wie *Hermann Schmidt-Vockenhausen* verteidigten Religionsunterricht und Kirchensteuer. *Herbert Wehner* gab denen, die kirchliche Einflüsse in der Gesellschaft zurückdrängen wollen, den Rat, dies im Rahmen von Glaubensauseinandersetzungen zu tun und sich nicht „des Staates als Panzer" zu bedienen (Publik-Forum, 7. 9. 73). *Erhard Eppler* mockierte sich über Versuche in der FDP, der Kirche „ihren Ort anzuweisen", und machte darauf aufmerksam, daß die Thesen höchst ungeeignet seien, letzte Bindungen *einer* Kirche an *eine* Partei, durch die die Demokratie in Deutschland an den Rand ihrer Funktionsfähigkeit gebracht worden sei, zu beseitigen. Und Bundeskanzler *Brandt* selbst sprach vor dem Rat der EKD unumwunden aus, was die SPD in der Diskusssion um das Staat-Kirche-Verhältnis primär bewegt: „Eine aus bewährter Zusammenarbeit abrupt entlassene Kirche könnte sich doch geradezu dazu gezwungen sehen, politisch fordernd aufzutreten und parteilichen Bindungen nicht zu widerstehen" (epd, 8. 10. 73).

Schließlich gibt es die *Verfassungsbarriere*. Staatssekretär *Roman Herzog*, der Bevollmächtigte des Landes Rheinland-Pfalz in Bonn, war einer der wenigen, die einerseits den Vorwurf der Verfassungswidrigkeit der Thesen ablehnten, zugleich aber die verfassungspolitische Situation klarmachten (vgl. „Die Welt", 17. 9. 73): Sowohl der Status der Kirchen als öffentlich-rechtliche Körperschaften wie das Recht auf Erhebung von Kirchensteuern, wie der schulische Religionsunterricht sind verfassungsrechtlich geschützt. Eine Verfassungsänderung bedarf der Zweidrittelmehrheit im Bundestag; es ist nicht anzunehmen, daß die CDU/CSU-Fraktion in absehbarer Zeit über eine radikale Änderung der staatskirchenrechtlichen Verfassungsbestimmungen mit sich reden läßt.

Korrekturen dennoch sinnvoll

Dennoch werden die Kirchen ihr Verhältnis zum Staat (unter rechtlich-organisatorischen Gesichtspunkten) *und* die politische Frage nach ihrer Stellung in der Öffentlichkeit neu zu prüfen haben. Es gibt nicht nur deutliche Nuancen im Echo auf die FDP-Thesen, die erkennen lassen, daß diese durchaus die aktuelle „Bewußtseinslage" *(Erwin Wilkens)* von größer werdenden Gruppen gegenüber der Kirche in der bundesdeutschen Öffentlichkeit widerspiegeln. Es ist auch keineswegs so, daß das Klima in den Parteien so kirchenfreundlich ist, wie es die verantwortlichen Parteiführer formulieren und wie es im Blick auf kirchliche Wählergruppen *noch* „gestaltet" wird. Minister Eppler war immerhin ehrlich genug zu sagen: Es gebe sicher viele Sozialdemokraten aller Altersgruppen, denen zumindest ein Teil der FDP-Thesen einleuchte. Realistischer wird man hinzufügen müssen, die überwiegende Mehrheit der deutschen Sozialdemokraten dürften sich die meisten der Thesen zu eigen machen, auch wenn ein Teil gerade „progressiver" Sozialdemokraten Kirchen bzw. kirchliche Gruppen als teilweise Weggefährten bei der Durchsetzung gesellschaftspolitischer Anliegen nicht missen möchte und deshalb bereit ist, auf die Kirchen Rücksicht zu nehmen. Dies gilt auch für den Wohlfahrtsbereich.
Man wird sich aber gerade über die *diakonische Präsenz* (Wohlfahrts- und Bildungsbereich) der Kirchen keine Illusionen machen dürfen: Die Kirchen stoßen zwar auf viel Zustimmung, wenn sie das Gewicht ihrer Eigenleistungen unterstreichen (die ihrerseits vom Kirchensteueraufkommen abhängig sind), und viele sind gerade deswegen bereit, den staatlichen Kirchensteuereinzug und auch die Höhe des Kirchensteueranteils hinzunehmen, weil sie das soziale Wirken der Kirche in Heimen, Krankenanstalten und Kindergärten schätzen. Aber das nach dem Wohlfahrtsrecht im Verhältnis öffentlich-staatliche und freie Träger noch praktizierte Subsidiaritätsprinzip ist *politisch* bereits aufgegeben. Der Bundeskanzler sprach vor dem Rat der EKD nur noch davon, daß „die sozialen Dienste der Kirche das sozialpolitische Handeln der öffentlichen Hand *ergänzen*" sollen (und nicht umgekehrt). Dies kommt praktisch der Forderung der FDP-Thesen (Beseitigung des Subsidiaritätsprinzips) gleich, wenn man von der auch in diesem Punkt bewiesenen Neigung ihrer Autoren, den Kirchenpolizisten zu spielen (Einhaltung der Grundrechte in den Einrichtungen der freien Träger), absieht. Die Kirchen müssen zudem gerade wegen der Sympathie für ihr soziales Wirken zwiespältige Gefühle überkommen, wenn sie feststellen, daß man zwar ihr soziales und lebenshilfreiches Wirken, aber nicht ihren religiösen

Auftrag zu würdigen weiß. Den Kirchen kann nicht daran liegen, als bloße Sozialinstitutionen mißverstanden zu werden.
Darüber hinaus gibt es auch Punkte im Verhältnis von Kirche und Staat, die in gegenseitigem Einverständnis geändert werden können: Die Erklärung des Kirchenaustritts vor dem Amtsgericht, die staatliche Institutionalisierung und Finanzierung seelsorglicher Aufgaben (Militär- und Gefängnisseelsorge), die staatliche Mitwirkung bei der Besetzung kirchlicher Ämter, die Befreiung der Theologiestudenten vom Militärdienst, die Beendigung von Staatsleistungen, die noch aufgrund des Reichsdeputationshauptschlusses erfolgen — dies alles sind Punkte, über die ohne Animositäten gesprochen werden kann.
Auch die Beseitigung von religiösen Symbolen (Kruzifix) aus Einrichtungen des Staates (Schulen, Gerichten) dürfte in den Ländern, wo solche überhaupt noch üblich sind, kein Ernstfall für Streit sein, jedenfalls nicht in einer Zeit, wo man viel von Privatisierung religiöser Überzeugungen spricht, zugleich aber sichtbare religiöse Symbole auch im Privatbereich von Christen seltener werden. Es ist zu fragen, ob generelle Entscheidungen des Verfassungsgerichts, die, wie das jüngste Einzelurteil im Falle eines jüdischen Bürgers zeigt (vgl. FAZ, 17. 10. 73), unausbleiblich sind, nicht durch eine neue einvernehmliche Regelung entbehrlich werden könnten. Ähnliches gilt auch für das Schulgebet. Anders verhält es sich beim Eid. Die freie Wahl zwischen religiöser und nichtreligiöser Eidesformel ist die liberalste und tolerantestes Lösung.
Hier könnten sich vermutlich auch alle Parteien treffen. Der CDU-Vorsitzende *Helmut Kohl* gab auch für seine Partei zu, daß an der Stellung der Kirchen zu Staat und Gesellschaft „noch manches überholt ist und deswegen geändert werden sollte" (CDU-Informationsdienst, 10. 9. 73). Kohl, der von einer weiteren Verdrängung des christlichen Gedankengutes aus dem öffentlichen Bewußtsein ein geistiges Vakuum befürchtet, in das radikale Ersatzreligionen hineinstoßen, hatte nichts gegen Abschaffung von Steuer- und Gebührenprivilegien der Kirchen und gegen die Beseitigung mancher Staatsleistungen.

Das Thema aber, das die Kirchen zum Gesprächsgegenstand mit allen Parteien und gesellschaftlichen Gruppen machen sollten, ist die Frage nach dem Standort der Kirche nicht nur in einem den Religionsgemeinschaften gegenüber rechtlich neutralen Staat, sondern auch in einer de facto *religionsneutralen Gesellschaft*. Die Frage ist, ob diese Gesellschaft Religionsgemeinschaften nur noch als Gruppen neben anderen Gruppen akzeptiert und ihre „Interessen" entsprechend einschätzt oder auch ein Gegenüber der Kirche zu Staat und Gesellschaft als korrigierende Instanz mit transzendenter Begründung annimmt. Nur wenn die Gesellschaft Religion als eigenständige, für die eigene Wertordnung grundlegende Dimension anerkennt, läßt sich eine verfassungsrechtlich hervorgehobene Stellung der Kirchen in Staat und Gesellschaft nicht nur rechtfertigen, sondern drängt sich auf. Umgekehrt gilt: nur wenn man die von den Religionsgemeinschaften verkörperte Grunddimension leugnet, lassen sich Religionsgemeinschaften als „private" Vereinigungen oder gesellschaftliche Zweckverbände einstufen. Behält die religiöse Dimension in der Gesellschaft ihr eigenes Gewicht, dann dürften auch der Status der Kirchen als öffentlich-rechtliche Körperschaften, der Religionsunterricht in den Schulen, die Präsenz der Kirchen in den Rundfunkanstalten nicht *grundsätzlich* in Frage gestellt werden. Für diese wie auch für das Problem Kirchensteuer kann dann jeweils nach den praktischsten Lösungen gesucht werden.

D. A. Seeber

Österreich: Konfrontation mit der Regierung

Die Gefahr einer gewissen einseitigen Polarisierung gegenüber der Sozialistischen Partei droht zur Zeit jene allseitige kritische Distanz abzulösen, die die Kirche in Österreich seit der Nachkriegszeit, noch stärker seit den fünfziger Jahren, gegenüber den politischen Parteien und Machtgruppen einigermaßen erfolgreich zu wahren wußte. Kritische Beobachter in konservativen Parteikreisen glaubten manchmal schon, in dieser Haltung der Kirche in Österreich so etwas wie eine neutralistische „Äquidistanz" sehen zu müssen, doch waren die Beziehungen der Kirche zu den einzelnen Gruppierungen in der politischen Landschaft Österreichs doch immer recht differenziert. Als Ausdruck dieser Position können die bemerkenswerten Silvesteransprachen des Kardinals von Wien, Erzbischof *Franz König*, gelten, der jeweils besonders wichtige oder auch strittige Fragen der Zeit aus der Sicht des Christen zu beleuchten versuchte, ohne dabei parteipolitische Konzessionen in der einen oder anderen Richtung zu machen. Freilich, der Versuch, die Gräben der innerösterreichischen Bürgerkriege in der Vergangenheit zu überwinden, war dabei immer ein wesentliches Motiv, das Bemühen um Gemeinsamkeit überwog, auch und gerade gegenüber der Sozialistischen Partei, was in den Reihen der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) nicht selten Unmut, ja Bestürzung auslöste.

Streit um den § 144

Seit einigen Monaten ist nun in den Beziehungen zwischen der Kirche und der SPÖ eine Klimaverschlechterung zu vermerken, und niemand kann sagen, ob dieser Wandel nur vorübergehenden Charakter haben wird. Anlaß, wenn auch nicht letzte Ursache, ist die erstaunlich heftige Kampagne der SPÖ zugunsten der Fristenregelung, auf die sich die Partei erst beim Parteitag in Villach im April des Vorjahres überraschend festgelegt hatte — aufgrund

eines plötzlichen Vorstoßes der sozialistischen Frauenorganisation, die das Plenum des Parteitages glatt überrumpelte, nachdem sie schon im Foyer des Parteitagsgebäudes den Anspruch des großen Sozialistenführers der ersten Republik, *Otto Bauer*, in demonstrativer Weise angebracht hatte: „Es gibt bei uns keine Meinungsverschiedenheit darüber, daß der § 144 eine barbarische Gesetzesbestimmung ist und daß sie fallen muß." Tatsächlich erzielte der Antrag der sozialistischen Frauenorganisation nahezu Einstimmigkeit im Plenum, nur einige Funktionäre aus den westlichen Bundesländern wie der Tiroler Landeshauptmann-Stellvertreter *Salcher* oder der in Salzburg wirkende Politologe *Norbert Leser* erhoben Einspruch. Der Parteiobmann und Bundeskanzler *Bruno Kreisky* nahm an der Abstimmung nicht teil. — Der gewiegte Taktiker wollte sich in dieser heiklen Frage offensichtlich nicht zu früh festlegen.

Bis zu diesem Zeitpunkt hatte das eher milde kulturpolitische Klima in Österreich selbst in der Abtreibungsfrage die Fronten noch nicht erstarren lassen. Die SPÖ vertrat zunächst durch ihren Justizminister *Christian Broda* eine erweiterte Indikationenlösung, die er als Kompromiß zwischen dem Status quo und der Fristenlösung anpries. Vielen Katholiken erschien jedoch diese Indikationenlösung als zu weitmaschig, so daß sich in jenen Monaten spontan und aufgrund privater Initiative eine „Aktion Leben" bildete, die zunächst von einzelnen Bischöfen gar nicht sehr herzlich willkommen geheißen wurde. Immer wieder meldeten sich auf katholischer Seite Stimmen zu Wort, die vor dem „Irrglauben an ein alleinseligmachendes Strafgesetz" warnten und die in erster Linie möglichst wirksame Hilfsmaßnahmen zugunsten der schwangeren Frauen forderten. Die Meinung des Bischofs von Graz-Seckau, *Johann Weber*, der sich für „größtmögliche Milde gegenüber den Frauen" aussprach, war ein deutliches Symptom für diese Stimmung, in die dann plötzlich die Schwenkung der SPÖ und ihre Forderung nach Fristenregelung hineinplatzte.

Gab es auch da noch, gerade in Kreisen katholischer Intellektueller und Studenten, Auffassungen, die einem solchen Vorschlag durchaus nicht völlig ablehnend gegenüberstanden, so setzte sich doch an der Basis des katholischen Volkes binnen kurzem eine wesentlich härtere und kompromißlosere Linie durch. Kardinal König gab wenige Tage nach dem Villacher Parteitag der SPÖ im Namen der österreichischen Bischöfe eine Erklärung ab, in der die Forderung nach Einführung der Fristenregelung abgelehnt wurde, und es ist interessant, daß dieses klare „Nein" von der Stimmung „unten" wesentlich beeinflußt worden sein dürfte.

Bemerkenswert breit kam der Kardinal in seiner damaligen Erklärung auf die allgemeine politische Situation zu sprechen. Er sagte, das Verhältnis zwischen sozialistischer Regierung und katholischer Kirche würde sich merklich abkühlen, wenn die Fristenregelung tatsächlich beschlossen werden sollte: „Die Kirche sucht keine Konfrontation, wird ihr aber gegebenenfalls auch nicht ausweichen." Zur Äußerung Kreiskys, die Kirche müsse es sich überlegen, ob sie „ihre guten und konkreten Beziehungen zur Regierung einfach aufs Spiel setzen wolle", erwiderte der Kardinal kühl, nach Meinung aller österreichischen Bischöfe liege einer solchen Ansicht „eine gewisse Fehleinschätzung kirchlicher Möglichkeiten" zugrunde. Der Kirche sei es verwehrt, jede Frage nach ihrem taktischen Wert zu beurteilen, sie müsse ihre Grundsätze ohne Rücksicht auf irgendwelche Vorteile vertreten. Eine Konfrontation zwischen Kirche und SPÖ, so warnte König seinerseits, würde in erster Linie jene Katholiken und Sozialisten betreffen, die seit Jahren versuchen, über viele Gräben der Vergangenheit hinweg ein neues, ein positives Verhältnis zueinander zu suchen.

Zuspitzung auf beiden Seiten

Binnen kurzem spitzten sich die Ereignisse weiter zu. Die „Aktion Leben", ohne besondere finanzielle Möglichkeiten und Werbemittel, erzielte innerhalb weniger Monate den erstaunlichen Erfolg von 830 000 Unterschriften gegen die sogenannte „Aktion Tod" der Fristenregelung, während eine Unterschriftensammlung der sozialistischen Jungen Generation, die eine ersatzlose Streichung des Abtreibungsparagraphen fordert, bald erfolglos verpuffte. Die Schreibweise katholischer Zeitschriften verschärfte sich zusehends, der sozialistischen Demagogie, die die Gegner der Abtreibungslockerung als unsoziale Reaktionäre diskreditierte, wurde von mancher katholischer Seite der Vorwurf der „Mörder-Partei" entgegengehalten. Im Frühjahr dieses Jahres kam es schließlich zu öffentlichen Demonstrationen in Linz und Innsbruck, an denen Tausende Menschen teilnahmen. Worum es da unter anderem auch ging, drückte der Vorsitzende der „Aktion Leben" in Oberösterreich, *Eduard Ploier*, bei der Protestkundgebung in Linz vor rund 20 000 Menschen klar und deutlich aus: „Wir möchten die Kandidaten der wahlwerbenden Parteien aufmerksam machen, daß sie zur Kenntnis nehmen sollen, daß wir auch Wähler sind. Wer an unseren Stimmen interessiert ist, darf nicht einen unserer wichtigsten Grundsätze mit Füßen treten!" In einem Land, in dem es seit Jahrzehnten keine Wahl-Hirtenbriefe mehr gegeben hatte, in einem Land, in dem sich die Hierarchie schon seit 1945 einseitiger politischer Erklärungen enthalten hatte, mußten solche Worte doppelt wirken. Und wenn auch die Meinungen über die Zweckmäßigkeit solcher öffentlicher Demonstrationen im österreichischen Katholizismus durchaus geteilt waren (in den Diözesen St. Pölten, Klagenfurt und Graz lehnte man solche Protestaktionen mit dem Bemerken „Argumente, nicht Transparente" ab), kam es auf sozialistischer Seite bald zu ersten Reaktionen: Spitzenfunktionäre der SPÖ in Tirol und Vorarlberg forderten eine nochmalige Diskussion der Abtreibungsfrage im Parteivorstand, der Bürgermeister von Linz, *Hillinger*, ersuchte seine Parteigenossen in der

Wiener Parteizentrale, die ganze Frage bis zum Spätherbst zu verschieben — verständlich, wenn man weiß, daß für Mitte Oktober Landtagswahlen in Oberösterreich und auch in Wien bevorstanden.

Die Bischöfe erließen schließlich einen eigenen Hirtenbrief zum Abtreibungsproblem, ohne dabei neue Akzente zu setzen, während die „Aktion Leben" mit dem Vorschlag einer Volksabstimmung vor die Öffentlichkeit trat: Ein Vorschlag, der sofort die Frage provozierte, ob es klug sei, eine „Abstimmung über Unabstimmbares" zu provozieren.
Die politischen Parteien winkten aber ohnehin bald ab: Die Abtreibungsfrage sei kein Thema für eine Volksabstimmung, lautete ziemlich einhellig der Grundtenor der Meinungen, wenn auch aus ganz verschiedenen Motiven. Auf seiten der ÖVP zeichnete sich allerdings in dieser Frage eine unerwartete Wendung ab. Ließ die Volkspartei in der ersten Phase der Abtreibungsdiskussion ihre ganze Verärgerung über die politische Haltung der Kirche spüren („Wenn die Kirche schon so gut mit den Sozialisten ist, warum sollen wir ihr jetzt die Kastanien aus dem Feuer holen?"), so zeigte sie sich seit dem Frühsommer in zunehmendem Maß entschlossen, der Fristenregelung Widerstand zu leisten. Intern bemerken allerdings ÖVP-Funktionäre bitter, daß seinerzeit, während der ÖVP-Alleinregierung, ein Veto der Bischöfe ein wesentlich rigoroseres Strafrecht blockiert habe: Die Bestimmungen über die Abtreibung seien im Entwurf der großen Strafrechtsreform auf Intervention des burgenländischen Bischofs *Laszlo* wesentlich verschärft worden, was die Sozialisten damals mit zur Ablehnung der Strafrechtsreform bewog. Jetzt, aufgrund der gewandelten Grundstimmung, möchte die Volkspartei den Spieß umdrehen: Sie drohte, die große Strafrechtsreform zu blockieren, falls die SPÖ tatsächlich auf der Fristenregelung beharren sollte.
Die Frage ist, ob die SPÖ in dieser Frage überhaupt noch zurück kann. Die regionalen Wahlniederlagen der SPÖ in Salzburg, in Graz, Kärnten und in Oberösterreich haben den Bewegungsspielraum Kreiskys beträchtlich eingeengt. Er kann es sich kaum mehr leisten, die Kader seiner Partei vor den Kopf zu stoßen und in der Abtreibungsfrage zu einem Kompromiß zu kommen. Mittlerweile hat sich auch der Parlamentsklub der SPÖ auf die Fristenregelung geeinigt, die allerdings erst im Spätherbst verhandelt werden soll: nach den Wahlgängen in Oberösterreich und Wien, deren Ausgang auch diese Frage nicht unwesentlich mitbestimmen dürfte.

Entkrampfung noch nicht gelungen

Freilich: Die Abtreibungsfrage ist nur ein *Anlaß* für die Bewölkung des kulturpolitischen Himmels. Die *Ursachen* liegen tiefer. Sie sind zu einem Teil darin zu suchen, daß die Entkrampfung des Verhältnisses zwischen Kirche und SPÖ ansatzweise nur „ganz oben" und „ganz unten" gelungen ist: „Ganz oben", auf höchster Ebene also, etwa zwischen Kardinal König und Gewerkschaftsbund-Präsident *Anton Benya*, und „ganz unten", bei den Kirchgängern in den sozialistischen Industriegebieten, die die Schärfe der alten Gegensätze kaum mehr empfinden, wenn sie das Glück eines aufgeschlossenen Seelsorgers haben. Diese Entkrampfung ist jedoch im mittleren und auch unteren Funktionsbereich der SPÖ keineswegs zufriedenstellend gelungen. Hier gibt es nach wie vor urtümliche antiklerikale Affekte der dreißiger Jahre, die auch das Klima so mancher Betriebe heute noch bestimmen — zumindest in den traditionellen Industriegebieten in Wien, Niederösterreich und in der Obersteiermark. Und wenn auch Kreisky zweifellos das Verdienst zukommt, seine zum Teil recht verknöcherte Partei gegenüber der Kirche geöffnet zu haben (neben seinen Brückenschlägen zu den Liberalen, zu den alten Nazis, ja sogar zu den Monarchisten), so steht andererseits fest, daß diese Öffnung in den Anfängen steckengeblieben ist. Da gab es Konferenzen zwischen hohen SP-Funktionären und Amtsträgern des Organisationskatholizismus, da gab es spektakuläre öffentliche Veranstaltungen zwischen Katholiken und Sozialisten — die eigentliche geistige Auseinandersetzung, der wirkliche Dialog hat bis heute im Grunde genommen noch nicht begonnen, wenn man von kleinen privaten Zirkeln absieht. Gewiß, das ist nicht nur ein Versäumnis der Sozialisten. Auch die Verbohrtheit der Katholiken hat das ihre dazu getan.

Welche Chancen da unter Umständen vertan, versäumt worden sind, wird erst eine spätere Zeit beurteilen können. Sicher ist aber schon heute, daß die Eskalation in der Abtreibungsfrage nicht wenigen Katholiken recht gut in ihr Konzept paßt: einerseits jenen katholischen Gruppierungen, die eher aus Glaubensgründen sofort und unbesehen überall Zersetzung und unangebrachte Anpassung wittern, andererseits den Polit-Katholiken alten Stils, die in der fraglosen Einheit von Kirche und christlicher Partei aufgewachsen sind und nun glauben, den handfesten Grund gefunden zu haben, um die „gefährliche Appeasement-Politik des ‚roten' Kardinals" endlich zu beenden. Und was sich an Verkrampfung im mittleren und unteren Funktionärskorps der SPÖ heute noch findet, das zeigt sich spiegelbildlich in einem Teil des Klerus, der seine Erbitterung über die „Roten" wohl in der Regel nicht mehr laut äußert, aber für Schlagworte gegen die „Anbiederei an die Marxisten" doch recht anfällig ist.
Ein symptomatischer, wenn auch nicht einflußreicher, aber eloquenter Artikulierer dieser Stimmung ist *Heinrich Drimmel*, ehemaliger Unterrichtsminister, einstiger geschlagener Rivale von *Josef Klaus* in der Kampfabstimmung um die Position des ÖVP-Parteiobmannes. Drimmel sieht als Gefahr der Gegenwart eine Linksfront, die von Mao bis Nenning, von Brandt bis Tito, von Breschnew bis Kreisky und bis zu jenen „Linkskatholiken" reicht, die er als trojanisches Pferd in der Kirche fürchtet,

obwohl diese „Linkskatholiken" gerade in Österreich so rare Exemplare sind, daß man sie an den Fingern einer Hand abzählen kann. Die Sozialisten werden beschuldigt, mit ihren Annäherungsversuchen nichts als Stimmenfang zu betreiben, die Katholiken werden der Blindheit gegenüber dieser Gefahr bezichtigt.

Vermittlungsbemühungen werden fortgesetzt

Nun mag es schon stimmen, daß taktische Erwägungen bei so manchem Spitzenfunktionär der SPÖ im Vordergrund stehen. Es wird auch richtig sein, daß der eine oder andere gutgläubige Kaplan in der Sorge, Fehler der Vergangenheit ja nicht zu wiederholen, allzu naiv auf sozialistische Parolen reagiert. Andererseits zeigt sich in den Reihen der ÖVP, daß sich aus den Ressentiments ehemals antiklerikaler liberaler Gruppierungen, aus den Ängsten kernkatholischer ÖVP-ler, die sich von der Kirche durch deren parteipolitische Zurückhaltung verlassen fühlen, und aus der Verunsicherung im Gefolge des Konzils ein „Altglaubertum" herausbildet, das alle Anzeichen eines nicht ungefährlichen Amalgams trägt.
In der gleichen Partei ist freilich auch eine Schicht jüngerer Katholiken am Werk, die, frei von jeder Gängelung durch die Amtskirche, ihrem christlichen Auftrag im politischen Leben in Selbstverantwortung und Selbständigkeit nachkommen wollen. Diese neue Generation, zu der man den Generalsekretär des ÖVP-Wirtschaftsbundes, *Erhard Busek,* Bauernbunddirektor *Sixtus Lanner,* den Obmann des Arbeiter- und Angestelltenbundes der ÖVP, *Alois Mock,* und den geschäftsführenden VP-Landesparteiobmann der Steiermark, *Josef Krainer,* zählen kann, war es ja auch, die beim jüngsten ÖVP-Parteitag in Salzburg das neue Parteiprogramm der Volkspartei durchsetzten, in dem nicht mehr so sehr von einer „christlichen Partei", wohl aber von „Politik aus christlicher Verantwortung" die Rede ist.
Auf sozialistischer Seite haben sich praktizierende Katholiken bisher nur in Tirol und Vorarlberg in einflußreicheren Positionen durchsetzen können. Ungeachtet dieser Schwierigkeiten versucht Kardinal König, weiter den Weg der Verständigung zu gehen. Besondere Bedeutung erhielt im Zug dieser Bemühungen der Besuch des Kardinals im Hauptquartier des mächtigen Österreichischen Gewerkschaftsbundes, der rund 1,5 Millionen Mitglieder zählt. Vor dem Bundesvorstand des Gewerkschaftsbundes hielt der Kardinal ein Referat, in dem er zwischen einer politisierenden und einer politischen Kirche unterschied. Er unterstrich, daß es der Kirche nicht gleichgültig sein könne, wie die Welt aussieht, in der die Menschen leben, sie könne nicht die Augen verschließen vor dem Elend, dem Hunger, dem Haß, dem Krieg in dieser Welt. Die gemeinsame Basis sei der Mensch, betonte der Kardinal. In diesem Sinne sei auch er ein politischer Bischof: „Aber ich bin kein politisierender Bischof! Ich bin kein Bischof der ÖVP und kein Bischof der SPÖ, kein Bischof der Unternehmer und keiner der Gewerkschafter. Ich bin ein Bischof aller Katholiken. Die Kirche ist für alle da, sie fühlt sich verantwortlich für alle Menschen, auch für jene, die ihr formell nicht angehören."

Diese Worte des Kardinals, die in der österreichischen Öffentlichkeit beachtliches Echo fanden, lösten in manchen Kreisen des ÖVP neuerliches Unbehagen aus, das noch durch einen zeitlichen Zufall zusätzlich verstärkt wurde: Kurz nach dem Referat des Kardinals vor der Spitze des Gewerkschaftsbundes erhielt der Bundesparteiobmann der ÖVP, *Karl Schleinzer,* anläßlich eines Rom-Aufenthalts keine Audienz bei Papst Paul. Dieser Vorfall, der in SP-Zeitungen mit Hohn, in VP-Blättern mit Erbitterung registriert wurde, löste eine Flut von Spekulationen aus. In Wirklichkeit hatte es sich tatsächlich um eine Verkettung von Mißverständnissen und organisatorischen Ungeschicklichkeiten in Rom und Wien gehandelt.
Wenig später kam es noch zu einem anderen Ereignis, das prompt in einer Art von Kausalzusammenhang erschien: Die österreichischen Bischöfe beschlossen eine auffallend scharfe Erklärung gegen den Entwurf eines neuen Arbeitsverfassungsgesetzes, der sich übrigens zum Teil absatzweise wörtlich an das bundesdeutsche Vorbild hält. Der Gesetzentwurf sieht die Drittelparität des Arbeitnehmers in mittleren und größeren Betrieben vor, wurde von seiten der Wirtschaft und Industrie sofort als „Ende der Marktwirtschaft", als „Untergang des Unternehmers" bezeichnet und enthält tatsächlich eine Reihe bedenklicher dirigistischer Maßnahmen. Immerhin mußte überraschen, daß die sonst eher zurückhaltenden österreichischen Bischöfe just in dieser Frage so massiv Partei ergriffen, was von einzelnen Zeitungen als taktisches Manöver gedeutet wurde: Man habe sich nach dem spektakulären Auftreten des Kardinals vor dem ÖGB und nach der Panne des VP-Obmanns in Rom von den Sozialisten einmal deutlich absetzen wollen, und es wurde gemunkelt, daß der Bischof von Innsbruck, *Paulus Rusch,* in besonderer Weise dafür eingetreten war. Tatsächlich scheint dieser Vorstoß der Bischöfe auch durch die Sorge um kirchliche Betriebe bestimmt gewesen zu sein, und es stellte sich heraus, daß die Katholische Sozialakademie in Wien einen Entwurf für die Stellungnahme geliefert hatte. Der gesamte erste, grundsätzliche Teil dieser Stellungnahme, der die traditionelle katholische Soziallehre zugunsten einer verstärkten Mitsprache der Arbeitnehmer enthielt, war aber gestrichen worden, nur die kritischen Einwände gegen die einzelnen Bestimmungen blieben oder wurden zum Teil vergröbernd verstärkt. Katholische Arbeitnehmer-Organisationen äußerten ihr Befremden über diesen Vorgang, der jedoch die Schwäche des „Sozialkatholizismus" in Österreich aufzeigt, der in diesem Land seit Vogelsang besondere Tradition aufzuweisen vermag, aber in der Gegenwart nur noch recht unzulänglich wirksam werden kann. Trotz dieser verwirrenden Zwischenfälle bleibt im Grunde

unverändert, was Kardinal König vor dem ÖGB als prinzipiellen Kurs der Kirche in Österreich darlegt. Das ÖGB-Referat des Kardinals erinnerte an die Sätze des Mariazeller Manifests, das 1952, am Vorabend des ersten gesamtösterreichischen Katholikentages nach dem Krieg, in bewegenden Formulierungen das künftige Verhältnis zwischen Kirche und Staat skizzierte: „Eine freie Kirche, das soll heißen, die Kirche ist auf sich selbst gestellt und nur auf sich selbst. Jede geschichtliche Epoche hat ihre eigenen Notwendigkeiten und Möglichkeiten. Heute aber hat die Kirche keinen Kaiser und keine Regierung, keine Partei und keine Klasse, keine Kanonen, aber auch kein Kapital hinter sich. Eine freie Kirche bedeutet daher: keine Rückkehr zum Staatskirchentum vergangener Jahrhunderte. Keine Rückkehr zum Protektorat einer Partei über die Kirche, das vielleicht zeitbedingt notwendig war, aber Zehntausende der Kirche entfremdete ... Eine freie Kirche bedeutet aber nicht eine Kirche der Sakristei oder des katholischen Gettos, eine freie, auf sich selbst gestellte Kirche heißt eine Kirche der weltoffenen Türen und der ausgebreiteten Arme, bereit zur Zusammenarbeit mit allen ...“

Droht Entpolitisierung unter den Katholiken?

In den Jahren seither hat sich erwiesen, wie richtig dieser Weg war, der wesentlich zur inneren Befriedung Österreichs beigetragen hat. Die praktischen Schwierigkeiten haben sich freilich auch gezeigt. Es ist eben ein risikoreiches Wagnis, eine „freie und auf sich selbst gestellte Kirche“ in einer Zeit sein zu wollen, in der sich alles von Grund auf ändert. Die eigentliche Gefahr für das künftige Verhältnis von Kirche und Politik in Österreich scheint jedoch nicht von außen zu kommen. Die ernsteste Gefahr könnte von innen drohen, wenn weiterhin viele Katholiken den Rückzug der Amtskirche aus der Tages- und Parteipolitik als Alibi für ihre eigene politische Enthaltsamkeit nehmen. Die Folge einer solchen Einstellung, die in katholischen Bereichen Österreichs immer wieder festgestellt werden muß, ist eine zunehmende Entpolitisierung des katholischen Volkes. Hier, und nicht in irgendeiner wirklichen oder angeblichen „Links- oder Rechtsabweichung“, könnten sich die Gefahrenpunkte der Zukunft zeigen. Dadurch würde die Kirche in Österreich in die Gefahr geraten, in wichtigen politischen Fragen nicht mehr gehört zu werden und sich selbst in den Winkel der politischen Entwicklung zu stellen. In einer Demokratie ist es eben einfach naiv zu glauben, die Bischöfe könnten mit einem Hirtenbrief oder irgendeinem „klärenden Wort“, wie das jetzt so oft gefordert wird, das durchsetzen, was von der Basis her, von einer Vielzahl der Katholiken her nicht getan wird.

So kann man für die künftige Entwicklung in Österreich die These wagen: Der begrüßenswerte Rückzug der Institution Kirche aus der Tagespolitik wird auf die Dauer gesehen nur möglich sein, wenn die Glieder der Kirche auf ihre persönliche Verantwortung als Christen hin ihr eigenes politisches, auch parteipolitisches Engagement in möglichst allen demokratischen Gruppierungen verstärken.

Fritz Csoklich

Frankreich: Prophetische Distanz zum Staat?

Während seiner 9. Pressekonferenz am 27. September machte *Georges Pompidou* eine ironische Anspielung auf die Bischöfe von Orléans und Verdun. Die Oberhirten dieser mit der französischen Geschichte so eng verbundenen Städte hätten nach Meinung des Staatschefs kein Recht, die Anstrengungen der Regierung im Sektor der *Verteidigung* zu kritisieren und die *Atomrüstung* Frankreichs in Frage zu stellen. Obwohl Pompidou es vermied, einen Namen zu nennen, wurde dadurch die Stellungnahme des Bischofs *Guy-Marie Riobé* von Orléans in Erinnerung gebracht, welche die Nuklearversuche kritisierte. Der Generalstabschef der Marine, Admiral *de Joybert*, hatte in der Tageszeitung „Figaro“ vom 15. Juli 1973 an die Bischöfe einen offenen Brief mit dem Titel „Die Münze des Cäsars“ gerichtet. Der Admiral wies sich in diesem Schreiben als gläubiger Katholik aus, bestritt aber die Kompetenz der Hierarchie, sich in die Angelegenheiten des Staates einzumischen. Am 16. Juli ebenfalls im „Figaro“ gab der bekannte Theologe Kardinal *Jean Daniélou* dem Generalstabschef der Marine teilweise recht. Nach Auffassung des Kardinals sei es nicht zulässig, daß ein Bischof die nationale Verteidigung angreife. Der Admiral wäre durchaus berechtigt, das Eingreifen von Bischöfen und Priestern im politischen Bereich abzulehnen. Kardinal Daniélou weist aber zugleich auf das Gebot für die Kirche hin, dem Frieden zu dienen. Sie müsse unter allen Umständen Sorge tragen, daß die Konflikte zwischen den Nationen friedlich gelöst würden. Eine uferlose Aufrüstung sei mit dem Risiko des Einsatzes nuklearer Waffen verbunden.

Kontroverse wegen Atomrüstung

Diese Diskussion in aller Öffentlichkeit zu Beginn einer Serie von *Atombombenexplosionen* im Pazifik hat die Meinung der Nation gespalten. Die Gaullisten wiesen darauf hin, daß die geistlichen Autoritäten den Aufbau großer ausländischer Atomstreitkräfte nicht verhindert haben. Den Bischöfen stehe es nicht zu, den französischen Staatsmännern vorzuwerfen, daß diese der Nation die Waffe der Gegenwart zur Verfügung stellen. „Le Monde“ (15. und 16. Juli) verteidigte hingegen die Position der Bischöfe. „Auf welchen Platz rückt der General die geistigen

Werte, wenn sie nicht Leben, Tod, Frieden, Krieg und Gerechtigkeit betreffen sollen. Die Problematik zwischen den geistlichen und weltlichen Autoritäten steigerte sich in den letzten Wochen Juli und Anfang August 1973. Die katholische Tageszeitung „La Croix" veröffentlichte wie „Le Monde" unzählige Leserbriefe, welche das Interesse von Christen und Nichtchristen zum Gesamtkonzept einer autonomen französischen Atomstreitmacht bekundeten. Zum erstenmal seit Kriegsende wurde die Frage nach dem Nutzen einer eigenständigen Verteidigung gestellt. Es war eine einmalige Geste verschiedener maßgebender Vertreter der Hierarchie, militärische Probleme in aller Öffentlichkeit zu diskutieren. Das Ende der Versuchsexplosionen und der heftige soziale Konflikt in der Uhrenfabrik LIPP — vollkommen neue Ordnungsmodelle des sozialen Lebens wurden transparent — haben dieser Diskussion vorläufig ein Ende gesetzt. Die Friedensexpedition einzelner Priester und Pastoren zu den polynesischen Inseln, organisiert vom Herausgeber des Nachrichtenmagazins „Expreß", *J.-J. Servan-Schreiber*, gleichzeitig Präsident der radikalsozialistischen Partei hat infolge eines etwas marktschreierischen Charakters den Bemühungen der Bischöfe, das Gewissen Frankreichs zu wecken, eher geschadet als genutzt.

Dem Anschein nach hat sich die Kirche aus der Tagespolitik zurückgezogen. Die Kammer verzeichnet einen einzigen Geistlichen als Abgeordneten. Er gehört der gaullistischen Mehrheitspartei UDR an. Gelegentlich stellten junge Vikare in den letzten Jahren ihre Kandidatur bei Zwischen- und Nachwahlen. Die Bischöfe desavouierten sämtliche Versuche von Geistlichen, eine politische Karriere zu unternehmen.

Die Masse der Katholiken dagegen fühlte sich bis weit in die gaullistische Zeit hinein an die Traditionen der gallischen Einheit von Thron und Altar gebunden. Der praktizierende Katholik Charles de Gaulle, der durch sein untadeliges persönliches Familienleben für die Mehrheit der Christen nicht nur ein nationales Vorbild geworden war, zog wesentliche Teile der katholischen und evangelischen Stimmen an.

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts herrscht in Frankreich das Prinzip der reinlichen Trennung zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt. Nur in Elsaß-Lothringen genießen die anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften die materiellen Vorteile des einstigen napoleonischen Konkordats. Die Nahtstellen zwischen Kirche und Staat sind daher in dieser Region enger. Der Bischof von Straßburg, *Leo Arthur Elchinger*, kann, wie er dem Verfasser erklärte, den staatlichen Behörden gegenüber andere Worte finden als die sonstigen Mitglieder der Hierarchie. Bezeichnenderweise ist es gerade der Straßburger Oberhirte, der sich in erster Linie der offiziellen Beziehungen zwischen Staat und Kirche annimmt. In der Jesuiten-Zeitschrift „Etudes" (Januar 1973) legt Bischof Elchinger Zeugnis über die Relationen ab, die gegenwärtig Staat und Kirche verbinden. Er führte aus: „Falls man den Dialog zwischen Kirche und Staat verweigert, so bedeutet dies gleichzeitig, daß man die *Demokratie* nicht anerkennt. Dieser Dialog soll normalerweise die Form einer Institution annehmen. Die Beziehungen, die der Staat zu solch sozial einflußreichen Gruppen, wie die Kirchen es sind, nimmt, können verschiedene Formen finden. Die öffentlichen Behörden müssen die geistigen und religiösen Bedürfnisse der Bürger respektieren." Der Bischof von Straßburg bekennt sich zum Pluralismus der politischen Meinungen seiner Gläubigen, weist aber auf seine delikate Situation hin. Er muß versuchen, alle zu verstehen. Die persönliche Gefahr besteht darin, auf eigene Optionen zu verzichten und schließlich ein Bischof zu werden, der für niemanden da ist.

Nebenschauplatz Schulfrage

Die Stellungnahme Elchingers wird keineswegs von seinen Amtsbrüdern geteilt, die gemeinsam mit ihren Gläubigen die Trennung Staat—Kirche vorbehaltlos anerkennen. Als einziges Hindernis dieser klaren Scheidung ist nach wie vor die *Schulfrage* zu nennen. Man kann sie etwas vergröbert als einen „Leichnam im Kasten" bezeichnen. Wer die Geschichte der III. und IV. Republik studiert, wird die Leidenschaften verstehen, die mit diesem schwierigen Komplex noch verbunden sind. Die freien Schulen sind ein Erbe des II. Empires. Nach der Befreiung 1944 wurde der Versuch unternommen, das Problem der Freien Schulen aus den innenpolitischen Diskussionen auszuklammern. Doch gerade die Schulfrage diente den Parteien als massives Wahlargument. Die damalige gaullistische Sammelbewegung RPF versprach eine endgültige Regelung. Sie hat diese Verpflichtung eingehalten. Der erste Ministerpräsident der V. Republik, *Michel Debré*, schuf die gesetzlichen Grundlagen, um die Subventionen der Freien Schulen zu sichern. Der Text vom 31. Dezember 1959 heißt bezeichnenderweise „Gesetz über den Staat und den privaten Unterricht". Mit gewissen Korrekturen versehen, ist er 1973 die Basis, welche den privaten Schulen die materielle Lebensexistenz sichert. Die Anwendung des Gesetzes Debré war anfänglich mit ungeahnten Schwierigkeiten verbunden. Die linksorientierte Lehrergewerkschaft untersagte zuerst ihren Mitgliedern, die vorgesehene staatliche Kontrollfunktion im privaten Unterricht durchzuführen. Dank der persönlichen Initiative von Staatschef Pompidou entschied sich die Regierung 1970, die ursprünglich provisorischen Verträge mit den privaten Instituten in definitive umzuwandeln. Diese Maßnahme entsprach dem Willen Pompidous, neben den politisierenden öffentlichen Schulen weiterhin eine staatstragende und zum Regime positiv eingestellte Elite heranzubilden. Das gemeinsame Programm der kommunistischen und sozialistischen Partei 1972 sieht eine Nationalisierung des privaten Unterrichts vor. Auch von katholischer Seite ist mehrfach der Wunsch nach einer Verstaatlichung dieses Systems ausgesprochen worden. Für viele Katholiken hat die Schulfrage an dramatischer Härte verloren. Die Elternvereini-

gungen, allerdings mit 800 000 Mitgliedern ein Faktor der Innenpolitik, hüten nach wie vor mit Intransigenz die wenigen staatlichen Privilegien ihrer Unterrichtsstätten. Die laizistischen Kreise betrachten noch mit einem gewissen Unbehagen diese Regelung und glauben an den 1912 entstandenen Wahlspruch „Öffentliche Gelder für öffentliche Schulen, private für private Schulen". Die Experten der Linksparteien sind sich im klaren, daß eine Nationalisierung des Unterrichts nur in Etappen vor sich gehen kann. Der Staat hätte mit beachtlichen zusätzlichen Ausgaben zu rechnen. In den Wahlkämpfen dieses Jahres wurde der private Unterricht weder von der einen noch der anderen Seite als Argument verwandt. Im Falle einer Machtübernahme durch eine Volksfrontregierung ist allerdings mit einer Art Kulturkampf zu rechnen, der von katholischer Seite in erster Linie von den Elternverbänden getragen würde.

Nachwirkungen der Maiunruhen von 1968

Wie auf vielen anderen Gebieten hat die *Staatskrise des Mai 1968* die Stellung der Kirche im Gefüge des Staates zur Diskussion gestellt. Vertreter der katholischen Jugendorganisationen nahmen oft in leitender Stellung an den Maiereignissen teil. Die heftige Zäsur dieser unvollendeten Revolution berührte zutiefst den Raum der Kirche. Sehen wir von den oft gewagten Experimenten ab, wie die berühmte Feier der Interkommunion im Studentenviertel Quartier Latin während der Pfingsttage 1968, so wurden eindeutige Fragen nach den Bedingungen gestellt, unter denen Katholiken am politischen Leben teilnehmen sollen. Die Staatsführung betrachtete mit sichtlicher Unruhe diese Orientierung der Verbände der katholischen Aktion. War es zuerst die studentische Jugend, welche *marxistische Analysen* benutzte, um gesellschaftliche Phänomene zu deuten, so schlossen sich die KAJ wie die katholische Arbeiterbewegung ACO derartigen Recherchen an. Die ACO bekannte sich auf ihrem letzten Jahreskongreß eindeutig zum Sozialismus als der einzigen Form, die bereit sei, die Sklaverei der arbeitenden Welt zu beseitigen. Der Einfluß der Arbeiterpriester kann bei dieser Entwicklung keineswegs unterschätzt werden, obwohl es an diesbezüglichen Untersuchungen mangelt. Die kontestierende Priesterbewegung „Austausch und Dialog", deren erste Spuren im Jahr 1969 zu entdecken sind und die gegenwärtig 1200 Mitglieder zählt, hat das Ihrige dazu beigetragen, um eine Politisierung der Kirche zu forcieren. Das gegenwärtige Regime, politisch abgenutzt und ohne das Charisma eines großen Chefs, bietet zwar Brot und Arbeit, die Kühle einer geölten Technokratie, aber keine neue Hoffnung, keine Perspektiven und keine Ideologie. Zudem stehen die Regierungsparteien auf dem Standpunkt, es genüge mit der Pragmatik und den Methoden des Gaullismus, gewisse Objekte anzupeilen, ohne die jetzt 20- bis 30jährigen mit einer echten Sendung in Staat und Gesellschaft zu betreuen. Der Jesuitenpater *Henri Madelin*, einer der besten Kenner der verschiedenen linksextremistischen Bewegungen in der katholischen Kirche Frankreichs, weist auf die Gewalt der Utopien hin, welche die katholische Jugend erfaßt hatte. „Der Apparat der gegenwärtigen gesellschaftlichen Struktur verfiel in eine Art dogmatischen Schlaf. Die verschiedenen politischen Vertretungen erfüllen ihren Zweck höchst ungenügend. Der Parlamentarismus wird kontestiert. Die Jugend lehnt den Fetisch der bisherigen Autoritäten ab. Die Hoffnung auf das 1000jährige Reich, die Suche nach dem verlorenen Paradies, uralte christliche Weissagungen, der Wille, dem Erlöser zu begegnen, fließen im Unterbewußtsein dieser Jungen und Mädchen, die am ungenügenden Funktionieren dieser Gesellschaft verzweifeln. Letzten Endes handelt es sich also um eschatologische Ziele, die den gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozeß zu einer glücklichen und konfliktfreien Ordnung befruchten. Christliche und jüdische Momente vereinigen sich mit kosmischen Elementen, die einen personifizierten Gott auf dieser Erde orten wollen."

In den Jahren nach der Staatskrise bis ungefähr 1972 konnte man das Aufblühen zahlreicher Zirkel, Gruppen und Kreise innerhalb der katholischen Organisationen feststellen, die eine eigenartige *Synthese zwischen Christentum, Trotzkismus* und *Maoismus* anstrebten. Derartige Bestrebungen, die Kirche zu politisieren und vollkommen in das linke Fahrwasser zu leiten, sind allerdings an der Mehrheit der Gläubigen gescheitert, die nicht bereit war, den Sirenentönen aus dem eigenen Lager zu folgen. Die kommunistische Partei hat verzweifelte Versuche unternommen, diese linksextremistischen Strömungen unter ihre Kontrolle zu bringen. Es kam nicht nur einmal zu Polemiken mit kirchlichen Autoritäten. Als Beispiel wurde häufig eine Geste des Erzbischofs von Paris, Kardinal *François Marty*, angeführt. Nachdem ein maoistisches Rollkommando der Basilika Sacré-Cœur am Montmartre besetzt und teilweise verwüstet hatte, wurden die Beteiligten von der Polizei und den zuständigen Staatsanwaltschaften angezeigt. Kardinal Marty trat damals für eine milde Bestrafung der Jugendlichen ein und erhielt heftige Rügen von seiten der gaullistischen Partei und von hohen Regierungsfunktionären. Der Staatspräsident zeigte sich höchst ungnädig. Das Erstarken einer sozialistischen Partei, in der sich Aspirationen einer nichtmarxistischen Linken treffen, hat die politisierende katholische Jugend vielfach wiederum von den extremistischen Organisationen losgelöst. Ihre Ideen finden heute lange nicht mehr das gleiche Echo wie noch vor den Märzwahlen 1973. Der militante Teil des französischen Katholizismus wird nun von der sozialistischen Partei und der radikalen Splitterpartei PSU aufgefangen.

Leitlinien der Bischofskonferenz

Dieser Druck an der Basis hat die *Bischofskonferenz* veranlaßt, anläßlich ihrer Tagung in Lourdes 1972 das The-

mä Politik—Kirche—Glaube unter dem Gesichtspunkt einer christlichen Praktik der Politik eingehend zu erörtern. Seit fünf Jahren wurden in einzelnen lokalen Bischofskommissionen die verschiedenen Aspekte der Koexistenz Kirche—Staat und die Notwendigkeit für Katholiken, in die praktische Politik einzusteigen, erörtert. Zahllose konkrete Anlässe zwangen dazu, solche Themen zu wählen: die sozialen Rückwirkungen der wirtschaftlichen Expansion, die Anwendung von Gewalt im täglichen Leben, die Verweigerung des Militärdienstes aus Gewissensgründen, die oft maßlose Grundstücksspekulation.

Die Sozialkommission der Bischofskonferenz wurde daher damit beauftragt, umfassende Unterlagen zu schaffen, um ein Inventar herzustellen, gewisse Slogans und Klischees zu beseitigen und den Katholiken zu helfen, ihren politischen Pflichten nachzukommen. In den Dokumenten von Lourdes findet man freilich keine allgemeinen Rezepte und sofortige Lösungen. Der Rapport weist auf die Ausdehnung der Politik in alle Bereiche des Lebens hin. In einer säkularisierten und atheistischen Welt wird die Frage nach dem letzten Sinn des Lebens brennend. Der Berichterstatter, Bischof *Gabriel-Marie Matagrin* (Grenoble), fragte, wieweit der Glaube auf der politischen Ebene dem Menschen helfen kann. Keine Politik kann sich vom Glauben ableiten. Der Glaube kann auch nicht in der Rolle einer Ideologie existieren oder an eine einzige Kultur gebunden werden. Diese erneuerte Konzeption der Kirche, die der Linie des Konzils folgt, wird in Erinnerung gebracht. Bischof Matagrin bekannte sich nicht zu dieser Entwicklung, sondern bekundete den Willen der Bischöfe, die Ursachen zu studieren und ethische Folgerungen daraus zu ziehen. In diesem Zusammenhang vergaß er auch nicht auf das „neue" Phänomen hinzuweisen: darauf, daß (viele) Christen heute den Sozialismus als *den* Weg des Wandels betrachten. Er erinnerte dabei an den Brief „Octogesima adveniens" Pauls VI. an Kardinal Roy und nahm für die Bischöfe in Anspruch, daß sie den Auftrag und das Recht hätten, ohne pauschale Verurteilung hinsichtlich des Sozialismus und seiner verschiedenen Varianten die notwendigen sozialethischen Unterscheidungen vorzunehmen. Jede Politik folge einer Finalität und diese hänge wiederum vom Verständnis des Menschen, im Sozialismus von der materialistischen Basis ab (vgl. Documentation catholique, 19. 11. 72). Die Verschiedenheit der politischen Auffassungen der Christen ist nicht zu übersehen. Der politische Pluralismus der Katholiken muß daher anerkannt werden. Dieser Pluralismus wird in dem Bericht von Lourdes nach allen Seiten hin untersucht. Die politischen Interventionen der Bischöfe sowie kollektive Schritte der Christen fanden die gesteigerte Aufmerksamkeit des Berichterstatters. Sind die kirchlichen Autoritäten gegenüber den weltlichen in einem Konkurrenzverhältnis, oder leisten sie nur Hilfsdienste? Mit Nachdruck wird die Meinung vertreten, die Kirche sei unter keinen Umständen der geistige Arm der staatlichen Gewalten. Die kirchlichen Autoritäten haben weder eine Subversion in die Wege zu leiten noch zum Widerstand gegen die Staatsgewalt aufzurufen. Für die Kirche wird als Schlußfolgerung ein *spezielles Statut* gefordert, das nicht mit einem privilegierten Status verwechselt werden darf. Es handelt sich nur darum, im Namen des Gewissens den Kirchen das Recht einzuräumen, die Menschen bezüglich des Sinnes ihrer Existenz zu befragen. — Das Dokument von Lourdes ist gegenwärtig die Charta des französischen Katholizismus, soweit es die Beziehungen mit dem Staate betrifft.

Bleibende Konfliktsituationen

Die Hierarchie hat es im März 1973 peinlichst vermieden, Wahlempfehlungen zu geben. Dies hinderte nicht, daß zahlreiche Pfarrgemeinschaften spontan zusammentraten, Briefe an die bisherigen Abgeordneten ihres Bezirkes richteten oder sich an die politischen Parteien wandten mit dem Ersuchen, über bestimmte Punkte ihres Programmes Auskunft zu geben. Die heftig geführte *Diskussion um die Abtreibung* hat viele Katholiken in eine Konfliktsituation gestürzt. Die Behandlung der Gastarbeiter, die oftmalige Besetzung von kirchlichen Gebäuden durch Streikende hat zu Erklärungen und Demarchen von Bischöfen und Priestern geführt. Die Exzesse eines unbegreiflichen Rassenhasses besonders in diesem Sommer zwangen einzelne Bischöfe und Pfarrer, für die menschliche Würde und für die Gebote der Nächstenliebe einzutreten. Ein einziges Dokument der katholischen Kirche, das gemeinsam mit dem Rat der Föderation protestantischer Kirchen erstellt wurde, erlangte nationale Gültigkeit. In einer Botschaft vom 13. April 1973 (vgl. HK, Juni 1973, 272) wird der steigende *Außenhandel Frankreichs mit Kriegsmaterial* aller Art auf das heftigste kritisiert. Dieses Dokument spricht von einem „teuflischen Räderwerk", in welches Frankreich durch den Waffenhandel geraten ist. Die Außenpolitik Frankreichs wurde durch die Notwendigkeit der Kommerzialisierung von Kriegswaffen beeinflußt. Die Überlegungen der katholischen und protestantischen Kirchen plädieren für eine Planung der Rüstung in europäischem Rahmen, da eine einseitige Beschränkung des Waffenhandels durch Frankreich kaum denkbar wäre. Die christlichen Kirchen verlangen eine öffentliche Diskussion über dieses Thema. Eine andere internationale Organisation der Sicherheit sei anzustrengen. Die Idee eines organisierten friedlichen Widerstandes der Bevölkerung gegenüber einem Eindringling sei zu studieren. Frankreich müsse alles unternehmen, um eine Verminderung der Weltrüstung herbeizuführen. Diese Ausführungen fanden jedoch nicht jenes Echo, welches sich die Autoren erwarteten.

Solange das gegenwärtige nachgaullistische Regime besteht, dürfte sich der Modus vivendi in den Beziehungen Kirche—Staat wenig ändern. Allerdings wird sich die Kirche viel stärker zu Wort melden, um christliche Grundsätze in Gesellschaft und Staat mit Nachdruck zu verteidigen.

Rudolf Lewandowski

Der Selbstmord und die Selbstmordgefährdeten — Fakten und Interpretationen

Ein Gespräch mit dem Ulmer Psychiater Heinz Henseler

Die Neigung zu Selbstmordhandlungen wird häufig als eine spezifisch moderne Zivilisationskrankheit empfunden, die nicht zuletzt als ein Produkt von Resignation und Sinnentleerung erscheint. Wir sprachen darüber mit dem Kinder- und Jugendpsychiater Heinz Henseler (Universität Ulm, Sektion psychoanalytische Methodik). Henseler beschäftigt sich seit vielen Jahren mit der Selbstmordproblematik. Er hat ein eigenes Modell entwickelt, das an der Freudschen Theorie der Wendung der Aggression gegen sich selbst anknüpft, aber im Gegensatz dazu die eigentliche Ursache von Selbstmordhandlungen in einer Störung des Selbstwertgefühls sieht, dessen psychodynamischer Mechanismus in der Flucht in die (nicht selten sogar unbewußte) Selbsttötung endet. Henseler hat sein Modell auf mehreren Fachtagungen vorgetragen.

HK: Zum Thema Selbstmord, Herr Dr. Henseler, gibt es viele alarmierende Hinweise, aber selten entsteht dabei ein klares Bild. Wie läuft die Entwicklung gegenwärtig statistisch?

Henseler: Die Entwicklung in bezug auf die „erfolgreichen" Selbstmorde verläuft eigentlich nicht so beunruhigend, wie allgemein angenommen wird, denn seit dem Krieg verändert sich ihre Zahl kaum. Sie schwankt in der Bundesrepublik wie in den anderen Ländern ungefähr um dieselbe Rate. Etwas anderes gilt für die Selbstmordversuche. Diese steigen aus Gründen, über die man diskutieren müßte, seit 1948 relativ stetig. Um eine Zahl zu nennen, in der Bundesrepublik Deutschland sterben in jedem Jahr ca. 13 000 Menschen durch Selbstmord, im Vergleich dazu ca. 18 000 durch Verkehrsunfälle. Umgerechnet bedeutet das, daß in der Bundesrepublik alle 41 Minuten ein Mensch durch Selbstmord stirbt. Die Zahl der Selbstmordversuche läßt sich nicht genau festlegen, weil eine hohe Dunkelziffer besteht. Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß ihre Zahl etwa zehnmal so hoch ist, das heißt, daß alle vier Minuten ein Mensch in der Bundesrepublik sich selbst zu töten versucht.

„Die Neigung zu Selbstmordhandlungen nimmt zu"

HK: Der häufig beschworene „alarmierende Trend" ist also nicht eigentlich in der Entwicklung der Selbstmordzahlen, sondern in der Zunahme der Selbstmordversuche zu sehen, aber die Gesamtzahl der Selbstmordhandlungen nimmt damit tatsächlich beträchtlich zu . . .

Henseler: Ja, Sie haben die Situation exakt beschrieben. Die Neigung zu Selbstmordhandlungen insgesamt nimmt zu. Zu beachten sind aber dabei die Motive. Wenn man Menschen, nachdem sie einen Selbstmordversuch begangen haben, befragt, was sie sich eigentlich vorgestellt haben, was sein würde, wenn sie tot seien, dann geben sie merkwürdigerweise an, daß sie einen Zustand von Geborgenheit, Sicherheit und Ruhe angestrebt haben. Wenn man genauer nachfragt, stellt sich meist heraus, daß solche Vorstellungen mit ihrem Wissen um die Realität des Todes und mit ihrer Weltanschauung von dem, was nach dem Tod sein wird, eigentlich so gut wie nichts zu tun haben.

HK: Was ist von der weitverbreiteten Meinung zu halten, daß die Selbstmordgefährdung und speziell Selbstmordversuche gerade bei Jugendlichen zunehmen?

Henseler: Dazu ist festzustellen, daß die Zahl der Suizidversuche keineswegs bei Jugendlichen und im Pubertätsalter am größten ist. Der Gipfel der Suizidhandlungen liegt bei Frauen etwa um das 25., bei Männern etwa um das 35. Lebensjahr. Später nehmen sie wieder ab. Etwas anderes gilt für die sog. erfolgreichen Selbstmorde, diese gibt es bei Jugendlichen relativ selten. Sie steigen mit dem Lebensalter kontinuierlich an und erreichen etwa bei den Sechzigjährigen ihren Höhepunkt. Meine Zahlenangaben beziehen sich auf die westlichen Kulturländer, aus denen relativ zuverlässige Erhebungen vorliegen. Die Altersverteilung wird dort ziemlich übereinstimmend beschrieben.

HK: Was die Neigung zu Selbstmordhandlungen bei Jugendlichen betrifft, so bildet unseres Wissens wenigstens die Studentenschaft eine Ausnahme . . .

Henseler: Richtig, es gibt eine Untersuchung von Lungershausen (1968) bei den Studenten der Universitäten des Landes Nordrhein-Westfalen. Nach dieser Untersuchung ist es so, daß die Suizidrate ebenso wie die Zahl der Selbstmordversuche im Vergleich zur Altersgruppe insgesamt bei den Studenten deutlich höher liegt. Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß es sich in anderen Bundesländern anders verhält.

HK: Wie hoch ist der Anteil der Psychotiker bei den Selbstmordkandidaten?

Henseler: Auch da muß man trennen nach Selbstmordversuchen und den sog. erfolgreichen Selbstmorden. Bei den Patienten, die Versuche unternehmen, liegt der Anteil der Psychotiker bei etwa 10 %. Bei den Patienten, die sich tatsächlich umbringen, liegt ihr Anteil etwa bei 30 %. Ich sage etwa, weil es nur wenige Untersuchungen zu dieser Frage gibt bzw. weil die Klassifizierung von Psychose und Nichtpsychose in der Literatur nicht eindeutig gehandhabt wird.

„Keine rein demonstrativen Selbstmordversuche"

HK: Wo sehen Sie generelle (etwa zivilisationsbedingte) Gründe für das Ansteigen von Selbstmordhandlungen, und wo vermuten Sie spezielle Ursachen (etwa in der gesellschaftlichen Situation des einzelnen)?

Henseler: Von meiner Sicht und von meiner Untersuchungsmethode her kann ich Ihre Frage generell nicht beantworten. Ich kann allerdings Vermutungen äußern, die durch meine Beobachtungen gut begründet sind. Die Zunahme der Selbstmordversuche seit 1948 müssen etwas zu tun haben mit der Zunahme der Selbstwertproblematik, auf die ich noch eingehen werde. Aufgrund welcher sozialer, sozioökonomischer, kulturhistorischer oder sonstiger Gründe das zu erklären ist, vermag ich nicht zu sagen.

HK: Hängt die Zunahme der Selbstmordversuche auch damit zusammen, daß der Zugang zu den Mitteln wesentlich erleichtert ist? Unseres Wissens werden ja gerade Selbstmordhandlungen ohne tödlichen Ausgang vornehmlich mit „weichen" (medikamentösen) Mitteln unternommen.

Henseler: Das ist eine Frage, die man von zwei Seiten betrachten kann. Einmal so wie Sie, und das ist auch nicht von der Hand zu weisen. Zum anderen kann man auch sagen, daß der leichtere Zugang zu sogenannten weichen Selbsttötungsmitteln einer Tendenz in der Psychologie des Selbstmords entgegenkommt, nämlich in der schon erwähnten Tendenz, eigentlich nicht wirklich sterben, sondern einen Zustand von Geborgenheit, Sicherheit und Ruhe erreichen zu wollen.

HK: Handelt es sich bei solchen Versuchen nicht weitgehend oder vorwiegend um demonstrative Akte?

Henseler: Dazu läßt sich anhand einer langen klinischen Erfahrung mit zahlreichen Patienten nach Selbstmordversuchen eine klare Aussage machen. Ich kenne fast gar keine rein demonstrativen Selbstmordversuche. Ich kenne aber auch fast keine todernst gemeinten Selbstmordversuche. Wahrscheinlich ist es richtiger, anzunehmen, daß es zwischen den Polen der todernst gemeinten Selbstmordhandlung und des demonstrativen Selbstmordversuchs, der an und für sich gar kein Selbstmordversuch, sondern Theater ist, fließende Übergänge gibt, so daß der Selbstmordversuch, dem man im Alltag begegnet, von der Motivation her eine Mischung darstellt aus Verzweiflung und Selbstmordabsicht einerseits und Motiven wie Demonstration, Appell, Rache, Erpressung oder ähnlichem andererseits.

HK: Gibt es nicht auch relativ häufig den Fall der mehr oder weniger hysterischen Persönlichkeit, die aus einer momentanen Konfliktkonstellation heraus zu einer Überdosis von Schlaftabletten greift? Und gibt es bei Kindern und Jugendlichen nicht selten Selbstmordversuche aufgrund einer Kurzschlußhandlung (wegen schlechter Noten, elterlichem Tadel) bei noch ungenügender Lebenserfahrung . . .?

Henseler: Ich bin sehr zurückhaltend mit dem Begriff der hysterischen Persönlichkeit. Das Wort Hysterie wird häufig verwechselt mit Simulation, Demonstration oder ähnlichem. Tatsache ist, daß die Hysterie ein Krankheitsbild ist, welches mit solchen bewußten Motiven sehr wenig zu tun hat, und insofern gilt, daß natürlich eine ganze Menge hysterischer Persönlichkeiten Selbstmordversuche machen, daß man aber keineswegs den Selbstmordversuch einer hysterischen Persönlichkeit verwechseln darf mit Demonstration oder gar Simulation. Ähnlich mißverständlich ist der Begriff der Kurzschlußhandlung. Er beschreibt ganz richtig, daß viele Selbstmordhandlungen relativ überstürzt durchgeführt werden. Er darf aber nicht verleiten zu der Annahme, daß hinter einer solchen überstürzten Durchführung eine nur sehr oberflächliche, auf die momentane Situation beschränkte Motivation steht.

HK: Mediziner und Biologen sprechen häufig von einem Ausfall an sog. „natürlicher" Selektion. Sie meinen damit den Rückgang der Kindersterblichkeit infolge besserer medizinischer Betreuung, die dann dazu führt, daß Kinder am Leben bleiben und ins Erwachsenenalter kommen, die infolge physischer und psychosomatischer Schwächen, unter physisch härteren Lebensbedingungen kaum durchgehalten hätten. Sind nicht solche Menschen, die unter erleichterten physischen, aber erschwerten psychischen und sozialen Bedingungen ihr Leben bewältigen müssen, in besonderem Maße selbstmordgefährdet?

Henseler: Es ist gar keine Frage, daß Menschen, die aus irgendwelchen Gründen geschwächt sind, in ihren Lebensmöglichkeiten auch anfälliger sind, anfälliger auch für Selbstmordabsichten. Soweit Sie damit biologische Schwächen, die im Erbgut angelegt sind, meinen, ist zu sagen, daß es dafür keine exakten Hinweise gibt. Im Gegenteil! Es wurden ihrer Methode nach sehr aussagekräftige Untersuchungen an Zwillingen durchgeführt, die deutlich

zeigen, daß Selbstmord oder Selbstmordneigung nicht vererbbar ist. Tatsächlich vorhandene familiäre Häufungen von Selbstmordhandlungen beruhen nicht auf biologischen Ursachen, sondern auf psychologischen oder soziologischen, anders ausgedrückt, nicht auf Anlage-, sondern auf Umweltfaktoren.

HK: Muß man gerade wegen auffallender Häufungen von Selbsttötungen innerhalb einer Familie oder einer Verwandtschaft nicht doch annehmen, daß wenigstens Dispositionen vererbt werden und daß Erb- und Umweltfaktoren zusammenwirken?

Henseler: Wie gesagt, ist die Vererbung von Selbstmordneigung widerlegt. Ob Dispositionen vererbt werden, ist nicht von der Hand zu weisen, doch ist das eine akademische Frage. Was sind solche Dispositionen? Vielleicht bestehen sie lediglich in einer größeren Sensibilität. Praktisch und theoretisch unübersehbar ist aber die Bedeutung der Umweltfaktoren, insbesondere die familiäre Tradierung von pathologischen Konfliktlösungen.

HK: Als eine der alarmierendsten modernen Selbsttötungsursache gilt die seelische und soziale Vereinsamung besonders bei alten Menschen, aber auch bei existentiell alleingelassenen oder sich isolierenden Jugendlichen. Besteht zwischen diesem Phänomen und dem Grad an Selbstmordneigung ein unmittelbarer Zusammenhang?

Henseler: Daß die Isolierung einen wichtigen Faktor der Suizidgefährdung darstellt, ist eine der empirisch am besten belegten Ergebnisse der Suizidforschung. Ungeklärt ist die Frage, wie die soziale Isolierung zustande kommt. Ist es unsere Gesellschaft, welche die Individuen in die Isolation drängt, oder liegt es an einer Entwicklungsstörung späterer Suizidanten, daß sie sich von der Gesellschaft zurückziehen? Wahrscheinlich wirken beide Momente zusammen.

„Das zentrale Problem: das gestörte Selbstwertgefühl"

HK: Wie ist nun, um von den Umweltfaktoren wieder zur Ichwelt zu kommen, der selbstmordgefährdete Mensch seelisch verfaßt? Läßt sich so etwas wie ein Psychogramm der Selbstmordgefährdeten zeichnen?

Henseler: Eine in den letzten fünfzig Jahren sehr verbreitete und allgemein akzeptierte Ansicht lautete, daß das wesentliche Problem des potentiellen Selbstmörders darin besteht, daß er mit Aggressionen nicht umgehen bzw. aggressive Impulse nur autodestruktiv abführen kann. Diese These geht auf Freud und Abraham zurück. Nach meinen Untersuchungen und Überlegungen, die ich in Kürze in einem Buch ausführlich darstellen werde*, ist diese Erklärung nicht falsch, aber ungenügend. Meines Erachtens ist das zentrale Problem des potentiellen Selbstmörders eine tiefgehende Selbstunsicherheit, und die Selbstmordhandlung läßt sich, jedenfalls in sehr vielen Fällen, verstehen als ein tragischer Versuch zur Rettung des Selbstwertgefühls.

HK: Sie sagen Störung des Selbstwertgefühls. Was meinen Sie damit konkret, und welche seelischen Faktoren, Anlagen und Entwicklungsgesetze sind die hauptsächlichen Ursachen solcher zu Selbstmordhandlungen führenden Störungen?

Henseler: Die Sicherung bzw. die Regulation eines Selbstwertgefühls ist ein wesentliches Problem der gesunden psychischen Entwicklung des Menschen. Ohne ein einigermaßen stabiles Selbstwertgefühl kann kein Mensch leben. Das Kleinkind ist aufgrund seiner Unreife und Hilflosigkeit ganz besonders anfällig für Kränkungen, für Beschämungen, für Erfahrungen von Ohnmacht. Wir helfen dem Kind — und das stellt ja einen wesentlichen Moment unseres Umgangs mit den Kindern dar —, indem wir ihm lange Zeit Illusionen von Großartigkeit und Einzigartigkeit vermitteln und ihm auch lange Zeit den Eindruck geben, als seien wir Eltern mit illusionärer Macht und Größe ausgestattet. Wir spüren offenbar, daß das Kind diese Illusionen braucht, und wir führen es erst allmählich zu einer realistischen Wahrnehmung und Einschätzung seiner selbst und der Personen seiner Umwelt. Wir geben also dem Kind die Möglichkeit, seine Kleinheit und Schwäche über Jahre zu verleugnen und durch Idealisierung auszugleichen.
Hat das Kleinkind diese Chance nicht, wird es vielmehr durch das Fehlen von Elternteilen (durch uneheliche Geburt, Scheidung, Tod, Krankheit, Berufstätigkeit) oder durch mangelnde emotionale Zuwendung der Eltern, besonders der Mutter, immer wieder und viel zu früh auf seine Ohnmacht und Minderwertigkeit und sein Versagen gestoßen, entwickelt sich ein im späteren Leben schwer zu kompensierender Mangel an Selbstvertrauen und Selbstsicherheit. Dieser Mangel ist ein zentraler, psychologischer Faktor für eine Vielzahl von psychischen Entwicklungsstörungen, besonders aber für die Suizidneigung. Die Selbstwertproblematik und ihre psychische Dynamik erklärt viele Besonderheiten der suizidalen Persönlichkeit, so die schon erwähnte Diskrepanz zwischen dem Wissen um die Realität des Todes und dem, was als Resultat des Selbstmords phantasiert wird. Für die Praxis ergibt sich, daß hinter der Selbstmordhandlung oder/und Selbstmordimpulsen stets Kränkungen des Selbstwerterlebens vermutet werden müssen und daß die Betreuung von Suizidgefährdeten diese Problematik besonders zu berücksichtigen hat.

HK: Ist das gestörte Selbstwertgefühl in der konkreten Situation des potentiellen Selbstmörders nicht doch häufiger Ausdruck einer zeitlich eingrenzbaren Lebens*krise* als (primär) das Ergebnis eines gestörten Lebens*laufs?*

Henseler: Die Frage ist sehr berechtigt, denn häufig wird der Selbstmord als ein zufälliges oder zumindest aus aktuellen Konflikten entstandenes Ereignis angesehen. Die Beobachtung spricht dafür, daß das aktuelle Ereignis das letzte Glied einer langen Kette ist, das Ende bzw. das vorläufige Ende einer psychischen Krankheit, und daß die aktuelle Selbstmordhandlung überhaupt nur zu verstehen ist, wenn man eine sehr lange zurückliegende, in ihrer Wirkung schon in der frühen Kindheit aufzufindende krankhafte Entwicklung mitberücksichtigt. Wenn es richtig ist, daß eine tiefgehende Störung des Selbstwertgefühls eine wesentliche Ursache für die Suizidhandlung darstellt, dann muß man die Ursachen auch in dieser frühen Zeit suchen, denn während dieser Zeit wird sowohl Urvertrauen wie Urselbstvertrauen grundgelegt.

HK: Die Rückführung auf Störungen während der frühen Kindheit ist zwar bestechend, reicht sie aber als Erklärung aus? Können nicht später Faktoren aus der Ich- und Umwelt hinzukommen, psychische Frustrationen, Scheitern am eigenen Anspruch, die nicht nur Auslöser, sondern Ursache von Selbstmordhandlungen sind?

Henseler: Selbstverständlich ist die Problematik des Urvertrauens und des Urselbstvertrauens nur die tiefste Wurzel, und selbstverständlich haben später einsetzende traumatische Belastungen einen wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung, aber ich würde doch meinen, einen nicht so entscheidenden. Denn nach meinen Beobachtungen an bisher 280 Fällen, die ich intensiv auf diese Fragestellung hin untersucht habe, lassen sich in allen Fällen schwere Störungen der frühen Lebensjahre entweder als ganz evident oder doch als sehr wahrscheinlich nachweisen. Erst wenn man die aktuelle Problematik vor dem Hintergrund der infantilen Lebensgeschichte betrachtet, kommt man zu einer zutreffenden Einschätzung der Situation und zu wirksamen therapeutischen Konsequenzen.

HK: Wenn Sie das seelische Gleichgewicht auch des Erwachsenen so sehr vom Mutter-Kind-Verhältnis abhängig sehen, bedeutet dann für Sie der Trend zur Berufstätigkeit auch von Müttern mit Kleinkindern eine fast tödliche Gefährdung dieses Gleichgewichts?

Henseler: Es ist natürlich so, daß die Anwesenheit der Mutter nicht schon besagt, daß eine gute Mutter-Kind-Beziehung gewährleistet ist, aber es ist zweifellos ein wichtiges sozialhygienisches und sozialpolitisches Problem, daß sehr viele Mütter sich gar nicht darüber im klaren sind, was sie ihrem Kind für eine Hypothek aufladen, wenn sie in seinen ersten Lebensjahren berufstätig sind.

HK: Gibt es nicht auch die umgekehrte Gefährdung durch eine das Kind an der Verselbständigung hindernde Verwöhnung und Vereinnahmung durch die Mutter? Das Phänomen von lebenslang fortwirkender Haßliebe von Töchtern und Söhnen gegenüber vereinnahmenden Müttern ist ja bekannt . . .

Henseler: Nach meinen Untersuchungen an Suizidpatienten, aber auch nach meiner Erfahrung als Kinder- und Jugendpsychiater, gibt es eine Verwöhnung in den frühen Lebensjahren überhaupt nicht. Man kann ein Kind, jedenfalls wenn es klein ist, kaum zu sehr verwöhnen. Was äußerlich wie eine Verwöhnung aussieht und was auch dann tatsächlich störend, wenn nicht gar pathogen wirkt, sind Scheinverwöhnungen, durch die bewußte, halbbewußte oder unbewußte Ablehnung des Kindes in einer übertriebenen Fürsorglichkeit kompensiert wird. Das ist natürlich insofern störend, als das Kind zumindest atmosphärisch merkt, daß die übertriebene Fürsorglichkeit der Mutter eine gegenteilige Regung zudeckt. Tatsächlich steckt eine solche Scheinverwöhnung nicht selten hinter einer lebenslang fortwirkenden Haßliebe zwischen Müttern und Kindern.

HK: Ist die Störung des Selbstwertgefühls, um zum Kern Ihrer Theorie zurückzukehren, nicht auch mitbedingt durch eine gestörte Triebstruktur?

Henseler: Wenn man Patienten mit Selbstmordversuchen auf ihre Vorgeschichte befragt, kann man fast ausnahmslos feststellen, daß sie, soweit es sich nicht um Psychotiker handelt — bei diesen ist die Frage offen —, schon früher an psychiatrischen Symptomen gelitten hatten, die in die Gruppe der Neurosen im weitesten Sinne einzuordnen sind. Das heißt, daß solche Menschen zweifellos auch Triebkonflikte mit sich herumtragen und daß diese Triebkonflikte auch eine Rolle spielen bei Krisen, die zu Selbstmordhandlungen führen.

HK: Lassen sich Triebkonflikte, beispielsweise Sexualkonflikte, im Blick auf die Selbstmordproblematik näher fassen?

Henseler: Soweit ich das sehe, nein. Es gibt keine spezifischen oder typischen Triebkonflikte aus dem sexuellen Bereich, die mit der Selbstmordproblematik eng verknüpft sind.

HK: Nach Ihrer Theorie ist ein hoher Grad an Kränkbarkeit, der unbewältigte Narzißmus gleichsam das Urphänomen eines gestörten Selbstwertgefühls, das zu Selbstmordhandlungen disponiert. Glauben Sie, daß Sie damit die zentralen Ursachenfehler erfassen können? Oder erklären sich nicht gerade Selbsttötungen mit harten Mitteln (Erschießen, Erhängen) besser aus der Wendung der Aggression gegen sich selbst?

Henseler: Ich meine schon, daß ich mit der Theorie des gestörten Selbstwertgefühls und der mit ihm verbundenen psychischen Dynamik — auf die ich hier nicht näher eingehen kann — ein zentrales Ursachenfeld erfaßt habe. Unter den Patienten meiner Untersuchung befinden sich auch solche, die versucht haben, sich mit sogenannten harten Mitteln umzubringen, auch wenn sie in der Minder-

zahl sind. Die Beobachtungen an ihnen widersprechen meinem theoretischen Modell nicht. Wir planen aber weitere Forschung in dieser Frage. Eine Einschränkung der Theorie sehe ich vorläufig darin, daß sie sich nicht auf Psychotiker bezieht. Das heißt nicht, daß nicht auch die suizidale Psychodynamik von Psychotikern von narzißtischen Problemen mitbestimmt ist. Das bedarf aber eigener Untersuchungen. Zur Wendung der Aggression gegen die eigene Person darf ich wiederholen, daß die von mir entwickelte Theorie diese Deutung keineswegs verwirft, sie vielmehr in einen umfassenderen Rahmen stellt.

HK: Bewegen sich die sog. Bilanzselbstmorde, die bewußten und überlegten Selbstmorde, nicht völlig außerhalb dieser Linie?

Henseler: Außerhalb dieser Linie gibt es wahrscheinlich die seltenen und im klinischen Alltag praktisch nicht vorkommenden Selbstmorde von Politikern. Denken Sie an Hitler, Göring und Göbbels, denken Sie an Rommel, denken Sie an Agenten, die, um einer Verhaftung oder Verurteilung zu entgehen, ihre Cyankalikapsel zerbeißen. Hier handelt es sich gewiß um Fälle, deren Psychologie ganz anders einzuordnen ist. Man kann allerdings darüber streiten, ob das im eigentlichen Sinne Selbstmorde sind oder nicht schon die Vorwegnahme eines Todesurteils. Den Bilanzselbstmord in dem Sinne, daß jemand unter Abwägung aller Faktoren, die für ihn maßgebend sind, zum Entschluß kommt, sich das Leben zu nehmen, gibt es gar nicht, jedenfalls nicht im klinischen Alltag. Das bestätigen übrigens alle Fachleute. Man kann sagen, daß Selbstmordhandlungen, abgesehen von den eben erwähnten Sonderformen, stets in psychischen Ausnahmezuständen durchgeführt werden.

HK: Müssen es unbedingt Politiker oder Agenten sein, gibt es nicht auch einfach die Fälle, deren Bilanz darin besteht, daß Versagensmomente und Zusammenbrüche konstatiert werden, ein Ausweg nicht mehr gesehen und deswegen mit dem Leben Schluß gemacht wird?

Henseler: Diese Annahme liegt sehr nahe, und sie hat ja eine Unterstützung vor allem darin, daß viele Menschen geneigt sind, einen Freitod anzunehmen. Tatsache ist, daß ich bei 280 Fällen nur in zwei Fällen zu erwägen hatte, ob man von einem Bilanzselbstmord in dem eben definierten Sinne sprechen konnte. Tatsächlich war es so, daß die beiden, als sie gerettet waren, froh waren, daß sie gerettet wurden. Meines Wissens haben sie bisher auch keinen weiteren Selbstmordversuch mehr unternommen.

HK: Unterläuft dem Psychiater hier nicht ein statistischer Fehler? Diejenigen, die zum Freitod entschlossen sind, kommen nicht mehr in die Hand des Psychiaters, sondern auf den Obduktionstisch des Gerichtsmediziners . . .

Henseler: Der Einwand trifft zu, aber es müßte eigentlich bei 280 Fällen doch jemand dabeigewesen sein, der den Freitod suchen wollte, aber aus irgendwelchen Gründen es nicht geschafft hat. Meine Feststellung bezieht sich nicht nur auf die Patienten meiner Beobachtung, sondern es ist unter allen Suizidfachleuten einhellige Meinung, daß die Idee des Bilanzselbstmordes ein „schöner" Traum ist.

„Ethos und Selbstwertgefühl hängen zusammen"

HK: Ist mit der Störung des Selbstwertgefühls nicht oft auch ein anderer Ausdruck für ein gestörtes Ethos gemeint? Sei es, daß man den seelischen Haushalt durch einen peniblen Rigorismus überfordert, sei es, daß man Probleme, die durch sittliche Anstrengung zu lösen sind, seelisch verdrängt?

Henseler: Die Frage, wie Ethos und Selbstwerterleben zusammenhängen, ist schwer mit wenigen Worten zu beantworten. Daß sie zusammenhängen, ist evident. Vereinfachend läßt sich von einem selbstunsicheren Menschen sagen, daß er in der Regel insofern ein gestörtes Ethos hat, als er sich nach infantilen, rigiden und überspannten Idealen mißt. Das muß er tun, um seine Minderwertigkeitsgefühle zu kompensieren. Die Frage, ob er Probleme statt mit einem peniblen Rigorismus auch mit sittlicher Anstrengung lösen kann, ist so allgemein nicht zu beantworten. Das kommt auf den konkreten Fall an.

HK: Welche Rolle würden Sie dann in der Personwerdung und Sozialisation der Gewissensbildung zuschreiben?

Henseler: Als Psychoanalytiker kann ich nur bestätigen, daß dem Gewissen als einer psychischen Instanz und seiner gesunden Ausbildung eine wichtige Rolle zukommt. Die Idee, die manchmal hinter der „antiautoritären Erziehung" steht, nämlich daß es für die psychische Gesundheit am besten sei, das Gewissen zugunsten des Trieblebens zu vernachlässigen, ist ein gründliches Mißverständnis der Psychoanalyse. Wie Gewissensbildung auszusehen hat, ist eine andere Frage. Als Psychoanalytiker habe ich das Bedürfnis, vor allem auf die komplexe, ganzheitliche Entstehung des Gewissens und seiner Rolle im psychischen Haushalt hinzuweisen. Danach dürfte die Gewissensbildung kein isoliertes Erziehungsziel sein. Im kirchlichen Raum gibt es aber so etwas wie eine Isolierung des Ethischen, vielleicht weniger in der Theorie als in der Praxis. Die Kirche wird häufig mit einer moralischen Instanz gleichgesetzt, was bedeutet, daß der Inhalt ihrer Verkündigung nur unter diesem Aspekt gesehen wird. Von diesem Mißverständnis her sehe ich besondere Gefahren für die Gewissensbildung, besonders dann, wenn es sich um in ihrer Entwicklung bereits gestörte Kinder handelt.

HK: Eine Isolierung des Ethischen — darüber werden Ethiker, Moraltheologen und Psychologen einig sein — führt gewiß zur Verbildung des Gewissens und damit zur

Störung des seelischen Gleichgewichts, im äußersten Fall zur Existenzgefährdung. Aber wir fragen uns, ob nicht gerade heute mehr Leben an einem zurückgebliebenen, unterentwickelten Gewissen als an durch Übersensibilisierung entstandenen Gewissensängsten scheitern . . .

Henseler: Ein übersensibles Gewissen in der Form, wie ich es für sehr selbstunsichere Menschen beschrieben habe, ist aus meiner Sicht der Dinge schon ein zurückgebliebenes, unterentwickeltes Gewissen. Wenn Suizidanten ein solches Gewissen haben, scheitern sie unter anderem auch daran. Ich glaube aber, daß Sie weniger die Gewissensentstehung und ihre Bedingungen sozusagen im vorpersonalen Bereich meinen als die Gewissensbildung im pädagogischen Sinne. Hierzu etwas zu sagen, fühle ich mich nicht kompetent genug. Ich kann nur darauf hinweisen, welchen entwicklungsbedingten Konstellationen der Pädagoge z. B. bei selbstunsicheren Kindern begegnet.

HK: Herr Dr. Henseler, innerhalb eines modernen Zweiges der Psychotherapie, vor allem der sog. Logotherapie, spricht man — der Ausdruck stammt unseres Wissens von Viktor E. Frankl — von *noogenen* Neurosen als einem typisch „modernen" Krankheitssymptom und meint damit pathogene Erscheinungen, die das Ergebnis einer Sinnkrise, das Produkt von Sinnverlust (in der existentiellen Bedeutung des Wortes) sind. Ist damit nicht ebenfalls ein ganz spezifischer Ursachenherd für Selbstmordanfälligkeit benannt?

Henseler: Jeder Psychotherapeut legt ein bestimmtes theoretisches Modell an die Phänomene, die ihm begegnen. Viktor Frankl ein anderes als C. G. Jung und ein anderes als Sigmund Freud und seine Nachfolger. Ich bin Psychoanalytiker Freudscher Prägung und gehe mit dem Freudschen und dem von seinen Schülern ausgearbeiteten Modell an die Phänomene heran. In diesem Modell gibt es den Begriff der noogenen Neurosen nicht. Natürlich gibt es bei jedem Modell die Sinnfrage, und es begegnet uns auch häufig gerade bei Suizidanten die Frage nach dem Sinn des Lebens. Es wird sogar nicht selten die ungelöste oder die nicht lösbare Sinnfrage als Ursache bei Selbstmordversuch angegeben. Meine Erfahrung zeigt aber, daß mit dieser Frage nicht wirklich philosophische oder anthropologische Probleme des Sinnes der menschlichen Existenz gemeint sind, sondern daß es sich hier um eine rationalisierende Umschreibung eines anderen wichtigen Problems handelt, nämlich der schlichten Frage: Gibt es einen Menschen, der zuverlässig zu mir hält? Einen Beweis dafür, daß die Sinnfrage von mir nicht einfach aufgrund meiner theoretischen Voreingenommenheit beiseite gespielt wird, sehe ich darin, daß diesen Patienten, nachdem ich versucht habe, die Frage in dem eben genannten Sinn zu übersetzen, die Frage nach dem Sinn des Lebens hinterher nicht mehr so relevant war, jedenfalls nicht für ihre suizidale Problematik. Dies dürfte auch nicht erstaunlich sein für den, der annimmt, daß der Logos Fleisch geworden ist.

HK: Könnte nicht auch das Umgekehrte zutreffen, daß Sinnverlust durchaus im Sinne von Transzendenzverlust auch den Weg zu bewältigter Mitmenschlichkeit verbaut? Dies ist (zugegebenermaßen) allerdings eine Frage, die über unser Thema hinausgeht . . .

Henseler: Nein, keineswegs. Diese Frage hat sogar ein so militanter Atheist wie Freud positiv beantwortet. Er hat keinen Zweifel daran gelassen, daß Menschen, die eine religiöse Bindung haben, in ihrem psychischen System eine Möglichkeit der Bereicherung haben, eine Möglichkeit der Konfliktbewältigung, die andere, die das nicht haben, vermissen. Meine Erfahrung in bezug auf Sinnfrage und Suizid geht allerdings in die Richtung, die ich eben beschrieben habe, daß die Sinnfrage nicht unwichtig, aber doch nicht von einer so brennenden Dynamik ist, wie leicht angenommen werden könnte.

„Die Abneigung gegen eine konfliktbearbeitende Therapie . . ."

HK: Herr Dr. Henseler, noch ein paar Fragen zur Therapie. Wie beurteilen Sie für die Prophylaxe wie für die Nachbehandlung selbstmordgefährdeter Patienten die Anwendung von Psychopharmaka?

Henseler: Es ist keine Frage, daß in bestimmten Fällen Psychopharmaka eine wichtige Stütze und ein wichtiges Behandlungsmittel sein können. Ich sehe aber vor allem die Gefahr, daß Psychopharmaka zu früh und aus Bequemlichkeitsgründen verordnet werden, denn es ist natürlich viel leichter, jemandem ein Beruhigungsmittel oder ein Antidepressivum zu verschreiben, als sich die Mühe zu machen, mit ihm unter Umständen viele Stunden ein brennendes Lebensproblem zu bearbeiten.

HK: Kann es nicht auch sein, daß die Psychopharmaka sogar eine umgekehrte Wirkung erzeugen, z. B. zur Verschärfung depressiver Zustände führen?

Henseler: Wenn aus begründeter ärztlicher Indikation Psychopharmaka angewendet werden, habe ich noch nie erlebt, daß es zu einer Verschärfung depressiver Zustände gekommen wäre. Problematisch wird es dann, wenn die Wirkung von Psychopharmaka für die Bewältigung akuter Krisen falsch eingeschätzt wird. Ich könnte mir vorstellen, daß dann die ausbleibende Wirkung der Medikamente zu einer verstärkten Resignation führen.

HK: Welche Möglichkeiten hat eine kausale Therapie, wie sie in der psychiatrisch-psychotherapeutischen Behandlung üblich ist und wie sie in Ihrem Modell besonders konsequent gefordert wird?

Henseler: Die Behandlungsmöglichkeiten sind prinzipiell nicht schlecht. Sie sind aber dadurch eingeschränkt, daß

viele Suizidpatienten schwer zu motivieren sind, sich in eine psychiatrische bzw. psychotherapeutische Behandlung zu begeben. Diese Aufforderung stellt für ihr ohnehin sensibles Selbstwertsystem eine große Belastung dar.

HK: Ist die Therapieresistenz im Vergleich zur Gesamtgruppe von Neurosekranken bei Selbstmordgefährdeten besonders hoch?

Henseler: Nicht die Therapieresistenz als solche, wohl aber, soweit ich es übersehen kann, die Abneigung gegenüber einer konfliktbearbeitenden Therapie. Bei denen aber, die zu einer Therapie bereit sind, ist eine kausale Therapie relativ dankbar und auch erfolgversprechend, allerdings nicht risikolos.

HK: Und worin liegt das hauptsächliche Risiko?

Henseler: In der Gefahr, den suizidgefährdeten Menschen in seiner Problematik, speziell seiner Selbstwertproblematik, die z. T. ja ihm selber nicht bewußt ist, mißzuverstehen. Indem man seine Problematik falsch einschätzt, läuft man Gefahr, ihn in seiner speziellen Empfindlichkeit unwissentlich zu treffen. Das kann unter Umständen neue Selbstmordgefahr bedeuten.

HK: Welche Möglichkeiten gibt es, die therapeutischen Bemühungen durch pädagogische Hilfen prophylaktisch zu ergänzen oder sie möglichst weitgehend entbehrlich zu machen?

Henseler: Natürlich bedeutete es eine viel wirksamere Therapie, Prophylaxe zu treiben und in der Erziehung wie überhaupt im ökonomischen, sozialen, politischen, geistigen Bereich Bedingungen zu schaffen, unter denen Fehlentwicklungen, die zu Suiziden führen, gar nicht mehr vorkommen. Die Frage, wie solche Bedingungen aber zu sein hätten, läßt sich bisher nur unvollkommen beantworten. Zentral dürfte der Schutz des Selbstwerterlebens besonders in den frühen Kinderjahren sein, was auf die besondere Rolle der Mutter-Kind-Beziehung bzw. die primären Beziehungspersonen verweist. Sowohl die äußeren Umstände des häuslichen Lebens wie die emotionale Atmosphäre müßten dem Kleinkind schon im ersten Lebensjahr die zuverlässige Erfahrung von Sicherheit, Geborgenheit, Kontinuität, Stabilität und „Nestwärme" vermitteln. Später geht es darum, die Scham des Versagens und die Lächerlichkeit der Ohnmacht auszugleichen. In genau welche pädagogischen Ratschläge diese Überlegungen zu übersetzen sind, bleibt vorläufig offen bzw. ist individuell unterschiedlich zu beurteilen.

HK: Welche Chancen hat neben der therapeutischen Behandlung das Beratungswesen, das sich beispielsweise in der Telefonseelsorge selbstmordgefährdeter Menschen annimmt? Und wie müßte, um möglichst wirksam helfen zu können, die Zusammenarbeit zwischen Seelsorger und Therapeuten aussehen?

Henseler: Aus persönlicher Erfahrung kann ich zu dieser Frage wenig sagen, doch ist mir das Problem aus der Literatur und aus Gesprächen mit Mitarbeitern solcher Beratungsstellen bekannt. Es scheint so zu sein, daß das zentrale Problem suizidaler Menschen, nämlich die Frage, ob es einen Menschen gibt, der zuverlässig zu ihm hält, in telefonischen, besonders aber in persönlichen Gesprächen aufgefangen werden kann. Das Gefühl, zuverlässig und wohlwollend akzeptiert zu werden, können Menschen verschiedener Provenienz vermitteln, Seelsorger ebenso wie Psychotherapeuten, Sozialarbeiter ebenso wie intuitiv begabte und engagierte Menschen. Die Frage nach der Zusammenarbeit stellt sich dann, wenn es um die Diagnosenstellung und die Indikation zur weiteren Betreuung geht. Hier dürften gegenseitige Schulung und klare Kompetenzabgrenzungen nötig, aber auch möglich sein.

* Das Buch hat den Arbeitstitel „Die Suizidhandlung als narzißtische Krise" und wird wahrscheinlich im nächsten Jahr im Huber Verlag, Bern, erscheinen.

Dokumentation

Erklärungen der deutschen Bischöfe zu politischen Fragen

Anläßlich ihrer Herbstvollversammlung in Fulda vom 24. bis 27. September haben die deutschen Bischöfe mehrere Stellungnahmen zu politischen und pastoralen Fragen veröffentlicht. Wir geben hier zwei dieser Dokumente im Wortlaut wieder. Es handelt sich a) um den Aufruf „Gegen Gewalt und Terror in der Welt" und b) um die Erklärung „Zur Sorge um die straffällig gewordenen Mitbürger". Zu den übrigen Verlautbarungen vgl. ds. Heft, S. 547 f.

Gegen Gewalt und Terror in der Welt

In unseren Tagen häufen sich Nachrichten über Flugzeugentführungen, Bombenanschläge, Geiselnahme, Banküberfälle, Attentate und Grausamkeiten, die Menschen an Menschen verüben. In Nordirland reißen die Terroraktionen nicht ab. Sowjetische und tschechische Intellektuelle werden als Opfer der Meinungs- und Gewissensfreiheit in Gefängnisse, Arbeitslager oder Irrenhäuser eingesperrt. Erst jüngst haben sich der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Dietzfelbinger,* und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Döpfner,* gemeinsam anläßlich des Besuches des Generalsekretärs der KPDSU, *Leonid Breschnew,* in der Bundesrepublik an diesen gewandt, um für die Freilassung jener zu bitten, die um ihres Glaubens und um ihrer Überzeugung willen Freiheitsstrafen in der Sowjetunion erdulden. In Albanien wurde vor kurzem ein Geistlicher wegen seines priesterlichen Dienstes hingerichtet. An die Grausamkeiten in Vietnam scheinen sich viele schon gewöhnt zu haben. Die oft undurchsichtigen Vorgänge in Afrika entsetzen uns: Stammesfehden, Völkermord, Massaker, Folterungen und Rassendiskriminierung. Die sozialen Mißstände und massiven Unterdrückungspraktiken in weiten Teilen Lateinamerikas müssen uns Katholiken besonders beunruhigen. Die Auseinandersetzungen zwischen Arabern und Israelis gehen unvermindert weiter.

Wir haben nur Beispiele genannt. Kein Land, kein Volk, kein Staat scheint vom Terror verschont zu bleiben. Unzählige Familien werden dadurch in tiefes Leid gestürzt.

Auch in der Bundesrepublik spüren wir diesen Terror immer stärker: Araber, Israelis und sonstige verfeindete Gruppen aus anderen Ländern tragen ihre Meinungsverschiedenheiten durch blutige Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik aus. Auch in unserem Volk breiten sich Terror und Gewalttätigkeit aus. An einigen unserer Universitäten terrorisiert eine radikale Minderheit die Mehrheit der Professoren und Studierenden. Es gibt Gruppen von Extremisten, die überall dort auftauchen, wo es ihnen möglich scheint, die „Saat der Gewalt" zu säen.

Anderer Art ist die Gewaltherrschaft, unter der viele unserer Landsleute in der DDR leiden. Seit Kriegsende wird ihnen unter Mißachtung der Charta der Vereinten Nationen das Selbstbestimmungsrecht verweigert. Engste Familienbande sowie verwandtschaftliche und sonstige menschliche Beziehungen zwischen Angehörigen desselben Volkes sind weithin unterbunden. Verzweifelte Versuche, derartige inhumane Trennungen zu überwinden, werden durch amtlichen Schießbefehl und neuerdings durch den Gebrauch automatischer Schußanlagen brutal verhindert.

Besonders erschreckend ist, daß heute noch Menschen gefoltert werden. Darüber liegen aus vielen Ländern verbürgte Nachrichten vor, auch wenn Einzelheiten nur zu oft geheim bleiben. Die Kirche kann dazu nicht schweigen. Wir erklären unmißverständlich, daß jede Art von Folterungen oder Grausamkeit gegen Gefangene — seien sie Verbrecher, politische Gefangene oder Kriegsgefangene — ein Verstoß gegen fundamentales Menschenrecht ist. Nachdrücklich betonen wir: Mißhandlungen und Folterungen sind in jedem Fall gegen das Gesetz Gottes und gegen die Würde des Menschen. Auch Schuldige müssen in ihrer Würde als Menschen geachtet werden. Folterungen und Mißhandlungen sind kein Mittel gerechter Strafe und kein Mittel zur Wahrheitsfindung. Mord, Raub und Entführung sind Verbrechen; sie dürfen daher auch nicht eingesetzt werden, um soziale und politische Zwecke zu erreichen. Der Zweck heiligt nicht die Mittel. Das Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution erklärt: „Was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter, und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung ... All diese und andere ähnliche Taten sind an sich schon eine Schande; sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigen weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden" (Gaudium et Spes, Nr. 27). Wir verurteilen jede Gewalttätigkeit. Es zeichnet den Menschen aus, daß er Konflikte nicht durch den Kampf aller gegen alle löst, sondern durch gemeinsames Überlegen und zielstrebiges Handeln.

Gewalttätigkeit ist sinnlos. Das wirtschaftliche, soziale und politische Leben ist heute so weltweit verflochten, daß jegliche Gewaltanwendung immer auch Unbeteiligte trifft. Gewalttätigkeiten und Revolutionen zerstören, sie bauen nicht auf. So sagt auch Papst Paul VI. in seiner Enzyklika „Populorum Progressio": Jede Revolution — ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl eines Landes gefährlich schadet — zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor. Man darf ein Übel nicht mit einem noch größeren Übel vertreiben" (Nr. 31).

Gewalttätigkeit und Terror sind nicht die Mittel, das jedem Volk zustehende Recht auf Selbstbestimmung durchzusetzen. Nur allzu leicht liefern sich jene, die sich mit Gewalttaten für die berechtigte Freiheit ihres Volkes einsetzen, Mächten aus, denen es keineswegs um Gerechtigkeit und Freiheit dieser Völker geht, sondern die diese Idealisten nur als Werkzeuge für ihre machtpolitischen Ziele mißbrauchen.

Hinzugefügt sei: Sosehr wir offenen Terror und Gewalt verurteilen, so wenig sind wir bereit, uns mit Zuständen abzufinden, die den Menschen auf andere Weise unterdrücken. Auch durch Systeme mit sozialen und wirtschaftlichen Mißständen kann der einzelne entwürdigt werden.

Wir wenden uns mit diesem Aufruf an alle Bischöfe der katholischen Kirche. Wir sind überzeugt, daß sie sich in ihren Ländern ebenso wie in Deutschland für die Durchführung der Grundsätze des Konzils, der Enzyklika „Populorum Progressio" sowie der römischen Bischofssynode von 1971 einsetzen. Es gehört zu den vornehmsten Aufgaben der Kirche, für die einzutreten, die ihre Rechte nicht selbst verteidigen können: die Unterdrückten, die Vergewaltigten, die Gefolterten, die ihrer Selbstbestimmung Beraubten, die Wehrlosen, ohne Unterschied der Rasse, der Kultur, der Religion, der Staatszugehörigkeit.

Darum bitten wir die Verantwortlichen der anderen christlichen Kirchen um ihre Mithilfe bei der Überwindung von Unrecht und Terror in aller Welt.

Wir wenden uns an die UNO, deren Charta der Menschenrechte alle Mitgliedstaaten verpflichtet, die grundlegenden Freiheiten und Rechte jedes Menschen anzuerkennen und zu achten. Die UNO sollte in jedem Fall, wenn behauptet wird, daß Grausamkeiten und Folterungen geschehen, unabhängige Kommissionen bilden, welche die Gefängnisse, Arbeitslager und Irrenhäuser besuchen und mit den Insassen frei sprechen können.

Wir wenden uns vor allem an jene Regierungen, in deren Staaten die Meinungs-, Gewissens- und Religionsfreiheit zwar formal von der Verfassung garantiert ist, in Wirklichkeit aber von den Organen des Staates oder der regierenden Partei mißachtet wird.
Wir wenden uns mit Nachdruck an die verantwortlichen Frauen und Männer in Presse, Rundfunk und Fernsehen und in den Nachrichtenagenturen. Papst Paul VI. hat in seiner Pastoralinstruktion „Über die Instrumente der sozialen Kommunikation" auf die Notwendigkeit einer zuverlässigen, klaren, vollständigen und genauen Information hingewiesen. Dazu gehört in erster Linie, daß die Verletzung der Menschenrechte ohne Ansehen der Person oder Parteien unnachsichtig aufgedeckt werden. Durch einseitige Stellungnahme, durch Verschweigen solcher Verbrechen, durch Verharmlosen oder Beschwichtigen können die Kommunikationsmittel zu Instrumenten einer plumpen, vor allem aber gefährlichen Propaganda mißbraucht werden.
Der Schutz der Freiheiten und Rechte ist nicht zuletzt Aufgabe jedes einzelnen. Freiheit kann nur verwirklicht werden, wenn alle bereit sind, einen Grundbestand menschlicher Rechte anzuerkennen und zu beachten: Schutz des menschlichen Lebens und Anerkennung seiner Würde, Wahrhaftigkeit, gegenseitiges Vertrauen, Toleranz, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Recht auf Meinungs-, Gewissens- und Religionsfreiheit.
Diese Verpflichtung gewinnt für uns Christen eine besondere Bedeutung, weil Jesus Christus durch seinen selbstlosen Dienst die Welt erlöst hat. Die Bereitschaft, für den anderen da zu sein, garantiert eine Friedensordnung, die sich nicht darin erschöpft, neue Strukturen zu schaffen und internationale Verträge zu schließen. Friede, sagt Papst Paul VI. in seiner Enzyklika „Populorum Progressio", besteht nicht einfach im Schweigen der Waffen, nicht einfach im immer schwankenden Gleichgewicht der Kräfte. „Er muß Tag für Tag verwirklicht werden, nach einer gottgewollten Ordnung, die eine vollkommenere Gerechtigkeit unter den Menschen herbeiführt" (Nr. 76).

Zur Sorge um die straffällig gewordenen Mitbürger

Die katholischen deutschen Bischöfe haben sich auf ihrer Fuldaer Bischofskonferenz 1973 mit der Sorge um den straffällig gewordenen Mitmenschen befaßt.
Das Problem der Kriminalität wird in Deutschland immer drängender. Seit Jahren steigt die Zahl der Verbrechen in unserer Wohlstands- und Wohlfahrtsgesellschaft. Werden die Menschen trotz des Wohlstandes, oder vielleicht wegen des Wohlstandes immer schlechter? Oder schaffen wir vielleicht immer schlechtere Lebensbedingungen, so daß die Sozialisation der Menschen, besonders der jungen, immer weniger gelingt? Kann die Familie ihre Aufgabe nicht mehr erfüllen? Oder hat der Straftäter die alleinige Schuld? Solche und ähnliche Fragen drängen sich dem auf, der sich mit dem Problem der Kriminalität und Straffälligkeit befaßt.
Die Gefängnisse sind überfüllt. Eine neue Strafvollzugsordnung wird als dringend notwendig empfunden. Eine katholische Arbeitsgemeinschaft hat zur neuen Strafvollzugsordnung eingehende Vorschläge erarbeitet und den zuständigen Stellen zugeleitet. Wir weisen hier nachdrücklich darauf hin: Die Sorge um den straffälligen Menschen geht nicht nicht nur die an, die im Strafvollzug tätig sind. Sie geht jeden Bürger an. Kümmern sich die Bürger einer Stadt um die Insassen der Strafanstalten in ihrem Raum? Bleiben Bekannte und Verwandte durch Besuch oder schriftlich mit denen in Verbindung, die eine Strafe verbüßen? Kümmern sie sich um ihre Angehörigen, ihre Familien? Bereiten sie sich darauf vor, den entlassenen Strafgefangenen zu helfen, um ihnen eine Resozialisierung zu ermöglichen, oder jagen sie den Entlassenen durch ihre Gleichgültigkeit und Ablehnung in die Gefängnisse zurück?
Uns Bischöfe bedrängen diese Fragen sehr und deshalb stellen wir sie der ganzen Öffentlichkeit, damit Mittel und Wege gefunden werden, daß die Straffälligkeit nicht noch häufiger wird, sondern daß alle Gefährdeten, zu denen besonders die Kinder und die Jugendlichen gehören, das Hineinwachsen in eine soziale Gemeinschaft erleichtert wird.
Für uns alle sind viele wirkungsvolle Maßnahmen möglich und nötig, um Mitbürger von der Straffälligkeit zu bewahren.

1. Zentrale Bedeutung von Ehe und Familie

Zentrale Bedeutung für die Verminderung und Verhinderung von Straffälligkeit haben Ehe und Familie. Eine gewissenhafte Ehevorbereitung mit dem Ziel, eine dauerhafte Bindung in Liebe und Treue einzugehen, wird äußerst dringlich für die Gesellschaft, die weniger Straffällige hervorbringen soll und will. Viele straffällige Jugendliche kommen aus zerstörten oder gestörten Familien, die erziehungsunfähig oder erziehungsunwillig waren. Materieller Besitz ist vielen Eltern wichtiger als die Sorge um ihre Kinder. Ihnen gehört oft die wenigste Zeit. Wie sehr klagen besonders junge Straffällige: „Meine Eltern hatten nie Zeit für mich!"
Eine materialistische Eheauffassung verursacht häufig das Versagen von Kindern und Jugendlichen. Die Eheleute mögen sich der schweren Verantwortung für die Kinder bewußt sein, wenn sie die Eheschwierigkeiten mit einer Auflösung der Ehe beheben wollen und so an der Unauflöslichkeit der Ehe rütteln.

2. Größere Bereitschaft für soziale Dienste

Die Bereitschaft, soziale Dienste zu übernehmen, muß größer werden. Diese Dienste sind von großer Wichtigkeit, besonders für die Betreuung der Jugendlichen und Kinder in Heimen, in Säuglings- und Fürsorgeheimen. Ein großer Teil der späteren Straffälligen kommt aus Heimen, nicht etwa, weil dort keine gute Arbeit geleistet würde, sondern weil dort aufgrund frühkindlicher Schädigungen und des Mangels an Fachkräften nur ein Teil von ihnen von späterer Straffälligkeit abgehalten werden kann.

3. Ausbau der Erziehungsberatung

Gut ausgebaute Erziehungsberatungsstellen sollen den Eltern helfen, wenn sie Schwierigkeiten mit ihren Kindern haben. Mehr verantwortungsbewußte Männer und Frauen sollten in der Erziehungsberatung tätig werden, da viele Ratsuchende oft lange warten müssen, bis sie von diesen Stellen einen Termin erhalten.

4. Finanzielle Zuwendung für Mütter

Wir wissen aus neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen, daß das erste Lebensjahr sehr bedeutsam für die Sozialisation des Men-

schen ist. Damit die Mutter sich um ihr Kind entsprechend kümmern kann und keine erhebliche Verschlechterung ihres Lebensstandards wegen ihres Kindes hinnehmen muß, ist es angebracht, daß die Mutter für einige Zeit eine entsprechende finanzielle Zuwendung erhält.

5. Erleichterung des Adoptionsrechts

Es ist untragbar, daß die Säuglings- und Kinderheime überfüllt sind, während kinderlose Eltern darauf warten, ein Kind adoptieren zu dürfen. Weitere Erleichterungen auf diesem Gebiet sollten bald ermöglicht werden. Es ist eine große soziale Tat, ein mutterloses Kind an Kindes Statt aufzunehmen. Dabei sollten Fachleute zu Rate gezogen und die Vorgeschichte des Kindes und der Mutter dem adoptionswilligen Paar nicht verschwiegen werden. Auf diese Weise dürfte es gelingen, vielen Kindern neue Eltern zu geben und sie durch Nestwärme vor Fehlentwicklung zu bewahren.

6. Keine Gewaltverherrlichung der Massenmedien

Welche wichtige Funktion die Massenmedien und Publikationsorgane bezüglich der Begünstigung von Kriminalität haben, ist allgemein bekannt. Die Gewaltverherrlichung in Wort und Bild ist Gift für Kinder und Jugendliche. Das Idol des praktischen Materialismus, die Manipulation der Jugendlichen durch Überbewertung des Konsums und Unterbewertung ethischer Ideale tragen einen großen Teil Schuld an der Verrohung der Sitten. Die Leugnung sittlicher Normen und religiöser Werte in der Öffentlichkeit fördert die Kriminalität entscheidend. Wir appellieren deshalb an die Öffentlichkeit und insbesondere an die gesetzgebenden Gremien, nicht nur die Strafgefangenen im Strafvollzug zu resozialisieren, sondern durch entsprechende Gesetze und Einflußnahme auf die Massenmedien ein günstiges Entwicklungsklima für Kinder, Jugendliche und alle Gefährdeten zu schaffen.

7. Mehr Bedienstete im Strafvollzug

Aufrichtige Anerkennung verdienen alle, die sich als Bedienstete im Strafvollzug um die Strafgefangenen mühen. Leider ist ihre Anzahl viel zu gering. Qualifizierte Männer und Frauen müßten sich zukünftig bereitwilliger für diesen Dienst zur Verfügung stellen, wenn es gelingen soll, die Rückfälligkeitsquote der Strafgefangenen herabzusetzen.

8. Ehrenamtliche Bewährungshelfer

Schließlich sollen alle verantwortlichen Bürger den Straffälligen zu helfen suchen. Bei der derzeitigen Überforderung der Bewährungshelfer sollten ehrenamtliche Helfer ermutigt werden, entlassenen Strafgefangenen bei der Rückführung in die Gesellschaft zu helfen und dafür zu sorgen, daß ein neuer Start ins Leben gelingt.

9. Hilfe für die Angehörigen

Auch den Angehörigen der Strafgefangenen, die unverschuldet oft in große Not geraten, gehört unsere Hilfe und Unterstützung. Mitbürger aus der Nachbarschaft könnten dadurch in besonderer Weise ihre Solidarität unter Beweis stellen, daß sie nicht pharisäisch an diesen Menschen vorübergehen, sondern sich auf die Seite der Betroffenen stellen.

Wir werden das Problem der Kriminalität nicht von heute auf morgen lösen können. Wir müssen damit rechnen, daß es bei aller Mühe stets Kriminelle geben wird. Aber durch den zielstrebigen Einsatz aller können viele Menschen, sicherlich manche junge Menschen, vor einem Abgleiten in die Kriminalität bewahrt werden.

Zeitbericht

Sterben und Tod heute

Sterben und Tod bilden das zweite Schwerpunktthema dieses Heftes (vgl. auch unser Interview S. 566—572). Aus Raumgründen müssen wir uns auf die statistischen, sozialpsychologischen und medizinisch-ethischen Gesichtspunkte beschränken. Hermann Schubnell, der Direktor des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung in Wiesbaden, gibt einen statistischen Überblick über die Entwicklung von Lebenserwartung und Todesursachen, speziell innerhalb der Industriegesellschaften. Doz. Gregor Siefer (Universität Hamburg) berichtet über den psychologischen Wandel in der Einstellung zum Tod und prüft dessen soziale Ursachen. Prof. Rudolf Kautzky, Direktor der neurochirurgischen Abteilung der Neurologischen Universitätsklinik in Hamburg, erörtert die medizinisch-ethischen Probleme, vor die sich Arzt, Patient und Angehörige unter den heutigen medizinischen und sozialen Bedingungen angesichts von Sterben und Tod gestellt sehen. Über die theologisch-anthropologische Dimension des Todes hoffen wir in einem der folgenden Hefte berichten zu können.

Lebenserwartung und Todesursachen

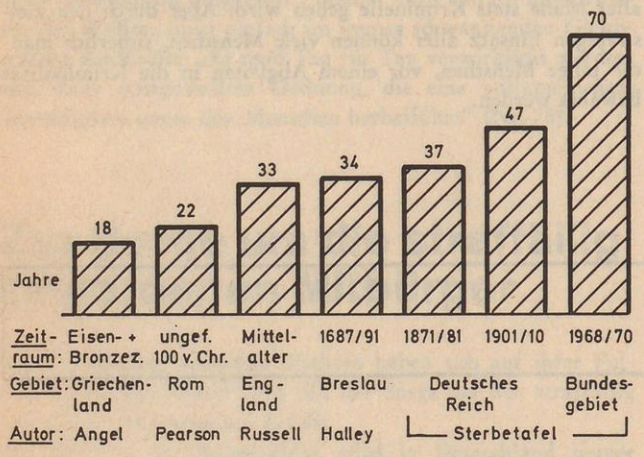
Der Mensch eines modernen Staatswesens lebt heute durchschnittlich etwa doppelt so lang als noch vor hundert Jahren. Die *Verlängerung der Lebensdauer* ist eine der größten Errungenschaften der Menschheit. Sie wurde bewirkt durch die Fortschritte auf dem Gebiet der Medizin und Hygiene und die allgemeine Verbesserung der Lebensverhältnisse. Seit es statistische Aufzeichnungen in Kirchenbüchern oder staatlichen Registern gibt, untersucht man die Frage, wie lange ein Mensch lebt und welches die Ursache seines Todes ist. Die Statistiken reichen weit in die Vergangenheit zurück. Sie sind verläßlich und zeigen, in welchem Ausmaß wissenschaftliche Erkenntnisse, medizinische Hilfe und Befolgung der Regeln einer gesünderen Lebensweise dem Menschen zugute kamen.

Durchschnittliche Lebensdauer

Die folgende Graphik, zum Teil auf Schätzungen aufgebaut, läßt eine erstaunliche Entwicklung erkennen:

GRAPHIK NR. 1

Durchschnittliche Lebensdauer von der Antike bis in die Gegenwart



Nach Angaben von Dublin, Lotka, Spiegelmann: Length of Life, 1949, ergänzt

STAT. BUNDESAMT 7207

In der Bronze- und Eisenzeit, etwa 2000 bis 900 v. Chr., hatte ein neugeborener Mensch eine durchschnittliche Lebensdauer von etwa 18 Jahren zu erwarten. Selbstverständlich ist nicht jeder Mensch im Jugendalter verstorben. Aber die Zahl derjenigen, die länger lebten, war relativ gering. Die Zahl der Geburten war groß, wohl die Hälfte und zeitweise mehr der neugeborenen Kinder aber starb bereits im ersten Lebensjahr. Dieser außerordentlich hohe Anteil der *Säuglingssterblichkeit* hat die durchschnittliche Lebensdauer auf den niedrigen Wert von 18 Jahren in der Antike, 22 Jahren um die Zeit von Christi Geburt gedrückt. Die Selektion war scharf und unerbittlich, nur die Stärksten und Widerstandsfähigsten überlebten. Für das Hoch- und Spätmittelalter läßt sich eine durchschnittliche Lebenserwartung von 33 Jahren errechnen, sie hat sich bis zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts kaum geändert. In der ersten für das Deutsche Reich berechneten Sterbetafel 1871/81 wurde eine um drei Jahre längere Lebensdauer, 37 Jahre, ermittelt, eine Lebensdauer übrigens, wie sie noch in der Gegenwart ein Kind in manchen Entwicklungsländern hat, in Äthiopien, Ghana, Nigeria, Togo oder Afghanistan.

Die entscheidende Veränderung im Leben des Menschen vollzog sich in den letzten hundert Jahren. Im europäischen Kulturkreis trat in der *Bevölkerungsentwicklung* eine Art „Revolution" ein, gekennzeichnet durch ein ständiges Ansteigen der *Lebenserwartung:* auf 47 Jahre zu Beginn des Jahrhunderts, auf 70 Jahre und mehr in der Gegenwart. Die Ursachen dieser Lebensverlängerung sind vielgestaltig. Die drastische Senkung der Säuglings- und Kindersterblichkeit bewirkte, daß immer mehr Menschen das Alter erreichten und durchlebten, indem sie heiraten und Kinder bekommen konnten. Der Tod war nicht mehr, wie in der alten Zeit, ständiger Gast in der Familie. Sie blieb Jahrzehnte hindurch von ihm verschont. Die Eltern sahen ihre Kinder heranwachsen und sich verheiraten, ohne daß eines starb. Die Großeltern erlebten, daß ihnen Enkel geboren wurden, und sie sahen sie groß werden. Noch niemals zuvor lebten so viele Menschen aus drei, nicht selten vier Generationen gleichzeitig. Und noch nie haben so viele Menschen ein Alter erreicht, in dem sie sich von den Anstrengungen ihres Lebens ausruhen konnten, durch Renten und Pensionen einigermaßen gesichert. Das Sterben in den Sielen des Berufs ist viel seltener geworden als noch vor 70 oder 100 Jahren.

Nach den neuesten Berechnungen für die Bundesrepublik hat ein neugeborener Junge eine durchschnittliche Lebenserwartung von 67,4 Jahren, ein neugeborenes Mädchen von 73,5 Jahren. Das schwächere Geschlecht lebt also im Durchschnitt über 6 Jahre länger als das sogenannte starke Geschlecht, dessen Stärke, wenn sie überhaupt vorhanden ist, sicher nicht im gesundheitlichen Bereich liegt. Ein Blick in die international vergleichende Statistik zeigt, daß in allen Industrieländern die durchschnittliche Lebenserwartung der Frauen höher ist als die der Männer. Der größte Unterschied ist in der Sowjetunion festzustellen: 65 Jahre Lebenserwartung der Männer, 74 Jahre der Frauen, die also durchschnittlich nicht weniger als neun Jahre länger als ihre Männer leben gegenüber einem Unterschied von sechs Jahren bei uns.

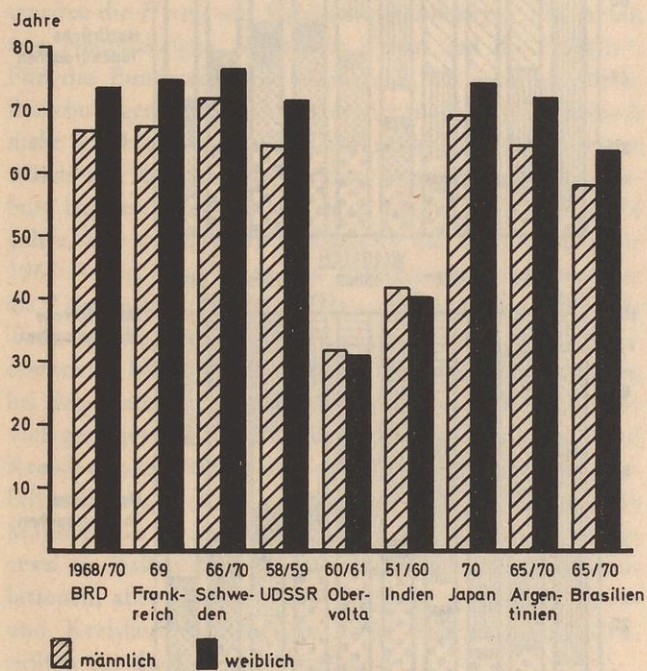
Mittlere Lebenserwartung der Neugeborenen

Die höchsten Werte aller Länder, für die derartige Berechnungen vorliegen, hat Schweden mit rund 72 Jahren

Lebenserwartung der Männer und rund 77 Jahren der Frauen. Da Länder, die keine Statistiken über Geburt und Tod führen, auch wirtschaftlich und sozial noch wenig entwickelt sind und daher eine relativ geringere Lebenserwartung aufweisen, ist Schweden, was die Lebensdauer angeht, das fortschrittlichste Land der Erde.

GRAPHIK NR. 2

Mittlere Lebenserwartung der Neugeborenen in Jahren



Quelle: Stat. Jahrbuch für die BRD, 1973 u. UN Demographic Yearbook, 1971

STAT. BUNDESAMT 73 646

Unterschiedliche Entwicklung nach Geschlecht

Man könnte eine *Geographie* der Lebenserwartung schreiben oder in Landkarten darstellen. Die Zusammenhänge sind vielfältig: Klima, Wirtschaftsstruktur, ärztliche Versorgung, Trinkwasserversorgung, hygienische Maßnahmen, Bildungsstand der Menschen und vieles andere mehr wirken auf die Lebensdauer ein. Wie groß die Unterschiede sein können, zeigen in der Graphik die Angaben für Obervolta und Indien. In beiden Ländern ist die Lebenserwartung der Frauen geringer als die der Männer, in Pakistan beträgt der Unterschied fünf Jahre. Im allgemeinen gilt, daß bei niedriger Lebenserwartung auch der Unterschied zwischen Männern und Frauen gering ist. Anders gesagt: Mit zunehmender Lebenserwartung, die bis in das achte Jahrzehnt hineinreicht, nimmt der *Vorsprung der Frauen* zu. Je älter die Menschen werden, um so größer ist der Gewinn an Lebensjahren bei den Frauen.

Die offensichtlich schwächere körperliche Konstitution des männlichen Geschlechts zeigt sich schon im frühesten Lebensalter. In allen Ländern und in allen Zeitabschnitten, für die Daten vorliegen, ist die Säuglingssterblichkeit unter den Jungen größer als unter den Mädchen. In der Bundesrepublik starben im Durchschnitt der letzten fünf Jahre von 1000 lebend geborenen Mädchen 20, von den Jungen aber 26 im ersten Lebensjahr. Die Übersterblichkeit der Jungen beträgt, stellt man regionale und zeitliche Vergleiche an, zwischen 20 und 30 %. In den Ländern mit hoher Säuglingssterblichkeit ist der Unterschied geringer als dort, wo sie schon einen relativ niedrigen Stand erreicht hat. Von den Verbesserungen, die zu einer Verlängerung der Lebensdauer führen, profitieren Jungen also weniger als Mädchen. Im letzten Jahrzehnt ging die Säuglingssterblichkeit bei Jungen um 27 % zurück, bei den Mädchen aber um 29 %. Bei den Einjährigen war der Rückgang bei den Mädchen um 26 % deutlich größer als bei den Jungen um 22 %. Die Verminderung der Sterblichkeit bei den Zwei- bis Zehnjährigen zeigt keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern. Dagegen hatten die 10- bis 15jährigen nur bei den Mädchen einen Gewinn um 3 % aufzuweisen, die Jungen haben in dieser Zeit nichts profitiert.

Im nächsten kritischen Lebensabschnitt des Mannes ist es nicht die Konstitution, die zur höheren Sterblichkeit führt, sondern das größere Risiko, dem Männer ausgesetzt sind. Ein 20jähriger Mann hatte in der Bundesrepublik Ende der sechziger Jahre, für diese Zeit liegen die neuesten Tafelberechnungen vor, eine fernere Lebenserwartung von genau 50 Jahren. Ist er 20 Jahre alt geworden, hat er also die Chance, 70 zu werden. Ein gleichaltriges Mädchen aber konnte noch 56 weitere Lebensjahre erwarten; sie hatte in diesem Alter die Aussicht, einen gleichaltrigen Mann um sechs Jahre zu überleben.

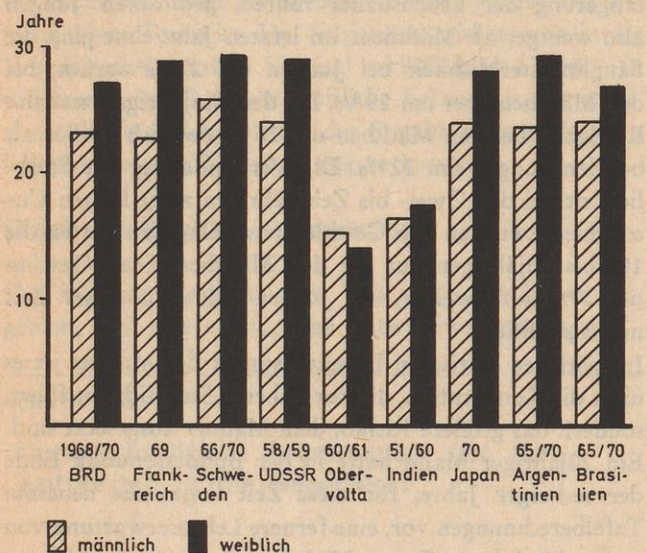
So bemerkenswert dieser Unterschied sein mag, wichtiger ist noch der *Trend der Entwicklung* seit 1961. Während die Sterblichkeit der 15- bis 20jährigen Mädchen weiter abnimmt, ist bei den gleichaltrigen männlichen Jugendlichen mit 11 % die stärkste Zunahme überhaupt festzustellen. Diese überproportionale Zunahme geht auf die sogenannten unnatürlichen Todesursachen zurück. In dieser Altersgruppe wie auch bei den 20- bis 25jährigen sind Kraftfahrzeugunfälle die wichtigste Todesursache. Offenbar hat sich während dieses Jahrzehnts die Wahrscheinlichkeit tödlicher Kraftfahrzeugunfälle auf jüngere Altersgruppen verlagert, erklärbar u. a. damit, daß ein relativ konstanter Anteil der Opfer tödlicher Verkehrsunfälle noch nicht sehr lange ein Fahrzeug fährt und daß als Folge der allgemeinen Wohlstandssteigerung Angehörige jüngerer Altersgruppen häufiger über ein Kraftfahrzeug verfügten, als dies noch 1961 der Fall war.

Bei den männlichen Personen ist, überblickt man die Entwicklung in allen Lebensaltern, eine Zunahme der Lebenserwartung nur für die *Neugeborenen* und Einjährigen sowie für die *80- und 90jährigen festzustellen.* In allen anderen Altersgruppen ist die Lebenserwartung gleich ge-

blieben oder sogar gesunken. Bei den Frauen ist sie dagegen gestiegen. Mit zunehmendem Alter vermindert sich dann allerdings der Vorsprung der Frauen. Ein 50jähriger Mann hat eine fernere Lebenserwartung von nicht ganz 23 Jahren, die gleichaltrige Frau von 27 1/2 Jahren. Noch größer ist der Unterschied in Frankreich und in der Sowjetunion.

GRAPHIK NR. 3

Mittlere Lebenserwartung der 50 jährigen in Jahren



Quelle: Stat. Jahrb. f. d. BRD, 1973 u. UN Demographic Yearbook, 1971

STAT. BUNDESAMT 73 647

Im Alter von 60 Jahren hat ein Mann noch 15 Lebensjahre zu erwarten, die Frau noch 19. Dem 70jährigen Mann sind noch 9,3 Jahre zugemessen, der gleichaltrigen Frau aber noch 11,4.

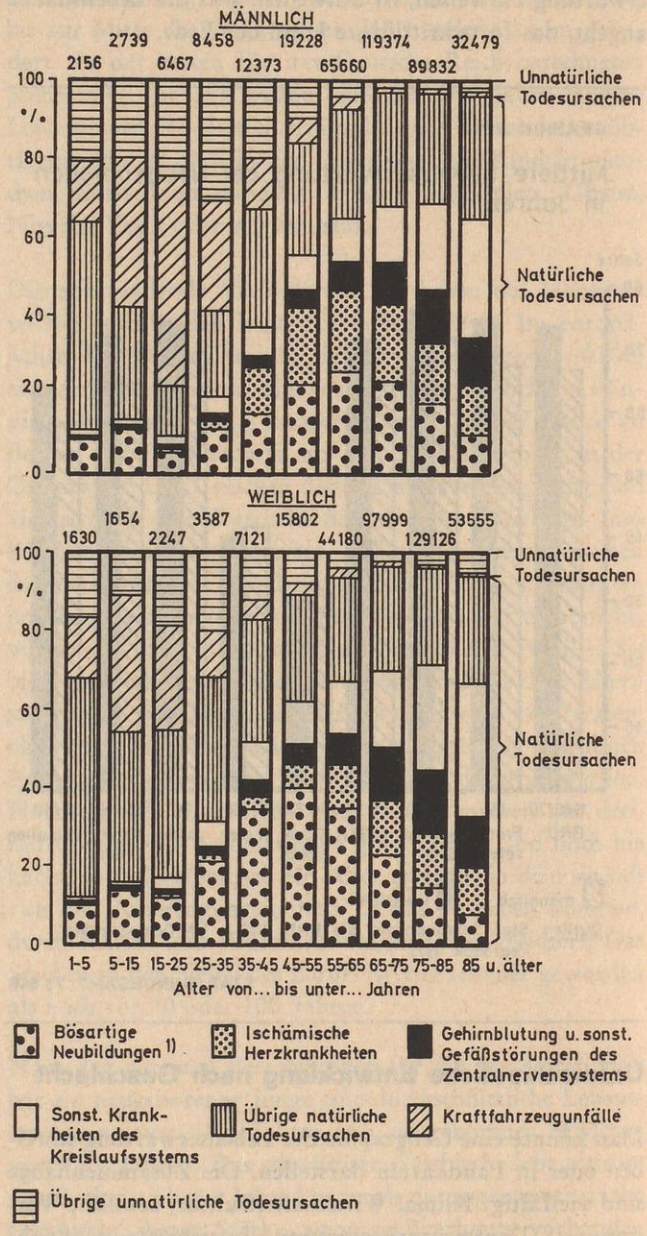
Zwischen dem Alter eines Menschen und der Ursache seines Todes gibt es charakteristische Zusammenhänge.

Die häufigsten Todesursachen heute

Vom mittleren Lebensalter an nimmt bei beiden Geschlechtern die Häufigkeit der *Krankheiten* des Kreislaufsystems und der Gehirnblutung und sonstiger Gefäßstörungen des Zentralnervensystems zu. Der Anteil der an bösartigen Neubildungen, dem Krebs, sterbenden Menschen ist bei den Männern am größten im Alter zwischen 55 und 65 Jahren, bei den Frauen ein Lebensjahrzehnt früher. Der *hohe Anteil unnatürlicher Todesursachen* bei Kindern und Jugendlichen zeichnet sich insbesondere im Alter von 5 bis 15 Jahren infolge der tödlich verlaufenden Kraftfahrzeugunfälle ab. Unfälle sind die häufigste Todesursache der 15- bis 25jährigen Männer. Rund vier Fünftel der in diesem Alter Gestorbenen erliegen einem Unfall. Mit zunehmendem Lebensalter sinkt dann der Anteil der Unfälle an den Todesursachen.

GRAPHIK NR. 4

Sterbefälle 1970 nach ausgewählten Todesursachen



1) Einschließlich Neubildungen d. lymphat. u. blutbildenden Organe

STAT. BUNDESAMT 72 303

Männer im mittleren Lebensalter erliegen aber nicht nur häufiger als Frauen einem frühzeitigen Tod. Sie erleiden auch Krankheiten oder Unfälle, die in einem weit höheren Anteil zur frühen Invalidität führen, als das bei Frauen der Fall ist. 1971 gab es in der Bundesrepublik rund eine halbe Million Männer im Alter von 50 bis 65 Jahren, die infolge Krankheit vorzeitig eine Rente in Anspruch nehmen mußten; bei den Frauen im Alter von 50 bis 60 Jahren — im Alter von 60 Jahren können sie ihr Arbeitsleben normal beenden — waren es nicht ganz 150 000. Deutlicher noch zeigt sich der Unterschied in der

Zahl der Neuzugänge vorzeitig invalidisierter Männer und Frauen. Von den Männern im Alter von 50 bis 65 Jahren, die als Erwerbstätige sozialversichert sind, haben 1971 rund 5 % vor dem normalen Abschluß ihre Erwerbstätigkeit aufgegeben, weil sie krank und arbeitsunfähig waren, bei den 50- bis 60jährigen Frauen waren es 3 %.

Die Weltgesundheitsorganisation hat Berechnungen angestellt, wie sich die Lebenserwartungen bei Männern und Frauen verändern würden, wenn es gelänge, bestimmte Krankheiten, die im jüngeren und mittleren Lebensalter vorwiegend zum Tode führen, auszuschalten. Ausgewählt wurden die *Herz- und Kreislauferkrankungen*, alle Arten von Neubildungen, vor allem *Krebs*, und die Unfälle[1]. Für die Bundesrepublik ergibt sich als Resultat dieser Berechnungen: Würde man erreichen, daß kein Mensch mehr an Herz- und Kreislaufkrankheiten stirbt, dann würde sich die Lebenserwartung zum Zeitpunkt der Geburt bei den Männern von rund 68 Jahren auf rund 74 Jahre, also um 6 Jahre erhöhen — die Werte gelten für 1967 —, bei den Frauen von 74 Jahren um nicht weniger als 7 Jahre auf rund 81. Wäre es möglich, den Krebs als Todesursache auszuschalten, dann würde die Lebenserwartung bei den Männern von 68 auf 70 Jahre steigen, bei den Frauen von 74 auf 77, der Erfolg wäre also sehr viel geringer als bei einer Ausschaltung des Herz- und Kreislauftodes. Würde sich schließlich kein tödlicher Unfall mehr ereignen, dann stiege die Lebenserwartung der Männer von 68 auf 69 Jahre, die der Frauen würde um etwa ein halbes Jahr steigen. Natürlich sind das Spekulationen, aber Fortschritt bei der Bekämpfung der Herz- und Kreislauferkrankungen bietet ungewöhnliche Aussichten für die Lebensverlängerung.

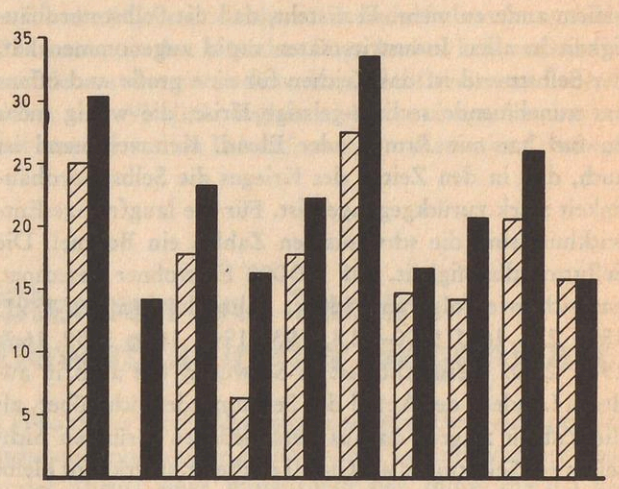
Sterbefälle durch Kraftfahrzeugunfälle

Im Straßenverkehr sind im Jahre 1972 in der Bundesrepublik rund 18 800 Menschen getötet worden. Die Zahl ist gegenüber dem Jahre 1971 fast gleich geblieben. Der internationale Vergleich zeigt im Jahrzehnt 1960/70 durchweg eine Zunahme dieser Todesursache bezogen auf 100 000 Einwohner. Besonders deutlich ist die Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland, in Frankreich, Österreich und den Vereinigten Staaten, außerordentlich stark die Zunahme in Irland.
Von den rund 18 600 Kraftfahrzeugunfällen des Jahres 1971 — ihre Zahl ist etwas niedriger als die der Straßenverkehrsunfälle insgesamt — waren weit mehr Männer (rund 13 500) betroffen als Frauen (rund 5100). Die Entwicklung im Jahrzehnt 1960/71 zeigt aber eine relativ stärkere Zunahme bei den Frauen. Von 100 000 Männern/Frauen fielen dem Verkehr zum Opfer: 1960 42,4 Männer, 9,7 Frauen; 1971 46,1 Männer, 16,0 Frauen. Die

[1] *Harald Hansluwka*, „Health Programmes and the Prospects for further Reductions of Mortality in Low-Mortality Countries", International Population Conference der International Union for the Scientific Study of Population, 1973, Vol. 3, S. 283 ff.

GRAPHIK NR. 5

Sterbefälle durch Kraftfahrzeugunfälle
Auf 100 000 Einwohner



Quellen: Stat. Jahrb. f. d. BRD, 1963, 1964 und 1973

STAT. BUNDESAMT 73 644

Graphiken und Zahlen lassen erkennen, daß die Menschen im Durchschnitt ein langes Leben erwarten können, daß sie aber heute von ganz anderen Gefahren und Krankheiten bedroht sind als in früherer Zeit. Es gibt in einem modernen Staat so gut wie keine lebensbedrohenden Seuchen mehr. Auch die noch im letzten Jahrhundert verheerend wirkende Tuberkulose tritt heute sehr viel seltener auf und führt nur in relativ wenigen Fällen zum Tod.

Sterbefälle durch Selbstmord

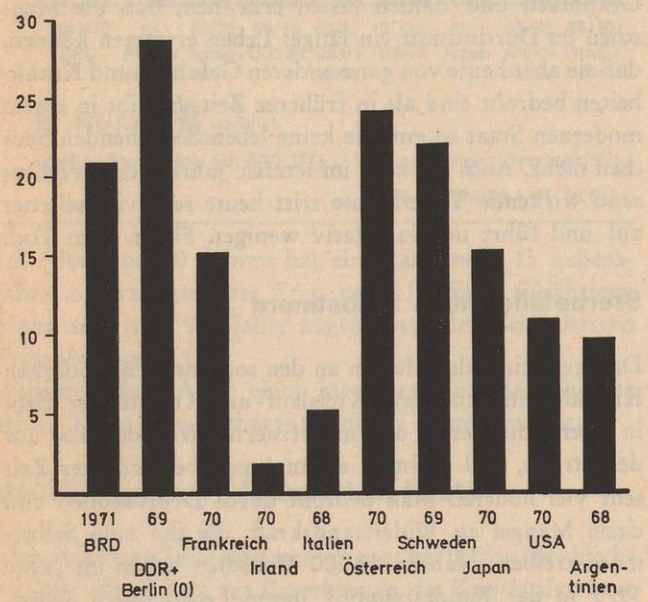
Dagegen stirbt der Mensch an den sogenannten modernen Krankheiten, den Herz-, Kreislauf- und Krebstod, er stirbt in einer technisierten und motorisierten Welt den Tod auf der Straße, und er ist in einem gegenüber früherer Zeit sehr viel höheren Maß bedroht durch Depressionen und einen Mangel an Widerstandskraft, die ihn zum Selbstmord treiben. Nahezu 13 000 Menschen haben im Jahre 1971 in der Bundesrepublik ihrem Leben durch Selbstmord ein Ende gesetzt. Frauen sind an Selbstmorden weit weniger beteiligt als Männer. Von den rund 13 000 Menschen, die durch Selbstmord endeten, waren etwa zwei Drittel (8100) Männer und etwa ein Drittel (4800) Frauen. Bei beiden Geschlechtern hat im Jahrzehnt 1960/71 die Häufigkeit der Selbstmorde zugenommen. Auf 100 000 Männer/Frauen kamen Selbstmorde: 1960 26,3 Männer, 13,3 Frauen; 1971 27,6 Männer, 14,9 Frauen. Wie unterschiedlich der Anteil der Selbstmörder im internationalen Vergleich ist, zeigt die Graphik NR. 6.

Es kann hier nicht versucht werden, auf die Ursachen der außerordentlich unterschiedlichen Selbstmordhäufigkeit in

den einzelnen Ländern einzugehen. Eine solche Analyse müßte vielen Faktoren Rechnung tragen, dem Altersaufbau der Bevölkerung, der konfessionellen und sozialen Schichtung, der Mentalität, der wirtschaftlichen Lage und vielem anderen mehr. Fest steht, daß die Selbstmordhäufigkeit in allen Industriestaaten rapid zugenommen hat, der Selbstmord ist das Zeichen für eine große und offenbar zunehmende seelisch-geistige Krise, die wenig mehr zu tun hat mit Armut oder Elend. Kennzeichnend ist auch, daß in den Zeiten des Krieges die Selbstmordhäufigkeit stark zurückgegangen ist. Für die langfristige Entwicklung sind die schwedischen Zahlen ein Beispiel. Die Selbstmordhäufigkeit, auf 100 000 Einwohner berechnet, hat sich wie folgt entwickelt: Jahresdurchschnitt 1791/1800 2,5, 1891/1900 12,8, 1931/1940 16,4, 1952 16,7, 1969 22,0. Vermutlich ist in Schweden wie auch in anderen Ländern der Anteil der Selbstmorde noch höher, als die Zahlen zeigen, da aus verschiedenen Gründen nicht selten ein Selbstmord als Unfall erscheint, unerkannt bleibt oder verschleiert wird.

GRAPHIK NR. 6

Sterbefälle durch Selbstmord und Selbstbeschädigung
Auf 100 000 Einwohner



Quelle: Stat. Jahrb. für die BRD, 1973

STAT. BUNDESAMT 73 645

Zwischen *der Lebensdauer und dem Familienstand* bestehen ebenfalls Zusammenhänge. Schon vor 300 Jahren hat man Berechnungen über den Einfluß des Familienstandes auf die Sterblichkeit durchgeführt. Die letzten, für die Bundesrepublik vorliegenden Ergebnisse aus den fünfziger und sechziger Jahren bestätigen die älteren Erfahrungen: bei Männern und Frauen haben verheiratete eine längere Lebenserwartung als unverheiratete, bei den Männern viel ausgeprägter als bei den Frauen. Die geschiedenen Männer haben im Durchschnitt die vergleichsweise geringste Lebenserwartung. Ihre Sterblichkeit ist noch höher als die der verwitweten und auch als die der ledigen. Die höhere Sterblichkeit unverheirateter Männer ist keineswegs ein Zufall, sie ist auch in anderen Ländern zu beobachten. Sie geht u. a. darauf zurück, daß die Ehe selbst eine Art Selektion darstellt: körperlich schwache, psychopathische oder chronisch kranke Menschen heiraten seltener als gesunde. Psychisch labile Menschen heiraten meist übereilter und unüberlegter, sie werden dann eher geschieden und sterben als Geschiedene. Hinzu kommt, daß ihr Anteil an tödlichen Unfällen und Selbstmord größer ist als bei Verheirateten. Der ledige Mann setzt sich eher lebensbedrohenden Gefahren aus, sein Leben ist ungeordneter, unsteter als das des verheirateten. Die höhere Sterblichkeit der Witwer gegenüber den Verheirateten mag teilweise auf mangelnde Versorgung oder Alkoholmißbrauch zurückgehen. Nichtverheiratete Frauen haben zwar auch eine höhere Sterblichkeit als ihre verheirateten Schwestern, der Unterschied ist aber nicht so groß wie bei den Männern, da die Lebensweise auch der ledigen, geschiedenen und verwitweten Frauen nicht in gleicher Weise exzessiv ist wie die der unverheirateten Männer. Frauen verstehen es auch viel besser, sich einer veränderten Lebensweise anzupassen, mit dem Alltag der eigenen Versorgung fertigzuwerden.

Psychische und soziale Auswirkungen der höheren Lebensdauer

Die Verlängerung des menschlichen Lebens und die Tatsache, daß Männer früher sterben als Frauen, hat tiefgreifende Auswirkungen im individuellen und im gesellschaftlichen Bereich. Einige von ihnen sollen erwähnt werden. Weitaus die meisten Menschen leben gern und sie betrachten die Verlängerung ihres Lebens bis ins hohe Alter als Vorteil und Gewinn. Das Wort des Psalmisten „unser Leben währet siebenzig Jahre, und wenn es hochkommt, so sind es achtzig Jahre", das zu seiner Zeit für sehr wenige Menschen galt, ist heute als Massenereignis erfüllt worden. Sein resignatives Urteil aber „und wenn es köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen" stimmt nicht mehr. Mit zunehmender Lebenserwartung ist die Zeit der Berufstätigkeit immer kürzer geworden. Sie füllt wenig mehr als die Hälfte des Lebens eines Menschen aus. Während einer immer länger dauernden Ausbildungszeit vor Beginn dieses Berufslebens und bei zunehmender Lebenserwartung eines immer länger dauernden Lebensabschnittes nach seinem Ende muß die Gemeinschaft der Bürger, der Staat, das Leben finanzieren. Der Anteil der Sozialleistungen für Erziehung, Ausbildungseinrichtungen, Renten, Krankenhäuser und Altenheime wächst und wird weiter wachsen. Der Anteil der über 80jährigen nimmt relativ stärker zu als der Anteil der über 60jährigen. Vor unseren Augen vollzieht sich eine Änderung der Bevölkerungsstruktur, die wir nur deshalb kaum noch zur Kenntnis nehmen, weil wir uns an das sich allmählich ändernde Bild schon gewöhnt haben.

Sind wir also ein überaltertes, ein vergreistes Volk? Bei weitem nicht! „Überalterung", „Vergreisung", das sind ideologische Übertreibungen aus der Zeit des Nationalsozialismus, der mit dem diffusen Begriff des „jungen Volkes" Expansionsgelüste zu motivieren suchte. Natürlich wächst, wenn die durchschnittliche Lebensdauer der Menschen in das achte Jahrzehnt hineinreicht, auch der Anteil älterer Menschen. Entsprechend geht der Anteil der Kinder und Jugendlichen zurück. Bei einer Relation von 20% älteren, über 60jährigen Menschen zu 80% unter 60jährigen kann man aber nicht von einer Vergreisung sprechen, auch deshalb nicht, weil das Altersgefühl des Menschen sich geändert hat. Die erfolgreiche Verschiebung des Todes ist begleitet von einer Zunahme der Vitalität des Menschen. Dank der medizinischen Forschung und der Gerontologie lassen sich die Gesundheitsverhältnisse auch älterer Menschen für eine längere Dauer stabilisieren und verbessern. Ein 60jähriger ist in seinem Lebensgefühl und in seinen Fähigkeiten heute weit jünger, als ein 60jähriger vor einer Generation oder zwei Generationen war. In ihrem Lebensplan haben sich aber die Menschen offenbar noch nicht darauf eingestellt, daß ein 60jähriger noch etwa ein Viertel seines Lebens vor sich hat, ein 60jähriger Mann durchschnittlich weitere 15 Jahre, eine 60jährige Frau weitere 19 Jahre leben wird. Man hat sich nicht eingerichtet auf diesen letzten Lebensabschnitt, in dem man im natürlichen Ablauf zwar seinem Tode zugeht, durch berufliche Arbeit aber nicht mehr gebunden ist, auf einen Lebensabschnitt, der relativ frei von Sorge und Krankheit sinnvoll genützt werden müßte. Die Menschen sind, wie die Psychologen feststellen, auf ihr Alter nicht genügend vorbereitet. Man müßte schon die 50jährigen zu einer vernünftigen Lebensweise und einer sinnvollen Beschäftigung außerhalb ihres Berufes erziehen, damit sie am Ende des Arbeitslebens und wenn die Kinder längst das Elternhaus verlassen haben, nicht ins Leere fallen. Der Mensch muß lernen, diesen letzten und relativ langen Abschnitt seines Lebens zu bewältigen und sinnvoll zu erfüllen. Allerdings kann der einzelne diese Aufgabe allein nicht lösen. Die Gesellschaft muß ihm mit besonderen Maßnahmen helfen. So müssen z. B. bei der Siedlungs- und Wohnungsplanung Vorkehrungen getroffen werden, daß alte Menschen nicht vereinsamen. Diese Gefahr ist vor allem bei Frauen gegeben. Die Zahl der für sich allein in einem Haushalt lebenden Frauen im Alter von über 60 Jahren beträgt heute schon drei Millionen, bei den Männern dieses Alters ist es eine halbe Million. Die Zahl der über 65jährigen Frauen übersteigt gegenwärtig die Zahl der gleichaltrigen Männer um zwei Millionen oder 60%. Im Jahre 1980 werden 2,5 Millionen Frauen ohne Partner ihrer eigenen Generation sein, was zum Teil auf die Kriegsverluste, zum Teil auf die höhere Sterblichkeit der Männer in jüngeren Jahren zurückgeht.

Wir alle partizipieren an dem auf wissenschaftlichem, kulturellem und wirtschaftlichem Fortschritt beruhenden Gewinn an Lebensjahren, wir alle haben die Chance, älter zu werden als die Menschen jeder anderen Epoche. Sollten wir da nicht auch Sorge und Verantwortung dafür tragen, wir alle, den älteren Menschen, den älteren Frauen ein erfülltes und nicht ein in Einsamkeit und Verbitterung verbrachtes Leben zu sichern? Es bedarf aber der sozialen Phantasie, um den Menschen ihren letzten Lebensabschnitt auch lebenswert zu machen, damit der Gewinn an Lebensdauer und Vitalität begleitet ist von einem Gewinn an Lebensreife und an Lebensfreude. *Hermann Schubnell*

Sterben und Tod im Bewußtsein der Gegenwart

Obwohl der Tod jedes einzelnen Menschen eine persönliche und eine soziale Komponente hat und insofern zentrales Thema einer Wissenschaft sein sollte, die die Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft als ihren vorrangigen Gegenstand ansieht, hat die Soziologie zur Phänomenologie des Todes bislang nur recht wenig beigetragen. Sie beteiligt sich damit offensichtlich selbst an dem großen Schweigen, mit dem der Tod und das Sterben heute umgeben werden. Wenn wir einmal unterstellen, daß die Soziologie als „Vergegenwärtigungswissenschaft", wie sie früher einmal genannt wurde, vor allem *die* Fragen zum Thema macht, die in der konkreten Alltagsbewältigung problematisch — krisenhaft — geworden sind, dann läßt sich ihr Schweigen in dieser Frage nach zwei Seiten hin interpretieren: Entweder ist der Tod auch heute noch eine fraglos hingenommene und darum auch nicht weiter diskutierte Realität in der Latenzzone unseres Bewußtseins, oder aber der Tod erscheint überhaupt nicht mehr in der Realität unseres Alltags, weil er wirklich *verdrängt* ist aus dem Gesichtskreis der aktuellen Erfahrungen.

Der Tod und das bürgerliche Zeitalter

Im Begriff der *Verdrängung* steckt ja bei näherem Zusehen ein doppelter Vorwurf. Zunächst wird unterstellt, daß der moderne Mensch — im Gegensatz etwa zum Menschen des Mittelalters — Angst habe und zu feige sei, dem Tod unerschrocken ins Antlitz zu schauen. Zweitens aber wird mit der Behauptung, der Mensch von heute verdränge den Tod aus seinem Leben, fast ärgerlich zugegeben, daß es offenbar möglich ist, sich dieser Realität wirklich zu entziehen, was angesichts der von niemandem bestrittenen Unvermeidbarkeit des Todes einigermaßen erstaunlich anmuten muß.

Es stellt sich hier eben die Gegenfrage, ob dieser Vorwurf der Verdrängung nicht zumindest auch ein Ausdruck der Verärgerung darüber ist, daß eine oft allzu simple Manipulierung der Lebenden mit der bedrohlichen Bilderwelt

von Tod und Teufel immer weniger mehr verfängt. Der Erfolg einer im Grunde ganz unreflektierten Praxis auch der kirchentreuen Bevölkerung, sich diesem System einer Memento-mori-Mechanik stillschweigend zu entziehen, muß die Kirchen besonders treffen, die nach Meinung mancher gerade hier eine letzte Bastion traditioneller Funktionen zu verteidigen haben[1].

Sozialgeschichtlich ist diese Situation abzuleiten aus der Entstehungsgeschichte eines Bürgertums, das sich in seinen immer stärker werdenden Diesseitsaktivitäten zwangsläufig nicht nur den die demütige Hinnahme alles Gegebenen fordernden Hoffnungs- und Tröstungsritualien der alten Kirchen zumindest innerlich entzog, sondern in dieser Emanzipation auch seinen spezifischen sozialen Status gegenüber dem „einfachen Volk" zu profilieren suchte. In einer Interpretation der für dieses Thema aufschlußreichen Untersuchungen *Bernhard Groethuysens* über „Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich" (1927) kommt *Christian von Ferber* zu der Schlußfolgerung: „In der geistigen Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche, die mit dem Ausschließlichkeitsanspruch einer Verwalterin jenseitiger Heilsgüter die Todesdrohung als Waffe einsetzt, wird das Bürgertum, legitimiert, durch seine wirtschaftliche Macht und gestützt auf eine außerkirchliche Kultur, zum ersten modernen Vertreter einer Ignorierung des Todes. Leugnung oder Einbeziehung der Todeserfahrung in den christlichen Heilsplan rückte als Alternative in das Zentrum des Weltanschauungskampfes. An der Bewertung des Todes für die Lebensführung entzündete sich der Gegensatz; die Todesauffassung bildete ein Symbol, an dem sich kirchliche und säkulare Lebensanschauungen trennten."[2]

Diese Überwindung der Todesdrohung — ein ganz spezifisches Produkt des gerade entstehenden bürgerlichen Zeitalters —, wird heute allerdings eher von einem marxistischen Fortschrittsoptimismus weitergetragen, dem gegenüber Autoren wie *Kierkegaard, Dilthey, Simmel* oder *Heidegger* in ihrem Kulturpessimismus selbst als Signatur des bürgerlichen Niedergangs erscheinen, was die Darstellung ihrer Positionen etwa bei *G. Lukács* unter dem bezeichnenden Titel „Die Zerstörung der Vernunft" (1954) sinnfällig deutlich gemacht hat[3].

Anstelle solcher mehr geistes- und sozialgeschichtlicher Erörterungen, die eine Interpretationsbasis für die Analyse der Verhaltensänderung gegenüber dem Phänomen von Tod und Sterben im industriegesellschaftlichen Bürgertum abgeben und darum auch nicht vergessen werden sollen, wird im folgenden mehr auf einige „vordergründige" Fakten verwiesen, die ebendeshalb häufig übersehen werden. Sie lassen sich in drei Hypothesen formulieren:

1. Das Verschwinden der Todeserfahrung ist zunächst die logische Folge sehr tiefgreifender Veränderungen im Alters- und Sozialgefüge der Bevölkerung.
2. Das Bewußtsein von der Unausweichlichkeit des Todes scheint demgegenüber bei weitem nicht so weit verdrängt zu sein, wie der reale Mangel an Todeserfahrungen es vermuten läßt. Insofern gibt es alters- und berufsspezifische, gegeneinander sehr unterschiedliche Formen des Todesbewußtseins.
3. Das allgemeine Zurücktreten des Todesbewußtseins ist — gebunden an bestimmte und erkennbare historische Ereignisse und Entwicklungen — offensichtlich eine Übergangsphase und dürfte schon im Laufe des kommenden Jahrzehnts durch eine zunehmende Problematisierung des Themas „Tod und Sterben" abgelöst werden, freilich kaum die traditionellen Todesvorstellungen wieder provozieren.

Veränderungen im Alters- und Sozialgefüge

Die sog. Verdrängung des Todes ist zunächst die logische und unvermeidbare Folge der *Senkung der Kindersterblichkeit* und der damit verbundenen Verringerung der pro Familie geborenen Kinder. In der Konsequenz dieser Entwicklung ist die Chance einer konkreten Erfahrung von Tod und Sterben für den einzelnen relativ gering geworden.

Man ist sich heute wohl eindeutig klar darüber, daß ein *Bewußtsein der Vergänglichkeit* allen, also auch des eigenen Lebens keineswegs angeboren ist, so daß Kinder auch dies lernen müssen, zumal sie — zumindest in unserem Kulturkreis — bis etwa zum 3. Lebensjahr überhaupt keine Vorstellung mit dem Wort und dem Begriff des Todes verbinden. Auch in den folgenden Jahren — etwa bis ins 5./6. Lebensjahr — wird der Tod nicht als endgültige Trennung oder gar Vernichtung begriffen, sondern es werden Vorstellungen von Lähmung, Krankheit oder einfach der Entfernung aus dem eigenen Gesichtskreis damit verbunden[4]. Entscheidend jedoch: es sind heute nur höchsten 5 % aller Kinder, die in dieser Phase der Frühsozialisation (bis zum Eintritt ins Schulalter) vom Tode eines ihnen nahestehenden Menschen betroffen weden[5].

Man darf jedoch voraussetzen, daß die Basis für die *Entwicklung eines Sterblichkeitswissens* für den einzelnen zunächst einmal die Zahl von Todesfällen ist, die er überhaupt während seines eigenen Lebens erleben kann. Wenn wir davon ausgehen, daß in den Industriegesellschaften Europas, der USA und Japans die Mortalitätsrate in wenigen Jahrzehnten von ca. 25—30 auf 10—12 gesenkt werden konnte, dann bedeutet schon diese Verringerung der Ausgangsdaten, daß heute erst ein 50jähriger die Zahl von Todesfällen erlebt haben kann, die früher bereits ein 20jähriger in der Regel erfahren hatte. Hinzu kommt, daß der Realkontakt zwischen den Generationen vor 100 Jahren räumlich erheblich enger war als heute, so daß die meisten Menschen schon in ihrer Kindheit zumindest den Tod ihrer Großeltern unmittelbar erleben und verarbeiten mußten. Da die höhere Mortalitätsrate aber nicht nur durch den Tod alter Menschen zustande kam, sondern vor allem auf die hohe Kinder- und Seu-

chensterblichkeit zurückzuführen war, mußte fast in jeder Lebensphase mit dem Tod naher Angehöriger — aber auch mit dem eigenen Tod — gerechnet werden. So haben die Senkung der Mortalität *und* das Leben in kleineren Wohneinheiten dazu beigetragen, daß der nach dem Zweiten Weltkrieg in den Industriegesellschaften aufgewachsenen Generation die Erfahrung, einen Leichnam zu sehen oder gar die Agonie eines nahen Angehörigen mitzuerleben, fast völlig erspart geblieben ist. Das ist zweifellos ein Novum in der Menschheitsgeschichte[6]. — Erst auf dieser doppelten Basis — der rein zahlenmäßigen Verminderung der Erfahrungschance *und* der sich durchsetzenden Aufhebung der Wohngemeinschaft von Eltern- und Großelterngeneration — tritt ergänzend die Tatsache hinzu, daß bis zu 90 % aller Todesfälle sich in Kliniken, Alters- und Pflegeheimen ereignen, was u. a. zur Folge hat, daß auch nahe Angehörige oft erst post mortem am Todeslager erscheinen (können?).

Es ist einsichtig, daß diese Veränderungen in einem unmittelbaren Zusammenhang miteinander stehen und als Folgen einer zunehmenden Rationalisierung der individuellen und gesellschaftlichen Lebensführung verstanden werden können. Positiv formuliert, läßt sich diese Entwicklung wie folgt zusammenfassen:

1. Senkung der Säuglings- und Kindersterblichkeit und der allgemeinen Krankheitsmortalität bei jüngeren Erwachsenen, was eine ständige Zunahme der Chance, alt zu werden, zur Folge hat und — bei allmählich stagnierender Gesamtbevölkerungszahl — vorerst eine relative Zunahme der alten Menschen an der Gesamtpopulation bewirkt (s. o.).
2. Ökonomisierung der auf außerhäusliche Aktivitäten (Beruf, Schule usw.) gerichteten Haushaltsführung im Sinn eines generationshomogenen Zusammenwohnens. Unter den zahlreichen Bedingungsfaktoren dieses Prozesses seien nur die industriellen Konzentrationsbewegungen und die damit verbundene Verstädterung genannt. Für die Gebiete mit großer Wohnraumzerstörung im Zweiten Weltkrieg haben die unvermeidbaren und die ideologischen Zwänge der Wiederaufbaupraxis (viele, aber kleine Wohnungen) diesen Prozeß noch verschärft. Die profitorientierte Ausnutzung dieser Situation in den westlichen Gesellschaften forciert diesen Zustand, der sich in seinen Auswirkungen auf das generative Verhalten und die Wohnbedürfnisse aber kaum von den Verhältnissen in östlichen Industriestaaten unterscheidet und zunehmend als fundamental fragwürdige Entwicklung aller vorrangig auf Produktion und (Arbeits)leistung hin orientierten Industriesysteme kritisiert wird[7].
3. Frühzeitige Einweisung von Kranken in Krankenhäuser oder Pflegeheime, was einerseits die Überlebenschance erhöht und damit unmittelbar zur Ursache für das Ansteigen der Zahl von alten Menschen wird, andererseits den bei Scheitern der Behandlung doch eintretenden Todesfall wiederum dem unmittelbaren Erfahrungshorizont der Angehörigen entzieht.

Bilanziert man diese Entwicklungen unter der Fragestellung, ob und wie Kinder eine Verhaltenssicherheit gegenüber der Realität des Todes lernen sollen, dann muß man zu dem Schluß kommen, daß — ganz im Gegensatz zu vorindustriellen Gesellschaften — Tod und Sterben im Erfahrungshorizont von Kindern heute überhaupt nicht mehr vorkommen *können*.

Unterschiedliche Formen des Todesbewußtseins

Wird die Verdrängungsthese als gegenstandslos abgelehnt, so bleibt natürlich die Frage, wie sich denn der Mensch der Gegenwart mit der von ihm ja keineswegs bestrittenen Unvermeidbarkeit des Todes auseinandersetze. Hier sei zunächst auf zwei Tatsachen verwiesen, die als unmittelbare Folgen der bereits dargestellten Veränderungen erkennbar sind, sich jedoch kaum als „Fortschritt" interpretieren lassen.

Erstens hat die *emotionale Betroffenheit* von Hinterbliebenen in einer Kleinfamilie eine andere Qualität bekommen. (Es erscheint wenig sinnvoll, hier rein quantitativ von weniger oder mehr Trauerschmerz zu sprechen.) Zu berücksichtigen ist aber, daß ein Todesfall in der Familie statistisch relativ unwahrscheinlich ist, deshalb meist überraschend kommt und den Trauernden oft in seinem Schmerz isoliert, da die Zahl von „nahestehenden" Personen sehr gering ist und den Betroffenen nicht selten in eine totale Einsamkeit entläßt. Das kann — vor allem wenn Kinder Vater oder Mutter sehr früh verlieren — zu einer lebenslangen psychischen Hypersensibilität oder gar Labilität führen[8]. Demgegenüber mußte und konnte sich die emotionale Zuwendung der Eltern von zahlreichen Kindern stärker verteilen. Sie mußte nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ anders organisiert sein in einer Zeit, in der die Alltagserfahrung immer wieder bestätigte, daß man nur mit dem Überleben und Aufwachsen jedes zweiten Kindes zu rechnen hatte.

Zweitens ist — wiederum als natürliche Folge des Mangels an Todeserfahrungen — die Unsicherheit, die Verlegenheit und die Ratlosigkeit der meisten Menschen zu erwähnen, die nicht recht wissen, wie man sich anläßlich eines Todesfalls als Hinterbliebener oder gegenüber Hinterbliebenen verhalten solle, müsse oder dürfe.

Immerhin ist hier noch ein Unterschied zwischen Stadt und Land festzustellen. Zunächst einmal sterben auf dem Lande mehr Personen zu Hause anstatt in Heim oder Krankenhaus (was natürlich auch mit der schlechteren Versorgung der Landgebiete mit Krankenhäusern zu tun hat). Vor allem aber ist die Art des Kontaktes zwischen Dorfbewohnern auch heute noch eine andere als zwischen den Bewohnern einer städtischen Siedlung oder gar eines

Hochhauses. Zwar kennt ein Städter wahrscheinlich *mehr* Leute als ein Dorfbewohner, aber er kennt sicher sehr viel *weniger*, zu deren Beerdigung zu gehen er sich verpflichtet fühlte. Wie stark diese gegenseitige soziale Kontrolle im Dorfe auch heute noch funktioniert, ist aus der 1968 in Hessen durchgeführten Untersuchung von Hahn zu erkennen. Auf die Frage: „Haben Sie im letzten Jahr an einer Beerdigung teilgenommen?" konnten nur 30 % der Städter, aber 90 % der Dorfbewohner positiv antworten. Außerdem sind auf dem Dorf die tradierten Regelungen des Verhaltens im Todesfall noch viel häufiger in Kraft, als man vermutet, was manche Städter im Urlaub zuweilen erstaunt und mit leichtem Schauder bemerken — so läutet unmittelbar nach Eintritt des Todes die Totenglocke der Dorfkirche; der offene Sarg seht bis zur Beerdigung im Hause oder auch in der Kirche, die ja oft zugleich auch Friedhofskapelle ist; die nachbarschaftliche Hilfe übernimmt wohl selten nur noch die Versorgung der Leiche, in der Regel aber die Ausrichtung des Leichenschmauses; nicht mehr ganz so streng wie in früheren Jahren, aber dennoch deutlich erkennbar sind die Regelungen zum Tragen von Trauerkleidung. Obwohl dieses Regelungssystem also noch „da" ist, wird man es als Relikt einer vergehenden Welt ansehen müssen. Die Schnelligkeit der Verhaltensänderung gerade in dieser Hinsicht ist vor allem in jenen zahlreichen, ehemals rein dörflichen Siedlungen zu erkennen, die mit dem Ausgreifen der städtischen Verkehrs- und Bebauungsachsen selbst immer mehr den Charakter von Stadtrandsiedlungen annehmen.

Die Ratlosigkeit wird also zunächst sicher noch zunehmen — auch wenn die Unvermeidbarkeit des eigenen Todes selbst Gegenstand langfristiger Überlegungen und Planungen im Sinn einer Rationalisierung der Lebensführung wird. In diesem Sinn zu interpretieren ist z. B. die Tatsache, daß eine wachsende Anzahl von Menschen Lebensversicherungen abschließt, ein Testament macht und — je nach den hier zu beachtenden, unterschiedlichen Regelungen des Friedhofsrechts — sich bereits zu Lebzeiten um einen Grabplatz bemüht[9]. Auf die Frage, ob man auch mit kleinen Kindern über den Tod sprechen solle, gab es — 1968 in Hessen — kaum ablehnende Antworten[10], und fast drei Viertel aller Befragten wünschten ausdrücklich im Falle einer schweren Krankheit über ihren Zustand informiert zu werden[11].
Sicher muß man all diese Mosaikdaten vorsichtig gewichten. Manches formuliert sich leichter gegenüber einem Meinungsinterviewer, als es in der Situation des Sterbens dann realisiert wird — was übrigens ein Grund ist für die relative Hilflosigkeit der empirischen Soziologie gegenüber dieser Thematik: das Sterben selbst entzieht sich der Untersuchung. Es bleibt einerseits die reine Statistik, andererseits die Frage nach Meinungen über Vorgestelltes, real noch gar nicht Erfahrenes. So muß man all diese insgesamt recht sparsamen Daten vor dem Hintergrund einer Gesellschaft sehen, in der es immer schwieriger geworden ist, der Realität des Todes unmittelbar teilhaftig zu werden. Das mag merkwürdig klingen gegenüber einem ständig anschwellenden Strom von Informationen über Kriege und Katastrophen in aller Welt. Aber gerade diese Überinformation ist es ja, die in uns allen eine gewisse Ökonomisierung des emotionalen Haushalts bewirkt hat, so daß gerade die ständige Information über das Sterben vieler Fernstehender das Bewußtsein von der Möglichkeit des eigenen Todes in den Hintergrund des Bewußtseins gedrängt hat[12].

Eine unvermeidbare Verschärfung dieses Prozesses der *Ökonomisierung von Emotionen* finden wir bei der Gruppe von Menschen, die — in einer arbeitsteiligen Gesellschaft — berufsmäßig, also ständig, mit dem Tod in Berührung kommen: einerseits das Krankenhaus- und Pflegepersonal in bestimmten Bereichen des Medizinalwesens und andererseits alle Berufe des Bestattungsgewerbes. Für das sachgemäße und optimale Funktionieren dieser Dienste ist ja gerade Voraussetzung, daß sich die Betreffenden nicht allzu stark mit dem Vorgang des Sterbens identifizieren, was ihnen auch um so leichter fällt, als sie in der Regel den Sterbenden oder Toten persönlich überhaupt nicht kennen. Im ganzen Medizinalbereich bleibt außerdem gerade die Vermeidung des Todesfalls oberstes Handlungsziel bis zur letzten Sekunde — das bedeutet Sicherheit und Schnelligkeit im Unfalldienst wie in der Krankenversorgung, Verhaltensformen, die sich mit Äußerungen des individuellen Mitleids nur schwer vereinbaren lassen, ja eine lähmende Betroffenheit der Helfer würde die Hilfe selbst illusorisch werden lassen[13]. Die vielfältigen Bemühungen um die Erhaltung oder Verlängerung des Lebens entziehen den Verletzten, Kranken oder Sterbenden jedoch wiederum dem unmittelbaren Erfahrungshorizont seiner Angehörigen. Vor dem Hintergrund dieses faktischen Erfahrungsdefizits sind auch all die rationalen Vorsorgemaßnahmen zu sehen (Lebensversicherung, Testament usw.), mit denen man evtl. Hinterbleibende zu entlasten sucht. Die Bemühungen, dem Nächsten nicht zu schaden — auch nicht durch die Folgen des eigenen Sterbens —, entsprechen einer Grundhaltung unserer (traditionellen) Ethik. Ebendeshalb überwiegt bei Angehörigen wie bei medizinischem Personal auch immer noch die Praxis, einem Schwerkranken seinen wirklichen Zustand zu verschweigen. Jedenfalls scheint das von hier aus ebenso begründbar zu sein wie aus dem Wunsch, das Sprechen über den Tod zu verdrängen.

Die Wandelbarkeit von Todesbildern

Die Frage, die sich mit dem Verblassen archaischer Todesbilder nicht eliminieren läßt und auch mit der Durchsetzung rationaler bestimmter Todesvorstellungen offen und damit gestellt bleibt, lautet: wird die harte, nüch-

terne Realität des Todes ganz aus unserem Bewußtsein verschwinden können, wird es gelingen — ein alter Menschheitstraum — den „Tod abzuschaffen", jedenfalls den vorzeitigen, den gewaltsamen Tod, so daß das Sterben in Form des friedlichen Verlöschens das rational kalkulierbare, schreckenlose Ende des Lebens — und damit zum Teil des Lebens selber wird — womöglich nach einer weiteren Verlängerung der individuellen Lebensdauer? Oder brauchen wir das Todesbewußtsein — das memento mori — doch, um — frei nach Rilke — im je eigenen Tod die letzte Zuflucht vor einer immer stärkeren Verpflichtung durch kollektive Zwänge zu finden? [14]

Daß der Tod als absolute Lebensbegrenzung mit der Sinnfrage des Lebens unmittelbar zu tun hat, sei unbestritten, ihn deswegen aber zur einzigen und letzten Individualisierungschance zu machen wäre schlichtweg selbstmörderisch. Daß eine Generation, die im Erleben zweier Weltkriege groß geworden ist, die dabei in der Gestalt der Wasserstoffbombe zum erstenmal die Erfahrung von der Möglichkeit der technischen Zerstörung der ganzen Erde gemacht hat, anders auf das Phänomen des Todes reagiert als eine Generation, für die Kriege nur „Geschichte" oder „Nachrichten" sind, ist einleuchtend. Wahrscheinlich ist hier auch ein psychologisch erklärbares Vergessen-Wollen und Vergessen-Müssen, um lebensfähig zu bleiben, für diejenigen zu akzeptieren, die als Überlebende und Noch-einmal-davon-Gekommene derart epochaler Katastrophen zu bezeichnen sind.

Wenn wir die Möglichkeit eines neuen Weltkrieges hier einmal ausblenden, dann scheinen zu Beginn der siebziger Jahre einige Entwicklungen erkennbar, die auf das Bewußtsein von Tod und Sterben in den nächsten Jahren zunehmend Einfluß gewinnen könnten:

1. Gerade mit dem Abklingen des die Sensibilität abstumpfenden Massensterbens in großen Kriegen dürfte das Problem des gewaltsamen Todes — vor allem im Hinblick auf die beiden Schwerpunkte „Tod auf der Straße" und „Selbstmord" — stärker ins Bewußtsein treten — allein schon deshalb, weil die Zunahme dieser Todesarten die Zahl der unmittelbaren Kriegsopfer zu übersteigen beginnt. (Pro Jahr sterben z. B. in den USA mehr Menschen im Straßenverkehr als während des ganzen Vietnamkrieges US-Soldaten gefallen sind — rd. 50 000.) [15]
2. Mit der weiteren Zunahme des Anteils alter Menschen an der Gesamtbevölkerung wird sich schon rein statistisch die Zahl der möglichen Todeserfahrungen für die Jüngeren steigern. Im Zusammenhang damit werden jedoch die Fragen der „technologischen" Lebensverlängerung wichtig (wie Transplantationen usw.), die das Problem der Grenze zwischen Leben und Tod immer schärfer zuspitzen. Die Mediziner sehen sich mit diesem Problem nicht nur konfrontiert, sondern immer stärker belastet, da nicht nur Juristen und Philosophen, sondern auch Theologen diese Frage der Ärzte — unbeantwortet — immer wieder an die Medizin zurückgeben.
3. Angesichts des offensichtlichen Mißlingens der „grünen Revolution" in den Entwicklungsländern (also ihrer ausreichenden Selbstversorgung mit Grundnahrungsmitteln) wird man damit rechnen müssen, daß — wie jetzt bereits in Mittelafrika — Hungersnöte für Millionen von Menschen wieder zur steigenden Lebensgefahr werden.
4. Am anderen Ende der Entwicklungsskala dürfte in den industriellen Verdichtungszentren ein anderes Problem zum Thema werden, das mit der dort herrschenden Grund- und Bodenverknappung (bzw. -verteuerung) zusammenhängt: die Art und Weise der Totenbestattung. Dabei geht es einerseits um ein Platzproblem (Sarg oder Urne, individuelles Grab oder Gräberfeld), anderseits um eine Nutzung der Friedhöfe als Grünzonen innerhalb einer ausgewogenen Stadtplanung.
5. Schließlich wird auch die Frage nach dem *Recht auf den eigenen Tod* wieder in die Diskussion hineinkommen, die in Deutschland aus verständlichen Gründen unter dem Stichwort „Euthanasie" noch weitgehend tabuisiert ist. Aber es geht ja heute nicht mehr nur um die Abwendung der Gefahr, daß „lebensunwertes Leben" vernichtet würde, sondern zunehmend auch darum, ob im Interesse noch so humaner anderer Zwecke, Sterbende als Vitalkonserven gegen (oder besser ohne) ihren Willen in einem Zustand gehalten werden dürfen, der die Bezeichnung „Leben" nicht mehr verdient.

Aus allen diesen Gründen scheint die Phase, in der man etwas vorschnell und auch vorwurfsvoll von der Verdrängung des Todes glaubte sprechen zu müssen, ohnehin eine Übergangsphase gewesen zu sein, die allmählich wieder zu Ende geht, deren Entstehung aber sehr plausible Gründe gehabt hat, die man nicht durch ein pathetisches Wehklagen zudecken sollte. *Gregor Siefer*

[1] Um nicht mißverstanden zu werden: Liturgie und Ansprache am Grab sind gerade deshalb, weil sie *nicht* mehr eingebettet sind in den Lebensrhythmus einer traditionellen Dorfgemeinde, in ihrer pastoralen Bedeutung ungeheuer gewachsen. Jeder Priester, der diesen Dienst ernst nimmt, hat das besser erkannt, als ich das hier formulieren könnte. Nur: diese Funktion ist gerade nicht (mehr) nutzbar im Sinne einer Verfügungsgewalt über das Jenseits, mit dem man die Trauernden — je nach dem — trösten oder erschrecken könnte. [2] *Chr. v. Ferber*, Soziologische Aspekte des Todes, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 7 (1963) 338—60, hier 344 f. [3] Vgl. dazu *Chr. v. Ferber*, a. a. O.; ausführlich auch als kritische Auseinandersetzung mit der spätbürgerlichen Kulturkritik *Werner Fuchs*, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1973 (Suhrkamp-Taschenbuch 102) (1. Aufl. 1969). [4] Vgl. dazu bes. *Bernard Steinzor*, Death and the Construction of Reality, in: Festschrift f. Gardner Murphy, hrsg. v. John G. Peatman und Eugene L. Hartley, New York 1960, S. 358 ff. — Ferner *W. Fuchs*, a. a. O. S. 114 ff. [5] Vgl. *Aloys Hahn*, Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit, Stuttgart 1968, S. 30. — Der Ausfall der Todeserfahrung in den Kleinfamilien hat übrigens auch etwas mit der „Entkirchlichung" zu tun, insofern die Dienste der Kirche in dieser Hinsicht sehr viel weniger in Anspruch genommen werden müssen, damit aber auch der Realkontakt mit dem Priester sehr viel seltener zwingende Anlässe hat (vgl. G. Siefer, Zur Soziologie des Priesterbildes, in: Diakonia 2, 1967, 141). [6] Im Gegensatz dazu vgl. etwa die Schilderungen von *Margaret Mead* in ihrem

Buch „Coming of Age in Samoa" (New York 1928), wo es u. a. heißt: „All children had seen birth and death ... had seen many dead bodies ... besides having often the witnessed the operation of cutting open any dead body to search out the causes of death" (zit. nach *A. Hahn*, a. a. O. S. 30). [7] Unter diesem Aspekt sind manche der sich progressiv dünkenden Wohngemeinschaften oft nur ein gerade dieses System bestätigender Ausdruck für eine gelungene Ökonomisierung der Haushaltsführung. Vor allem die unter dem Stichwort „Emanzipation" (vom Elternhaus) entwickelte Motivation für ihre Entstehung verstärkt zwangsläufig noch den Prozeß der Abschottung der Generationen gegeneinander. [8] Vgl. *A. Alvarez*, The Savage of God, New York 1972, der bei Schriftstellern einen Zusammenhang von hoher Selbstmordanfälligkeit und Verlust des Vaters in früher Kindheit nachzuweisen versucht (u. a. Pavese, Hemingway, Majakovskij u. a.), vgl. auch der SPIEGEL 26 (1972) Heft 30, S. 110 f. — Vgl. ferner *W. Fuchs*, a. a. O. S. 131 f. [9] Nach *Jessica Mitford*, The American Way of Death, New York 1963, waren in den USA Anfang der sechziger Jahre ca. 80 % der Familienväter lebensversichert, 70 % hielten ein Testament für notwendig, über 50 % der im Jahre 1960 Gestorbenen hatten sich schon zu Lebzeiten einen Grabplatz gekauft (S. 130). [10] Bei Stadtbewohnern 6 %, bei Landbewohnern 9 %, vgl. *A. Hahn*, a. a. O. S. 46. [11] Stadtbewohner zu 74 %, Landbewohner zu 66 %, vgl. *A. Hahn*, a. a. O. S. 45. [12] Eine Ausnahme machen hier allerdings die Todesfälle von Persönlichkeiten, mit denen sich auch Nichtangehörige identifiziert haben. Das in diesem Zusammenhang wohl wichtigste Beispiel aus den letzten Jahren war die Ermordung von Präsident Kennedy. Vgl. *P. B. Sheatsley* und *J. J. Feldman*, The Assassination of President Kennedy, in: Public Opinion Quarterly 28 (1960) 189—215. [13] Dieser Problemkreis wird ausführlich angesprochen von *Chr. v. Ferber* in seinem Aufsatz „Der Tod. Ein unbewältigtes Problem für Mediziner und Soziologen", in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 22 (1970) 237—250. [14] Vgl. die entscheidenden Passagen in *Rilkes* „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge" (1922). Sie vereinigen die klassische Topoi eines spätbürgerlichen Kulturpessimismus alle in sich (vgl. Inselverlag 1948, S. 12 f.). [15] Vgl. auch *W. Schneider u. a.*, Tendenzen in der Straßenunfallstatistik der männlichen Jugendlichen, in: Zeitschrift für Verkehrssicherheit 16 (1970) H. 3, S. 228—232.

Lebensverlängerung — Sterben — Euthanasie

Die Situation des Arztes gegenüber Sterben und Tod hat in den letzten Jahrzehnten eine einschneidende Änderung erfahren. Während er bis dahin allenfalls in der Lage war, Schmerzen und andere Qualen, die die unmittelbar zum Tode führende Krankheit seines Patienten zur Folge hatte, durch schmerzstillende oder das Bewußtsein trübende Mittel zu mildern, hat der Fortschritt medizinischer Technik ihm nun Möglichkeiten eröffnet, die weit darüber hinausgehen. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, daß man Methoden entwickelt hat, die es erlauben, nahezu alle lebenswichtigen biologischen Funktionen künstlich aufrechtzuerhalten. Grundsätzlich stehen dafür zwei Wege offen: die Übernahme der ausgefallenen Funktion durch Medikamente und Apparate und der Ersatz einzelner Organe durch Transplantation.

Künstliche Ernährung und der Ersatz der lebenswichtigen hormonproduzierenden Drüsen sind fast problemlos. Schwieriger ist schon die künstliche Übernahme der *Nierenfunktion*, die eine komplizierte Apparatur erfordert. Aber auch diese ist schon so weit entwickelt, daß sie in Stunden ein- oder zweimal in der Woche ihre Aufgabe erfüllt, während der Kranke in günstigen Fällen sonst ein fast normales Leben führen kann. Im Gegensatz dazu ist eine künstliche Beatmung, also der Ersatz der *Lungentätigkeit* nur unter dauernder Überwachung im Krankenhaus möglich und je nach Störung und der Art der angewandten Apparatur mit mehr oder weniger schwerer Beeinträchtigung des Kranken verbunden. Der Ersatz des *Herzens* ist mangels einer einpflanzbaren Pumpmaschine bisher nur durch Transplantation möglich. Dies ist bekanntlich in einer Reihe von Fällen, wenngleich nur mit zeitlich begrenztem Erfolg, gelungen. Nicht nur für die Durchführung von Operationen am offenen Herzen, sondern auch aus prinzipiellen Gründen ist es wichtig, daß man für Stunden die Tätigkeit von *Herz und Lunge* durch eine Maschine übernehmen kann. Es wäre ohne Zweifel möglich, einen vom Rumpf abgetrennten Kopf mit einer solchen Apparatur oder durch Transplantation auf einen fremden Rumpf eine Zeitlang am Leben zu erhalten (an Hunden sind solche Versuche bereits gemacht worden). Man muß sich klar darüber sein, daß ein solcher künstlich am Leben erhaltener Kopf zumindest für Stunden oder gar für Tage sehen, hören, denken und durch mimische Bewegungen sogar Äußerungen von sich geben könnte. Zum Sprechen fehlt ihm nur der Luftstrom, er könnte sich aber mit jedem, der von den Lippen abzulesen versteht, unterhalten. Daran, daß er lebte, ist nicht zu zweifeln.

Keine Lebensverlängerung um jeden Preis

Man kann Überlegungen dieser Art nicht unberücksichtigt lassen, wenn man sich Gedanken über den Problemkreis „Arzt und Tod" machen will. Was sollte mehr in seinem Zentrum stehen als die *Verlängerung des Lebens?* Sie ist in der Extremsituation des unmittelbar drohenden Todes aber nicht nur eine technische Frage. Es geht nicht nur darum, ob man das Leben verlängern kann, sondern auch, ob man es soll, ob man es darf, ob man es nicht darf, oder wann man es darf und stets warum „ja" oder „nein". Das Spektrum der Antworten reicht von dem Entsetzen über den künstlich am Leben erhaltenen Kopf bis zu der gegensätzlichen Forderung, man müsse jede Möglichkeit der Lebensverlängerung wahrnehmen (wobei meist an den besagten Kopf und ähnlich zu bewertende Maßnahmen nicht gedacht wird). Die Gegenüberstellung läßt schon vermuten, daß beide Grundsätze weder theoretisch haltbar noch praktikabel sind. Aber auch die casuistische Lösung, die einzelne Maßnahmen als geboten, andere als zulässig und die dritten als ethisch verwerflich erklärt (in Erinnerung an die traditionelle Lehre von den Media ordinaria und extraordinaria), ist nicht brauchbar. Dies darf allein schon deshalb behauptet werden, da die rasche medizinische Entwicklung eine dauernde Umwertung der Eingriffe erforderte. Was heute noch als außerordentlich und daher als nicht erforderlich oder sogar

nicht zulässig erschiene, wäre in einem Jahr unter Umständen eine Routinemethode, deren Unterlassung verurteilt werden müßte.
Die Frage, wann der Arzt seine Möglichkeiten, das Leben zu verlängern, einsetzen soll, läßt sich nur unter Zugrundelegung der Forderung beantworten, daß der Arzt alles und nur das tun soll, was dem *Wohl des Menschen* dient. Diese allgemeine Formel muß natürlich mit Inhalt gefüllt werden. Was das Wohl des Menschen ist, läßt sich nur an seinem Wesen ablesen und wird dementsprechend abhängig von den unterschiedlichen anthropologischen Vorstellungen gesehen werden. Immerhin können einige Kriterien aus Wesenszügen des Menschen abgelesen werden, die für die Mehrzahl unserer Zeitgenossen einsichtig erscheinen dürften.

Den Menschen charakterisiert vor allen anderen Lebewesen das Maß seines Bewußtseins: das *Bewußtsein* seiner selbst, seiner persönlichen Situation, seiner — wenigstens psychologischen — *Freiheit* und die Bewußtheit seiner *sozialen Bezüge* auf Grund seiner differenzierten kommunikativen Möglichkeiten durch artikulierte Sprache und begriffliches Denken. Alles, was diesen Wesenszügen dient, dient dem Wohl des Menschen. Entscheidend ist nicht nur die zeitliche *Quantität* des Lebens, sondern auch seine *Qualität*. Sie müssen, wenn sie konkurrieren, gegeneinander abgewogen werden. Daraus folgt, daß es Situationen gibt, in denen es richtig sein kann, auf Kosten der zeitlichen Quantität für Qualität zu sorgen, sei es durch den Verzicht auf lebensverlängernde Eingriffe, die allzu schwere Defekte erhalten oder produzieren, sei es durch das Ergreifen von Maßnahmen, die Schmerzen oder andere Qualen lindern, aber möglicherweise durch schädliche Nebenwirkungen die Lebensdauer verkürzen (was ohnehin meist nicht der Fall ist). Vor allem aber ist der *Wille des Kranken* zu achten, sofern dieser zu einer Entscheidung fähig ist und sie zum Ausdruck bringen kann. Das ist nicht rein biologisch gemeint. Zustimmung oder Ablehnung einer Behandlung, gerade in solchen Grenzsituationen, erfordern ja wenigstens ein gewisses Maß an Einsicht in die Risiken, vor allem aber auch in die Chancen der vorliegenden Erkrankung und der in Aussicht genommenen Behandlung. Sie setzen dazu eine psychologische Kraft des Kranken voraus, die nicht ohne weiteres bei jedem und in jeder Situation angenommen werden kann. Dies alles sollte der Arzt im Auge haben, wenn er daran geht, nach behutsamer Information des Kranken dessen Wunsch in Erfahrung zu bringen, und dazu sollte er prinzipiell immer bereit sein. Der Kranke, auch der Todkranke, ist kein Behandlungsobjekt, sondern ein Mitmensch, dem in Achtung seiner persönlichen Freiheit geholfen werden soll. Häufig ist der Kranke allerdings nicht zu einer eigenen Entscheidung fähig; dann muß sie vom Arzt für ihn getroffen werden. Dabei sollte nicht auf den Kranken allein gesehen werden, sondern es muß sein sozialer Bezug entscheidend mitberücksichtigt werden. Neben dem sozusagen individuellen Bewußtsein haben daher die *kommunikativen Fähigkeiten* (vor allem Sprache und Sprachverständnis) höchsten Wert, wenn nach dem Wohl des Kranken gefragt wird.

Außerdem darf auch das *Wohl seiner Umwelt,* in der sowohl er wie der Arzt steht, nicht vergessen werden. Auch ihre Bedürfnisse, Wünsche und Einstellungen müssen, wenn auch an zweiter Stelle, einbezogen werden. Wenn etwa der Arzt eine Maßnahme im Hinblick auf den Kranken selbst als sinnlos ansieht, so kann es angezeigt sein, sie trotzdem zur Beruhigung der Familie vorzunehmen, sofern sie den Kranken selbst nicht belastet. Und schließlich darf die weitere Umwelt, die Gesellschaft, der Staat, die gesamte Menschheit nicht vergessen werden. Das gilt auch im Hinblick auf ganz materielle Momente wie das Geld. Man sollte es ruhig aussprechen und nicht in Phrasen flüchten wie „Geld dürfe in solchen Situationen keine Rolle spielen". Es ist, besonders wenn man weltweit denkt, und das muß man, vorläufig so und wird noch lange so bleiben, daß eben nicht genug Nierenspender Apparate, Krankenhäuser, Schulen, Lebensmittel usw. zur Verfügung stehen, um alle Kranken, Erziehungsbedürftigen, Hungernden oder anderen Mangel Leidenden zu versorgen. Dies muß mitbedacht werden, wenn es darum geht, eine Selektion von Patienten für eine Transplantation vorzunehmen, den Bau eines Krankenhauses zu finanzieren oder auch in einer hoffnungslosen Situation das Leben eines endgültig Bewußtlosen unter großem finanziellen Einsatz um ein paar Tage zu verlängern.
Natürlich stellt sich dabei sehr rasch die Frage ein, wer so sichere Diagnosen und Prognosen stellen kann, daß diese weittragenden Konsequenzen zu rechtfertigen sind. Zweifellos ist das schwer und verantwortungsvoll. Das gilt aber auch sonst für die Tätigkeit des Arztes. Er kann sich nie auf eine mathematische Sicherheit stützen, wenn es etwa gilt, Chancen und Risiken einer Operation abzuwägen. Trotzdem muß er sich entscheiden. Auch der Versuch, die Entscheidung abzulehnen, ist eine Entscheidung, nämlich eine negative. Es gibt keinen Ausweg. Deshalb können im konkreten Fall die Meinungen gelegentlich auseinandergehen. Entschieden muß werden, auch auf die Gefahr hin, daß einmal eine Fehlentscheidung getroffen wird.

Abgrenzung zur Euthanasie

Es wird im Gegensatz zu dem Gesagten nicht selten der Einwand gemacht, der *Verzicht auf eine mögliche Lebensverlängerung* sei unter allen Umständen zu verwerfen, weil er der Euthanasie gleichzusetzen sei. Im Interesse einer klaren Diskussion dieses gerade jetzt wieder aktuellen und emotionsgeladenen Themas ist es zweckmäßig, unter Euthanasie nur die intendierte aktive Tötung eines Kranken zu verstehen und sie begrifflich scharf vom Verzicht auf ärztliche Lebensverlängerung einerseits und der in Kauf genommenen gesundheitlichen Schädigung als Nebeneffekt schmerzstillender Maßnahmen andererseits

zu trennen. Die Einsicht in die Berechtigung dieser Unterscheidung zwischen Töten und Sterbenlassen eines Kranken, wenn die Lebensverlängerung nicht mehr seinem Wohl dient, fällt vielen schwer. Sie ist am ehesten dadurch zu vermitteln, daß man sich klarmacht, was eine sich zunächst aufdrängende Gleichsetzung der beiden Verhaltensweisen bedeute. Wenn wir einmal voraussetzen, daß die direkt intendierte aktive Tötung eines Kranken (also Euthanasie) z. B. durch die Überdosis eines Narkotikums unbedingt zu verwerfen sei, unabhängig auch von der Lebenserwartung, dann müßte das auch für den Verzicht auf ärztliche Maßnahmen gelten, wenn Töten und Sterbenlassen identisch wären. Das hätte aber die unausweichliche Konsequenz, daß jeder Arzt, der bei einem Sterbenden auf künstliche Atmung, künstlichen Kreislauf usw. verzichtet, auch wenn es sich um eine hoffnungslose Situation handelt, sich der Tötung schuldig machte, denn auch in diesen Situationen könnte man das Leben häufig noch ein wenig verlängern. Die Kürze der Zeit spielte — nach unserer Voraussetzung — ja keine Rolle. Es ist wohl offenkundig, daß das Unsinn wäre und daß man sich dann nur mehr mit riesigem Aufwand um Sterbende bemühen könnte. Für sinnvolle Therapie hätte man bald weder Ärzte noch Apparaturen. Dem wird auch in der Rechtsprechung Rechnung getragen, die zwar auch eine Tötung durch Unterlassen mit Strafe bedroht, aber nur dann, wenn es sich um „pflichtwidriges" Unterlassen handelt. Die Pflicht zu ärztlichem Eingreifen ist aber nicht absolut, sondern hängt von der Situation ab. Man kann allerdings nicht bestreiten, daß es Situationen gibt, in denen Tun und Unterlassen schwer unterscheidbar sind, etwa beim Abstellen eines in Gang befindlichen Beatmungsgerätes. Es gibt gute Gründe, auch dies als ein Unterlassen aufzufassen, doch ist diese Entscheidung wirklich so schwer, daß wohl alle Ärzte davor zurückschrekken, ein solches Gerät abzustellen, solange der Kranke lebt.

Tötung auf Verlangen

Bekanntlich hat aber auch die *aktive Tötung hoffnungslos Kranker, die Euthanasie im eigentlichen Sinn,* deren ethische Verwerflichkeit wir eben unterstellten, sehr ernsthafte Befürworter. Man kann ihre Argumente christlicherseits nicht einfach unter Berufung auf das 5. Gebot vom Tisch fegen. Erstens ist es nie gut, sich hinter Formeln zu verschanzen, auch wenn es biblische sind. Zweitens hat man das jahrhundertelang weder bei der Notwehr, beim Krieg noch bei der Todesstrafe getan, sondern hat differenzierter geurteilt — also sollte man es auch hier. Und drittens geht es ja darum, den eigenen Standpunkt für alle verständlich zu machen. Dies ist aber heute vielen gegenüber nur unter kurzschlüssiger Berufung auf die Bibel nicht mehr möglich. Will man in dem Problem zu einer sachgerechten Beurteilung kommen, sollten zwei Situationen unterschieden werden: 1. der Kranke kann selbst zu der Frage Stellung nehmen und tut es auch, oder 2. er kann oder tut es nicht.

Fangen wir mit der letztgenannten Situation an: Euthanasie, aktive Tötung eines Kranken ohne dessen Willen und Wissen: Wenn wir dabei bleiben, daß kaum etwas anderes das Wesen des Menschen so charakterisiert wie sein Bewußtsein, über sich entscheiden zu können, so muß zugestanden werden, daß es unmenschlich wäre, dieses Bewußtsein nicht zu achten, besonders in einer so entscheidenden Lebenssituation wie der des Sterbens. So wird schwer etwas gegen die These einzuwenden sein, daß jede aktive Euthanasie gegen den Willen des Kranken zu verwerfen ist. Aber wie ist es ohne Willensäußerung, sei es, daß der Sterbende nicht mehr dazu fähig ist, sei es, daß die Frage außerhalb seines augenblicklichen Horizontes liegt? In beiden Fällen wäre Euthanasie nach unserem letzten Entschluß nur diskutabel, wenn man unterstellen könnte, der Kranke wünsche die Tötung, wenn er vor die Frage gestellt würde. Man kann aber konsequenterweise eine so extreme Entscheidung nicht auf Grund von Vermutungen über den Wunsch eines anderen treffen, selbst wenn er ihn irgendwann früher einmal geäußert haben sollte. Man müßte also mit ihm darüber reden.

Wie aber, wenn er es ausdrücklich wünschte? Dies ist sicher die schwierigste Situation. Die Argumente für die Erlaubtheit der Euthanasie sind ja offenkundig: Es wäre vernünftig, wenn ein Mensch, dessen Ende sicher bevorsteht, mit Hilfe des Arztes nicht nur sein Sterben erträglich machen, sondern auch dessen Zeitpunkt bestimmen dürfte, zu seinem eigenen Wohl und häufig auch zu dem seiner Familie und der Gesellschaft. Die prinzipielle Unsicherheit jeder Prognose kann bei gewissenhaftem Vorgehen nicht ins Gewicht fallen, sie ist in diesen Fällen weit sicherer als bei vielen anderen medizinischen Entscheidungen. Der religiöse Einwand, daß „Gott der Herr über Leben und Tod" sei, ist nicht überzeugend, denn wir fallen ihm ja auch in den Arm, wenn wir eine künstliche Beatmung einleiten, und wer weiß denn, welchen Todeszeitpunkt er vorgesehen hat. Schwerer wiegt schon im Hinblick auf den Patienten, daß ein so schwer Kranker nicht leicht zu einer wohlüberlegten Entscheidung in der Lage ist und man fürchten muß, daß er im Augenblick, in dem er das tödliche Mittel genommen hat, es schon wieder bereut. Wer will beurteilen, ob der Patient wirklich hinter einem so schwerwiegenden Entschluß steht? Ebenso schwierig ist die Lage von seiten des Arztes. Wird er sie gleich beurteilen wie der Kranke, welche Rolle soll die Einstellung der Familie spielen? Es müßte schon Übereinstimmung dieser drei Partner erreicht werden. Immerhin, es könnte ja Fälle geben, in denen auch diese Bedingung erfüllt ist, was kann man dann gegen die Euthanasie einwenden? Höchstens das Mißtrauen, das sich außerhalb des engen Kreises der unmittelbar Beteiligten ausbreiten könnte, es habe doch nicht alles „gestimmt". All diese schwerwiegenden Komplikationsmöglichkeiten werden nur hinfällig, wenn es sicher ist, daß der Arzt unter gar keinen Umständen tötet, aber das Sterben des Kranken erleichtert, soweit dies notwendig ist. Die Mittel hat er

heute dazu ganz eindeutig. Es spricht also die Gefahr der Beunruhigung, der Schwächung des Vertrauens gegenüber ärztlichem Handeln, das Betreten einer schiefen Ebene und die Möglichkeit echten Mißbrauchs gegen die Zulassung der Euthanasie auf Wunsch des Sterbenden — also gegen die Erlaubtheit einer Tötung auf Verlangen. Man muß allerdings zugestehen, daß all diese *Gegenargumente nur relativ* sind, d. h., daß sie nicht genügen, diese Form der Euthanasie grundsätzlich abzulehnen.

Die Freiheit, den Tod anzunehmen

Aus einer christlichen Lebenshaltung ergeben sich allerdings doch *Argumente für eine unbedingte Ablehnung* der *Selbsttötung* und damit der Tötung auf Verlangen. Man wird diese Einstellung Andersdenkenden kaum als richtig beweisen, sondern höchstens zur Annahme anbieten können. Wir haben als wesentliches Moment menschlichen Lebens genannt: Die selbständige Bewältigung des eigenen Geschickes in wenigstens psychologischer Freiheit, d. h. die Übernahme von Verantwortung für das eigene Verhalten, und Christen müssen in einer Antinomie dazu hinzufügen die Anerkennung der eigenen Ohnmacht. Dabei ist allerdings die Sache nicht so, daß einmal das eine, einmal das andere Prinzip Geltung hätte — etwa: bis dahin sind wir frei, uns selbst zu manipulieren, und dann müssen wir unsere Ohnmacht anerkennen. Sondern Macht und Ohnmacht gelten immer gleichzeitig, wenn auch von der Situation her verschieden akzentuiert. Das Freiheitsbewußtsein aber gibt beiden die eigentlich menschliche Qualifikation. Keiner Lebenslage kommt unsere Ohnmacht so wesensmäßig zu wie dem Tod. Wir können ihn ja nur setzen, nicht aufheben, ja wir können ihn nicht setzen, ohne ihn gleichzeitig zu erleiden. Er ist das Konzentrat unserer Machtlosigkeit, das als ein Teil unseres Lebens seinen Schatten auf das ganze Leben vorauswirft. Er sollte so, wie es seinem Wesen entspricht, in maximaler Freiheit akzeptiert werden. Die Freiheit der *Annahme* wird aber nicht größer, sondern kleiner, wenn wir versuchen, ihn — den Tod — doch noch ein wenig in die Hand zu bekommen. Den Tod zu forcieren heißt ihn verfremden. Es ist ein Scheingewinn an Freiheit über einen denaturierten Tod. Der Selbstmord oder Freitod ist kein Meistern unseres Geschickes, sondern ein Aufbegehren mit Scheinerfolg. Das Hinausschieben des Todes, falls jemand im Vergleich diesen Einwand machen wollte, ist etwas ganz anderes. Es ist eine Vergrößerung oder Verlängerung der Potenz des Lebens, die diesem seinem Wesen nach zukommt. Freie Annahme des Todes bricht seine Macht, er schlägt sozusagen ins Leere. Vielleicht ist dieses Freiwerden von dem lebensbegrenzenden und damit den Lebenssinn in Frage stellenden Schrecken des Todes durch seine freiwillige Annahme die einzig greifbare Hoffnung christlichen Sterbens — der letzte Lebensschritt, der aus todverfallenem begrenztem Leben endgültig „ewiges Leben" werden läßt.

Wenn der Tod eintritt

Aber nicht nur das Sterben seines Patienten stellt den Arzt vor schwierige Fragen, sondern auch *der eingetretene Tod.* Während nämlich vor dem technischen Fortschritt der modernen Medizin der Ausfall eines der drei unmittelbar lebensnotwendigen Organe Herz, Lunge und Gehirn innerhalb von Minuten den der anderen und damit den eindeutigen Tod des Kranken zur Folge hatte, kann man jetzt die lebenserhaltenden Teilfunktionen dieser Organe für eine gewisse Zeit künstlich durch Apparaturen übernehmen. Daraus ergibt sich die viel diskutierte Frage, wann ein Mensch tot sei. Der naturwissenschaftlich einwandfreie Ausweg, den Tod aller Organe abzuwarten, ehe man einen Menschen als tot ansieht, verbietet sich aus sozialer Verantwortung. Man kann nicht aus intelektueller Skrupulanz Toten eine Behandlung angedeihen lassen, die man Lebenden entzieht, ob man dabei an die Krankenhauskapazität denkt oder an die Verweigerung einer Organentnahme. Darüber hinaus ergäbe sich aus der Forderung, einen Menschen erst dann für tot zu erklären, wenn alle Organe abgestorben sind, die groteske Konsequenz, daß ein „gestorbener" Nierenspender erst nach dem Tod des Empfängers wirklich tot wäre, da er ja als Niere im Empfänger weiterlebte. Es mußte also eine anthropologisch sinnvolle und praktikable Todesdefinition gefunden werden. Bekanntlich hat man sich nahezu einhellig auf die These geeinigt: *der Mensch ist tot, wenn sein Gehirn tot ist,* d. h. wenn dessen gesamte Funktion irreversibel erloschen ist. Diese These ist keine naturwissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine anthropologische Entscheidung. Die Argumente für sie aus Natur- und Geisteswissenschaften sind konvergent und schwerwiegend. Schon biologisch wird der Mensch innerhalb der Tierreihe durch kein anderes Organ so charakterisiert wie durch das Gehirn, seine relative Größe und Differenziertheit in Bau und Funktion insbesondere im Hinblick auf seine Integrationsaufgabe für den gesamten Organismus. Noch viel überzeugender wird die Vorrangstellung des Gehirns aber, wenn man sich klarmacht, daß alle anfangs genannten humanen Wesenszüge — Bewußtseinsgrad, Sozialbezogenheit, Geschichtlichkeit und ausgeprägte Individualität, begründet in Sprache, begrifflichem Denken und damit in den unvergleichlichen kommunikativen Möglichkeiten — an die Funktion des Gehirns gebunden sind. Ein Wesen, bei dem die Gehirnfunktion total und irreversibel ausgefallen ist, ist kein Mensch, sondern eine Leiche oder allenfalls ein künstlich in Funktion gehaltenes Organpräparat. Bei diesem kann weder von Sterbenlassen noch von Töten die Rede sein.

Deshalb und auf Grund dieser Definition muß der Arzt den Tod des Menschen durch die *Feststellung seines Gehirntodes* konstatieren. Neben der klinischen Beobachtung der Spontanaktivität und der Reaktionsfähigkeit des Gehirns dienen ihm dabei die Registrierung der elek-

trischen Hirnströme als Ausdruck der Tätigkeit der Gehirnzellen und die Untersuchung des Hirnblutkreislaufes. Mit Hilfe von Kontrastmitteln, die in die Kopfschlagader eingebracht werden, kann man den durch gesteigerten Hirndruck bedingten Stillstand des Hirnkreislaufes sicherstellen. Dies ist die verläßlichste Methode für die Feststellung des Gehirntodes, da man weiß, daß dieser dem Ausfall des Blutkreislaufes innerhalb kurzer Zeit folgt. Natürlich kann man den Einwand machen, daß zugestandenermaßen schon die Definition des Todes nur eine — wenngleich sehr gut begründete — Übereinkunft ist. Auch kann nicht geleugnet werden, daß theoretisch alle diagnostischen Methoden Unsicherheitsfaktoren einschließen. Sie werden in unserer Frage um so bedeutender, je rascher die Todesfeststellung erfolgen soll — was z. B. bei der Organentnahme wichtig ist. Dem müßte aber all das entgegengehalten werden, was eben als soziale Verpflichtung zur Todesfeststellung bezeichnet worden war. Auch muß daran erinnert werden, daß gerade deshalb die Entscheidung, wenngleich gestützt auf naturwissenschaftlich erhobene Fakten, diese überschreitend, letztlich eine menschliche ist. Für eine solche kann aber, um es zu wiederholen, nur jene praktische Sicherheit gefordert werden, die bei größter Gewissenhaftigkeit angemessen und erreichbar ist. Dieses Bewußtsein ist für den Arzt, der nicht nur über das Problem reden, sondern immer wieder praktische Entscheidungen treffen muß, oft eine ernste Belastung. Sie hält aber das Bemühen um weiteren medizinischen Fortschritt und das ärztliche Gewissen im Einzelfall eher wach als die Illusion absoluter Sicherheit. *Rudolf Kautzky*

Literatur: Bockemann, P., Strafrecht des Arztes, Georg Thieme Verlag, Stuttgart 1968. — *Ehrhardt, H.*, Euthanasie und Vernichtung „lebensunwerten" Lebens, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1965. — *Gerlach, J.*, Individualtod, Partialtod — Vita reducta, in: Münchener Med.Wschr. 16/1968. — *Ders.*, Die Definition des Todes in ihrer heutigen Problematik für Medizin und Rechtslehre, in: Arztrecht 1968. — *Kautzky, R.*, Technischer Fortschritt und ethische Problematik in der modernen Medizin, in: Concilium Mai 1969. — Dazu: Kriterien des Todes. Stellungnahme einer Kommission, vorgelegt anläßlich der 85. Tagung der Dtsch. Ges. f. Chirurgie, in: Deutsches Ärzteblatt 19/1968. — *Roxin, C.*, Euthanasie, im Evangelischen Staatslexikon, 1. Auflage. — *Sporken, P.*, Darf die Medizin, was sie kann? Patmos Verlag, Düsseldorf 1971. — *Thielicke, H.*, Wer darf leben? Wilhelm Goldmann Verlag, München 1970.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Überformung des Glaubens durch Religion

Zur geschichtlichen Bewältigung eines aktuellen Themas

Mit dem jüngst im Verlag Herder erschienenen Buch des Münchner Kirchenhistorikers und Patrologen Peter Stockmeier, Glaube und Religion in der frühen Kirche (143 S.) wurde unseres Wissens zum erstenmal von einem Fachmann der Geschichte der alten Kirche ein Anstoß zu einer kritischen Bewältigung des Verhältnisses von Religion und Glaube im Christentum in geschichtlicher Sicht gegeben. Der Neutestamentler Prof. Josef Blank (Saarbrücken) greift hier den Anstoß des Historikers auf und zieht die Verbindungslinien zur aktuellen Diskussion um das Verhältnis von Religion und Glaube.

Die Frage nach dem Verhältnis von biblisch-neutestamentlichem „Glauben" zu dem menschlichen Phänomen „Religion" wurde in der katholischen Theologie lange Zeit hindurch kaum als Problem empfunden; hier erschien eher die „christliche Religion" als Erfüllung und Gipfel von Religion überhaupt. Erst allmählich drangen die *kritischen Einwände gegen die naive Identifizierung von Glauben und Religion* ins Bewußtsein; es genügt dafür die Namen *Kierkegaard, Karl Barth, Bonhoeffer* und *Guardini* zu nennen. Ebenso hat die biblische Exegese einen wichtigen Beitrag dazu geleistet, daß man auf die Differenzen von Glauben und Religion aufmerksam wurde. Auf der anderen Seite wird in der gegenwärtigen Religionspädagogik der Religionsbegriff wieder positiv aufgenommen, teilweise mit scharfer Frontstellung gegen die „Dialektische Theologie". Auch bei der Diskussion um das Verständnis des kirchlichen Amtes (Priesterbegriff) geht es um dieses Problem. Ein geschichtliches Verständnis des abendländischen Christentums, zumal des Katholizismus ist ohne die Aufnahme dieser Problematik kaum zureichend zu gewinnen.

Ein dringendes Desiderat

Schon aus diesem Grund ist das Buch „Glaube und Religion in der frühen Kirche" des Münchener Patrologen *Peter Stockmeier* ein dringendes Desiderat. Denn die entscheidenden Problemstellungen, die auf Jahrhunderte hinaus das abendländische Christentum bestimmen, ergaben sich schon in den ersten drei bis vier Jahrhunderten nach dem Urchristentum im 2. bis 5. Jahrhundert.
Stockmeier geht es darum, „die Grundhaltung christlicher Existenz in ihrer Konvergenz zum Phänomen der Religion" darzustellen; denn „Glaube in Geschichte stößt immer wieder auf neue Herausforderungen, unter denen das Phänomen Religion von Anfang an Antwort verlangte" (11). Er sieht, daß „der Weg vom biblischen Glauben bis zur christlichen Religion einen tiefgreifenden Wandel einschließt" (12) und möchte das Problem am geschichtlichen Modell, nicht so sehr religionsphilosophisch, psychologisch oder dogmatisch analysieren. Das geschieht in sechs Kapiteln, die je einen bestimmten Problemkreis behandeln: Christlicher Glaube und Strukturen antiker Religiosität; Nachapostolische Kirche und religiöser Universalismus; Die Thematisierung der Religion in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum; Christlicher Glaube als Gnosis und Paideia; Vorgang und Auswirkung der öffentlich-rechtlichen Anerkennung des Christentums; Die Identifikation von Glaube und Religion im spätantiken Christentum.

Zwar warnt Stockmeier am Anfang vor einer übereilten Gleichsetzung der modernen Problematik von Glauben und Religion mit derjenigen des frühen Christentums, diese könne nicht als „Frühgeschichte des modernen Problems betrachtet werden" (17), eine Wendung, die nicht ganz einleuchtet. Denn wenn man die gegenwärtige Problematik auch nicht einfach mit der frühchristlichen identifizieren kann — insofern ist der Hinweis auf die historische Differenz natürlich berechtigt —, so läßt sich doch gleichwohl eine problemgeschichtliche Kontinuität kaum in Abrede stellen. Wenn er dann gleich hinzufügt: „Die eigentümliche Problematik kommt freilich auch für den Historiker nicht in den Blick, wenn er das Christentum vom Ursprung her als Religion begreift" (17), dann gibt er freilich zu erkennen, was dann auch in der Einleitung ausdrücklich gesagt wird, daß seine Fragestellung von der modernen Problematik her motiviert ist; seine Darstellung zeigt ja sehr deutlich, daß man sich in der aktuellen Situation der Alten Kirche keineswegs umfassend dessen bewußt war, welche weittragenden Implikationen in diesem Problemfeld stecken. Kontinuität und Aktualität des Problems bei verschiedener geschichtlicher Situation und bei verschiedenem Reflexionsstand sind also nicht zu bestreiten. Vom Neuen Testament her tritt beim Vergleich mit der religiösen und kulturellen Umwelt die strukturelle und wohl auch theologisch prinzipielle Verschiedenheit zwischen Glauben und Religion vor den Blick, und diese strukturelle Verschiedenheit erlaubt denn auch methodisch die Durchführung der Fragestellung. Mit Recht wird in diesem Zusammenhang der Name *Rudolf Hernegger* erwähnt (15), der als einer der ersten an diese Probleme heranging.

Die Problemstellung in der frühen Kirche

Das Problem ergab sich vor allem daraus, daß bei der gegebenen geschichtlichen soziokulturellen Situation (Spätantike, Judentum, Hellenismus, Imperium Romanum) das Christentum nicht in ein religiöses Vakuum eintrat: „Der Begriff Heidentum kann darum nicht im Sinne eines religiösen Vakuums oder als eine Art Atheismus betrachtet werden; im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Christentum erscheint es vielmehr als eine religiöse — wenn auch äußerst differenzierte — Größe" (27 f.). Dieser Hinweis ist für das Verständnis in der Tat äußerst wichtig, ebenso die Bemerkung, daß mit dem „Negativbegriff Heidentum" die religiöse Umwelt „weder in ihrem Erscheinungsbild noch in ihrer Geistigkeit zutreffend charakterisiert ist" (30). Nach der kurzen Symbiose von Urchristentum und Judentum verlagert sich das Problem *hauptsächlich* auf die griechisch-römische Welt. Was den mehr griechisch bestimmten Raum angeht, ergibt sich folgendes Problem: Einerseits muß das Christentum mit der Konkurrenz der verschiedenen Religionen sich auseinandersetzen; dadurch wird es, vor allem in Auseinandersetzung mit dem antiken Götterglauben, in die Nähe der Philosophie gedrängt. Andererseits muß es sich auch gegenüber der Philosophie abgrenzen und gerät so wieder in die Nähe der Religion. Im römischen Bereich trifft es auf einen sehr festen Komplex von Religion mit einem ausgeprägten Zeremonien- und Ritenwesen, um deren penibel-exakte Durchführung es geht; außerdem hat diese Religion offiziellen Charakter, sie ist eine Staatsangelegenheit, das heißt, Religion hat hier einen ausgeprägten politischen Charakter. „Das Thema Glaube und Religion empfängt im frühen Christentum gerade vom römischen Anspruch her sein eigentümliches Schwergewicht" (28).
In der nachapostolischen Zeit kommt es zu einer *ersten Adaption religiöser Begriffe* wie „Frömmigkeit", „Offenbarung" usw. *Ignatios von Antiochien* prägt erstmals den „Füllbegriff Christentum", auch legalistische Tendenzen machen sich bemerkbar. Zentrale Themen neutestamentlicher Verkündigung treten in den Hintergrund, und für die paulinische Theologie läßt sich „fast ein Defizit" feststellen. Der Hinweis, daß auch die Kategorie „Offenbarung" zum religiösen Allgemeingut gehört und keineswegs das spezifisch Christliche ausdrückt — „Der Mensch der Antike erfuhr das Göttliche nicht als Transzendenz, sondern in ständigen Offenbarungen" (38) —, ist wohl bedeutsam. Von daher kann Stockmeier auch die Position des „Häretikers" *Marcion* verständlich machen: „Judaismus, Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit galten ihm als Zeichen und Kriterium einer Verfälschung des Christlichen"

(41). Der heidnischen Welt erscheint das Christentum als *religiöses* Phänomen, ja sogar als Aberglaube. Christlicherseits ist man genötigt, diesen Vorwurf zurückzuweisen und dazu nehmen die Apologeten das philosophisch-begriffliche Rüstzeug auf. Auf der anderen Seite begegnet den Christen der Vorwurf des „Atheismus", der Staats- und Menschenfeindlichkeit. Das Wort „Glaube" hat einen negativen Klang, so daß dem heidnischen Kritiker *Kelsos* die Christen als „dümmliche Zeitgenossen" (54) erscheinen. Man sucht sich gegen diese Vorwürfe zu wehren, und zwar unter anderem dadurch, daß man zur „religiösen Interpretation" des Christentums übergeht, das heißt „zur Adaption von Vorstellungen und Kategorien, die neutestamentlicher Denkweise zum Teil sogar fremd sind" (56). Das hat weitreichende Folgen, wenn etwa im Lateinischen *pístis* mit *fides* übersetzt wird; denn dadurch kommt eine juristische Komponente herein, und *Tertullian* zeigt bereits die Tendenz, den Glauben im Sinne einer *lex* (einer Gesetzes-Vorschrift) zu interpretieren. Oder man betont die „Vernunftgemäßheit" des Glaubens und ordnet ihn so in ein logos-orientiertes Konzept ein. Darüber hinaus bemüht man sich, den christlichen Glauben als die „vera religio", als die wahre und eigentliche Religion zu erweisen. So heißt denn die entscheidende Alternative nicht mehr „Glaube und Religion", sondern „wahre oder falsche Religion" (61). Die Alte Kirche erhebt den Anspruch, die „wahre Religion" zu sein. „Man interpretierte ... das Christentum als religio, wobei der eigene Anspruch ebenso deutlich wurde wie der Zusammenhang mit den religiösen Strukturen" (62). Im römischen Bereich ist — zumindest seit Tertullian — die Entwicklung außerordentlich stark durch die Überlagerung mit sakralen und juristischen Vorstellungen charakterisiert. Ein weiterer Zug ist die Anpassung an das antike Bildungsideal, an „Gnosis und Paideia".

Die „Konstantinische Wende" kam nicht von ungefähr

Stockmeier weist darauf hin, daß die öffentliche Anerkennung des Christentums, bis hin zur Anerkennung als „Staatsreligion" — die sogenannte „Konstantinische Wende" — im Grunde nur der längst fällige Abschluß einer Entwicklung gewesen ist, die in entscheidenden Punkten schon innerhalb des Christentums selbst gelaufen war. „Man kann schwerlich behaupten, die Kirche hätte sich traumwandlerisch auf das Angebot des Kaisers eingelassen, weil die Bewußtseinsbildung für eine solche Kooperation in den vorausgehenden Zeiten der Bedrängnis längst erfolgt war; dennoch überrascht die Bereitschaft der Kirche, sich von seiten des Staates in sakralrechtlichen Kategorien klassifizieren und in das religionspolitische System des Imperiums einordnen zu lassen" (82). Allerdings, möchte man hinzufügen. Tatsächlich wird das Problem „Konstantin" verständlicher, wenn man davon ausgeht, daß die *Integration des Christentums in das römische Staats- und Gesellschaftsgefüge* nach den Prinzipien des römischen Sakralrechts erfolgte, unter einem „monotheistischen" Vorzeichen. Für Konstantin stand wohl der Religionsgedanke im Vordergrund. Ein „religiöser Mensch" im antiken Sinne war Konstantin d. Gr. ohne Zweifel, und dies auf der Basis der Verbindung von religio und öffentlich-politischer Staatswohlfahrt, der „salus rei publicae". Eben diesem Bedürfnis schien das erstarkte Christentum besser zu entsprechen als die überkommene Religion. Ebenso ist zu begreifen, daß bei einem gegebenen Entwicklungsstand einer relativ großen gesellschaftlichen Gruppe, wie die Kirche dies inzwischen war, das Problem der gesellschaftlich-politischen Integration akut wird; kein Staat könnte es sich auf die Dauer leisten, eine solche Gruppe im Status der Illegalität zu belassen, insofern war die Anerkennung fällig. Entscheidend war allerdings, daß diese Integration unter religiösem Vorzeichen erfolgte, und zwar mit unmittelbarer Verdrängung aller anderen Religionen. Die Privilegierung des katholischen Klerus durch Konstantin erfolgt ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt, daß die Priester auf diese Weise ihrer Aufgabe der „Verehrung des Göttlichen" am besten dienen können und damit auch der Allgemeinheit am meisten nützen (vgl. 88 f.). Man bindet das Heil des Staates in besonderer Weise an den Vollzug des christlichen Gottesdienstes. Die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch *Theodosius d. Gr.* im Jahre 380 bildet den folgerichtigen Abschluß dieser Entwicklung. „Die Überführung des Christentums in den Status einer religio licita sowie eine zunehmende Privilegierung von seiten des Staates erfolgten aus der Perspektive antiker Religiosität und prägten so nachhaltig das Erscheinungsbild der Kirche" (93). Das Kooperationsmodell war kirchlicherseits, und zwar unter religiösem Aspekt, schon lange vorbereitet.

Der Text des Religionsediktes des Kaisers Theodosius, mit dem das Christentum zur Staatsreligion erhoben wurde (vgl. 101) ist höchst aufschlußreich: Das Christentum wird zum kaiserlichen Gesetz, Häretiker werden für „verrückt" und „wahnsinnig" erklärt, ihre Gruppierungen gelten nicht als Kirchen, sondern als „Zusammenrottungen", was doch wohl heißt, sie werden von vornherein unter das Verdikt politischer Konspiration gestellt: „... das Christentum erscheint hier als eine staatlich verordnete und erzwingbare Lebensform, eben als ‚lex'" (102). — Auch bei *Augustinus* ist die Adaption im Sinne der „vera religio" zu beobachten (107 ff.). Den krönenden Abschluß des Ganzen bildet der „verchristlichte Romgedanke" (117 ff.), den Papst *Leo d. Gr.* geradezu klassisch formuliert mit der Wendung: „Durch die göttliche Religion (religione divina) solltest du deine Herrschaft weiter ausbreiten als vordem durch deine weltliche Macht ..." (118).

Das Verdienst des Buches liegt vorzüglich darin, daß es das Bewußtsein für die dargelegten Probleme und Zusammenhänge schärft und damit auch die Diskussion dar-

über anregt. Dem kritischen Leser stellt sich aber gerade im Anschluß an die Lektüre dieses Buches die bedrängende Frage: Was ist da eigentlich passiert? Wie konnte es zu dieser „religiösen" Überformung des Neutestamentlich-Christlichen mit allen ihren weitreichenden Folgeerscheinungen kommen? Was hat es zu bedeuten, wenn man damals den Weg einer „religiösen Interpretation des Christentums" einschlug, zwar mit entsprechenden Vorbehalten, „allerdings nicht mit einem schlechten Gewissen" (121)? Das Beunruhigende liegt eben in diesem „nicht mit einem schlechten Gewissen". Von daher ist es wohl zu verstehen, wenn Stockmeier festhält: „Weder die genetische Abhängigkeit noch die übergeschichtliche Distanz vermögen die faktische Zuordnung von Glaube und Religion gültig zu erklären; sie scheint in einem Bereich grundgelegt, der in einer Tiefenschicht menschlicher Existenz verankert ist und in den Archetypen *Carl Gustav Jungs* annäherungsweise erfaßt wurde" (15). Ich muß gestehen, daß mir bei dieser Formulierung nicht so ganz wohl ist. Richtig daran dürfte sein, daß man die Psychologie zu Hilfe nehmen müßte, um diesen epochalen Vorgang angemessener zu interpretieren; die Auseinandersetzung zwischen Religion und Glauben reicht sicher bis in das psychische Unterbewußte. Ebenso kennt die Psychologie den Vorgang einer bewußten Übernahme von Lehren, Überzeugungen, Glaubenswahrheiten (Dogmen) usf., ohne daß diese in die seelischen Tiefenschichten eindringen. Sie bleiben als Inhalte im Bewußtsein, werden aber funktional von den seelischen Tiefenschichten her gesteuert, gleichsam manipuliert. Nimmt man noch hinzu, daß die unterbewußten Gegebenheiten auch mit den soziokulturellen Strukturen der Gesellschaft zusammenhängen, dann läßt sich das Ganze so verstehen, daß das Christentum zwar in seinen Inhalten rezipiert wurde, aber daß diese Rezeption von den unbewußten religiösen Vorprogrammierungen in bestimmte Richtungen gedrängt, die Interpretation also „religiös" gesteuert wurde. Aber damit kann doch wohl nicht gemeint sein, daß man auf eine theologische und ideologiekritische Interpretation dieses Vorganges verzichten dürfte.

Das neutestamentliche Glaubensverständnis läßt sich, darin hat Stockmeier zweifellos recht, *nicht* ohne weiteres unter den Begriff „Religion" subsumieren. „Glauben" im neutestamentlichen Sinn ist als radikal eschatologisches Existenzverständnis nicht einfach „vera religio", sondern „Ende von Religion" in einem ähnlichen Sinn, wie Paulus vom „Ende des Gesetzes" (Röm 10, 4) spricht. Ebenso ist unter neutestamentlichem Aspekt der Begriff „Glauben" dem der „Religion" überzuordnen. *Luthers* großes Verdienst besteht ja nicht zuletzt in der Wiederentdeckung der überragenden Bedeutung des Glaubens gegenüber der religiösen Werkerei. Auch die Struktur der neutestamentlichen „Gemeinde", der *ekklesía* ist von diesem Ansatz sehr eigentümlich geprägt und nicht einfach eine Species des allgemeinen Genus „Religionsverband". Die neutestamentlichen Schriften zeigen, daß man im Urchristentum ernsthaft den Versuch unternommen hat, den Charakter der eschatologischen Heilsgemeinde von einem spezifisch-jesuanisch-christologischen Grundansatz her auszuprägen, etwa als unlegalistische, auch herrschaftsfreie Brudergemeinde. Freilich hatte das eschatologische Selbstverständnis auch einen Nachteil: Man war auf die Auseinandersetzung mit dem ganzen Komplex der „Welt" nicht genügend vorbereitet. Das von diesem Ansatz her mögliche Verhältnis von Glauben und Religion wäre dann noch am ehesten dialektisch zu bestimmen: Einerseits religionskritisch, andererseits offen für das Anliegen von Religion als Ausdruck menschlichen Heilsverlangens. Diese eigentümliche Dialektik ließe sich etwa bei Paulus an der Differenz von „Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken — Gerechtigkeit aus Glauben" aufzeigen, oder auch an den johanneischen Bildreden.

Das entscheidende Problem

Aber in diesem von Stockmeier beschriebenen Prozeß ist doch viel mehr passiert. Der Hinweis, daß das Christentum nicht in ein religiöses Vakuum eintrat, sondern in eine religiös vielfach vorprogrammierte und vorstrukturierte Gesellschaft, verweist auf das *entscheidende* Problem. Es war vom Neuen Testament her gesehen offenbar nicht zu erwarten, daß die Strukturen der bestehenden „alten" Welt und Gesellschaft als so zählebig sich erweisen würden, als so widerstandsfähig und eingefressen, daß von ihnen das Christentum so weitgehend überformt und geprägt würde, wie es dann tatsächlich geschah. Das Christentum faßte damals nicht den Gedanken, die Strukturen der antiken Gesellschaft selbst zu verändern, sondern eher, soweit sich das machen ließ, ihnen sich anzupassen und mit ihnen ins Klare zu kommen. Es wird selbst zum Bestandteil dieser „herrschenden" Gesellschaft und Kultur und büßt damit zweifellos auch einen Teil seiner kritischen Kraft ein. Merkwürdigerweise blitzt in einer Dreikönigspredigt von *Leo d. Gr.*, in der er das Ende der Verfolgungszeit schildert und wo er für seine typologische Auslegung der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenland nach einer Entsprechung für den König Herodes sucht, die Ahnung auf, daß dieser neue Friede zwischen Kirche und Staat doch nicht ganz so problemlos sein könnte: „Habet igitur, dilectissimi, pax nostra pericula sua . . ., auch unser Friede hat seine Gefahren . . ." (Sermo XXXVI, 4); aber das wird dann sogleich moralisch gewendet, nicht politisch. Läßt sich daraus eine allgemeine Erkenntnis für das Verhältnis von christlichem Glauben und jeweiliger Gesellschaftsstruktur gewinnen, etwa in dem Sinne, daß diese Strukturen die jeweilige geschichtliche Gestalt des Christlichen viel nachhaltiger beeinflussen, als eine abstrakte „reine" Theologie dies wahrhaben möchte? So daß Theologie und Glauben ihre gesellschaftlichen Bedingtheiten und Möglichkeiten viel intensiver und genauer analy-

sieren und reflektieren müssen als bisher üblich? Oder ergibt sich die These von der relativen gesellschaftlichen Ohnmacht biblischen Glaubens, also eine bittere Ernüchterung für jeden hochgespannten Enthusiasmus? Glaube als menschlich-geschichtliche Existenzform muß sich wohl immer im Kontext der jeweils gegebenen Gesellschaft ausprägen, und jede Anpassung des Glaubens an die soziokulturelle Situation schließt Einseitigkeiten und wahrscheinlich auch Verfälschungen ein; aber kann man deshalb die Notwendigkeit solcher Anpassung umgehen, einfach weil das gefährlich ist? Die Flucht ins Getto um einer angeblich überzeitlichen Wahrheit und Reinheit des Christentums willen ist wahrscheinlich noch das schlechteste Rezept und eine Selbsttäuschung dazu. Im Anschluß an das Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13, 33) muß man wohl lernen, mit langwierigen Inkubationszeiten und Prozessen zu rechnen.

Am Beispiel der römischen Staatsreligion mit ihrem juridisch-ritualistischen Gepräge, mit ihrer Verbindung von Religion und Imperalismus stellt sich — vom christlichen Amalgam zunächst einmal abgesehen — die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Herrschaft. Religion diente hier offenbar dazu, durch die sorgfältige Pflegschaft geheiligter Riten die irrationale, von Anarchie und unkontrollierbaren Mächten dauernd bedrohte Grundlage der Herrschaft abzusichern, die religiösen und politischen Ängste zu bannen und zu beschwichtigen. Das Fatale ist, daß das Christentum, und zwar allen voran der Klerus, mit der größten Selbstverständlichkeit diese Funktion übernimmt und dann auch sofort, etwa durch Leo d. Gr., aber es gibt auch noch andere Beispiele, die imperiale Macht Roms geistlich verklärt. Damit wird die römische Ideologie des Christentums oder auch die christliche Rom-Ideologie geboren, die ja bis heute an dieser Verklärung festhält. Die Annahme, daß die *römische Interpretation des Christentums* bis in die Gegenwart, was ihre latenten Substrukturen betrifft, nicht neutestamentlich, sondern altrömisch-sakralrechtlich geprägt ist, kann sich auf zahlreiche Indizien stützen. Der Titel des „Pontifex Maximus", der in der Römischen Republik dem jeweiligen Oberpriester und Verwalter des heiligen Rechts zukam, der dann seit Augustus von den Cäsaren geführt wurde und schließlich bruchlos auf die römischen Päpste überging, weist darauf hin. Diese Interpretation mit ihrem Interesse an „ordo" und „lex" sowie an der unverkürzten Einhaltung der heiligen Riten Vorschriften und Lehren enthält unterschwellig die mythischen Ängste altrömischer Herrschaftsreligion. Es ist kein Zufall, sondern geschichtlich und sozialpsychologisch bedingt, wenn der Rückgriff auf die neutestamentlichen Modelle und Ansätze hier immer wieder zu den größten Konflikten führt. Rom repräsentiert eben auch die Kontinuität antiker Herrschaftskultur bis in die Gegenwart; seine Faszination erklärt sich teilweise daher. Da die Herrschaftskultur heute in eine weltweite Krise eingetreten ist, wird dies, wenn vielleicht auch langsam, auf Rom sich auswirken, zumal diese Krise auch christliche Wurzeln hat. Allerdings müßte das Problem der „religiösen Interpretation des Christentums" nun noch weiter verfolgt werden in die germanische Welt hinein, wo sich unter anderen Bedingungen und in anderen Formen die gleichen Probleme noch einmal stellen. Der methodische Ansatz, wie Stockmeier ihn gewählt hat, eröffnet für die kritische Befragung der Kirchengeschichte neue fruchtbare Perspektiven.

Die restlose „Integration" nie gelungen

Heute werden wir uns dieser Probleme bewußt. Wir haben diesem Komplex gegenüber nicht mehr das „gute Gewissen" wie die alte und die mittelalterliche Christenheit; es noch oder wieder haben zu wollen, wäre schon sträflich. Wir verfügen darüber hinaus über Methoden und Kriterien, um dieses wahrhaftig schicksalsschwere Problem angemessen analysieren zu können, woraus folgt, daß wir es nicht mehr so unschuldig und naiv zur Kenntnis nehmen dürfen wie frühere Generationen. Weder können wir den Begriff „Religion" unkritisch hinnehmen; nach *Marx, Feuerbach, Nietzsche* und *Freud* geht dies ohnehin nicht mehr auf redliche Weise. Aber auch die naive Überzeugung von der absoluten, unangefochtenen „Richtigkeit" des Glaubens ist uns verwehrt. Wir müssen auch den Glauben und seine Praxis kritisch reflektieren und verantworten. Den Abbau „religiöser Strukturen" im althergebrachten Sinne besorgt weiterhin der unaufhaltsame Säkularisierungsprozeß. Soll man ihnen nachtrauern? Wahrscheinlich verliert die „religiöse Interpretation des Christentums" immer mehr an Boden, im Hinblick auf die geschichtliche Entwicklung dürfte *Bonhoeffer* recht behalten. Also bleibt zunächst keine andere Wahl, als für neutestamentlich-biblisches „Glauben, Hoffen und Lieben" zu optieren. Was von Religion als anthropologischem Fundus bleibt, läßt sich nicht mehr in vergangene Formen zurück übersetzen; es wäre dann, in einer Umkehrung des ursprünglichen Vorgangs, endlich in den Glauben herüberzunehmen, im biblischen Glauben aufzuheben.

Ein Umstand an der geschilderten Entwicklung gibt nun doch zu denken: Die religiös-imperiale Interpretation des Christentums hat es nicht geschafft, den christlichen Glauben restlos in das jeweilige Gesellschaftsgefüge und in die herrschenden Strukturen zu integrieren. Die „religiöse Interpretation" ist niemals vollständig geglückt, es gab immer Restbestände, die in das System nicht einzubringen waren. Immer tauchen Widerstände auf. Manchmal waren es die Häretiker, manchmal Heilige, manchmal sogar auch Bischöfe und Päpste, die den Widerstand gegen die volle Integration artikulierten, und schließlich nicht zu vergessen die einfache Existenz der Juden. Man darf mithin im biblischen Glauben auf diejenigen Elemente setzen, die von den herrschenden „Staatsreligionen" nicht zu vereinnahmen sind; denn sie treiben die Geschichte weiter.

Josef Blank

Vorblick auf die vierte Vollversammlung in Würzburg

Vom 12. bis 25. November tritt die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik zu ihrer dritten Arbeitssitzung zusammen. Rechnet man die konstituierende Vollversammlung vom Januar 1971 hinzu, dann steht die Synode bereits vor ihrer vierten Vollversammlung. Diese markiert zugleich die nahende Halbzeit, wenigstens was die Zahl der Sitzungen betrifft. Soll die Synode noch im Herbst 1975 abgeschlossen werden, so können nach dieser Novembervollversammlung insgesamt nur noch vier Vollversammlungen stattfinden. Auf dem Programm der Novembersitzung stehen fünf Themen: Der Religionsunterricht in der Schule (Kom. I); Die Orden bzw. geistlichen Gemeinschaften in der Kirche und in der Welt von heute (Kom. VII); Die ausländischen Arbeitnehmer — ihre Stellung in Kirche und Gesellschaft (Kom. III); Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (Kom. III); Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit (Kom. X). In Stichworten lautet das Programm also: Orden, Gastarbeiter, Jugendarbeit, schulischer Religionsunterricht, Ökumene (unter Ausklammerung der Themen ökumenischer Gottesdienst und Interkommunion, die von der Sachkommission II in der Vorlage über den sonntäglichen Gottesdienst behandelt werden). Von diesen fünf Themen kommt diesmal nur eines in die zweite Lesung: Es ist der Entwurf über die ausländischen Arbeitnehmer; er wurde bereits auf der Januar-Vollversammlung 1973 (vgl. HK, Februar 1973, 94 f.) in erster Lesung behandelt. Bei den anderen Vorlagen handelt es sich ausnahmslos um Entwürfe für die erste Lesung. Allerdings sind zwei von ihnen nicht neu: Die Ökumenevorlage wurde bereits auf der Januarsitzung andiskutiert, doch wurde damals die Diskussion aus zeitlichen und sachlichen Gründen — vor allem wegen des stark kontroversen theologischen Teils — unterbrochen. Die damalige Vorlage wurde inzwischen wesentlich überarbeitet und auf Anweisung der Zentralkommission um den Abschnitt „Konfessionsverschiedene Ebene" erweitert (vgl. Synode 5/1973, 41 f.). Die Vorlage über die Orden stand ebenfalls bereits im Januar auf dem Programm, konnte aber aus Zeitgründen, weil die Synode am letzten Halbtag beschlußunfähig zu werden drohte, nicht mehr behandelt werden. Was der Präsident zur Beschwichtigung der Zukurzgekommenen versprochen hatte, wurde jetzt eingelöst: Mit diesem Thema soll die Sachdebatte der November-Vollversammlung eröffnet werden. In beiden Fällen — Ökumene, Orden — müssen die veränderten Texte, die im Gegensatz zu den anderen Vorlagen noch nicht in der amtlichen „Synode" veröffentlicht worden sind, alternativ als Änderungsanträge eingebracht werden. Es ist aber mit Sicherheit damit zu rechnen, daß sich das Plenum in beiden Fällen für die veränderten Texte als Diskussionsgrundlage entscheiden wird.

Das Programm

Da wir auf die einzelnen Vorlagen aus Anlaß der Debatte in Würzburg noch ausführlich zurückkommen werden, können wir uns hier auf eine knappe Charakterisierung einiger Grundzüge beschränken. Dabei verzichten wir zunächst auf die Begründungszusammenhänge und beschränken uns auf die Forderungen in den Vorlagen, die auf konkrete Änderungen zielen. In der Vorlage über die *Orden* zielen die konkreten Forderungen naturgemäß am wenigsten auf neue gesetzliche Regelungen. Die Orden sind ja mit ihrem jeweiligen Eigengewicht vielfältig in die Weltkirche hineinverwoben, so daß eine regionale Synode in erster Linie nur Anregungen geben kann. Besonders herausgestellt sind in der veränderten Fassung besonders solche, die das Beziehungsverhältnis der Orden zu den Diözesen betreffen: Die Orden werden ermuntert, ihre Arbeiten und Pläne besser mit der Planung der Diözesen abzustimmen, dafür sollen sie ein Mitspracherecht in allen dafür zuständigen Gremien erhalten und von den Kirchenleitungen mehr finanzielle Beihilfen erhalten. Beklagt wird der Mangel an „geistlichen Lehrern" für die geistliche Schulung der Orden. Deswegen werden Ordens- und Weltkleriker, aber auch Laien eingeladen, sich für den geistlichen Dienst an den Gemeinschaften zur Verfügung zu stellen. Man dürfe diese Aufgabe nicht bloß solchen Priestern überlassen, die bereits im Ruhestand sind oder nicht mehr genug Kontakt zur Denkweise der heutigen Generation haben. Für die Ordensmitglieder wird mehr Spezialisierung verlangt, ohne daß der Vorstellung das Wort geredet wird, bei den Orden könne es sich heute nur noch für kirchliche Zweckverbände zur Wahrnehmung spezieller Aufgaben handeln. Das widerspreche dem *Grundauftrag* der Orden, „durch ihre Lebensordnung wie durch ihr Wirken das in Christus angebrochene Heil zeichenhaft zu verdeutlichen". Angesichts des Nachwuchsmangels wird auch die praktische Anregung gegeben, ob die Orden nicht mehr eigene Werke auflösen und als einzelne oder Gruppen in Unternehmungen mit nicht ordenseigener Trägerschaft arbeiten sollen.

In der Vorlage über den *Religionsunterricht* werden unter „Folgerungen und Forderungen" im wesentlichen fol-

gende Leitlinien formuliert: 1. Die Vorlage bekennt sich zu dem von der Verfassung garantierten konfessionellen Charakter des Religionsunterrichts. Demgemäß erinnert sie nachdrücklich an den Verfassungsauftrag, „allen interessierten Lernenden auch im öffentlichen Bildungswesen die Möglichkeit zur Teilnahme an einem konfessionell orientierten Religionsunterricht zu geben, der den übrigen Schulfächern rechtlich gleichgestellt ist". Dies setzt die Orientierung von Lehrern und Schülern am gleichen Bekenntnis und die Billigung des Lehrers durch die Kirche voraus. 2. Es soll aber nicht „starr" am Konfessionsprinzip festgehalten werden. Auch wenn der Religionsunterricht konfessionell erteilt wird, so gehört dazu, daß er „nach Inhalt und Form" ökumenisch orientiert ist. Außerdem können „Modellversuche, Sonderfälle und Ausnahmesituationen" es als wünschenswert erscheinen lassen, in bestimmtem Umfang von der Regel der Konfessionalität abzugehen. 3. Die Ausbildung der Religionslehrer darf nicht hinter der Ausbildung der Lehrer für vergleichbare Fächer zurückbleiben. Deswegen sind differenzierte, berufsbezogene Studiengänge zu entwickeln, in denen anthropologische, soziologische und erziehungswissenschaftlich-didaktische Fragestellungen mit der theologischen Ausbildung korrespondieren. Aus demselben Grunde ist die Weiterbildung der Religionslehrer auszubauen. Lehrer, die schon in der Unterrichtspraxis stehen, sollen die Möglichkeit zum Erwerb der Fakultas für den Religionsunterricht wahrnehmen. 4. Wo es wegen Lehrermangels nicht möglich ist, in allen Klassen Religionsunterricht zu erteilen, soll man den Unterricht auf bestimmte Jahrgänge bei gleichmäßiger Reduzierung der Stundenzahl konzentrieren. 5. Religionsunterricht dient nach der Auffassung der Vorlage nicht der systematischen Stoffvermittlung; er solle von den Problemen der Schüler ausgehen und nicht nur Wissenszuwachs, sondern auch Erfahrung vermitteln; um dies zu fördern, sollen alternative Curricula angeboten werden.

Während in der Vorlage über den Religionsunterricht auf eine ausdrückliche Formulierung von Empfehlungen, Voten und Anordnungen verzichtet wird, sind die anderen Vorlagen in ihren praxisbezogenen Richtlinien präziser gefaßt. So enthält die Vorlage zur Jugendarbeit eine Reihe von Empfehlungen: Die erste Empfehlung sieht vor, daß die Grundsätze der Vorlage selbst zu „verbindlichen Orientierungspunkten" der kirchlichen Jugendarbeit erklärt werden. Diese Grundsätze gipfeln in dem Postulat, kirchliche Jugendarbeit möge ohne „Rekrutierungsabsichten" und „ungerechten Zwang" über Einübungsfelder ohne Gettos den Jugendlichen helfen, „jenen christlichen Standpunkt zu finden, den er in einer pluralistischen Gesellschaft braucht". Eine Reihe weiterer Empfehlungen beziehen sich auf die personelle und sachliche Ausstattung der Jugendarbeit und der Jugendhilfe (Errichtung von „Jugendheimen" in allen Pfarreien, von Jugendzentren in Großstädten und ländlichen Zentren, Förderung ehrenamtlicher und kontinuierliche Weiterbildung hauptamtlicher Mitarbeiter; bessere Information über die Jugendarbeit in der Ausbildung der Geistlichen und in den kirchlichen Dienststellen und Gremien; Beteiligung von Jugendlichen an den Räten; partnerschaftliches Zusammenwirken von Erwachsenen und Jugendlichen in der Jugendarbeit selbst). Andere Empfehlungen stehen unter dem Stichwort „Interessenvertretung": Nicht verbandlich organisierten Gruppen solle die Mitarbeit in den Jugendverbänden eröffnet werden, „wenn sie eine breitere Solidarisierung und die Vertretung ihrer Interessen anstreben"; die Träger kirchlicher Jugendarbeit sollen (in Staat und Kirche) durch Koordination eine wirksame Vertretung ihrer gemeinsamen Interessen sichern.

Zahlreiche Empfehlungen und (im Unterschied zum Jugendpapier auch) Anordnungen werden in dem überarbeiteten Entwurf über die *ausländischen Arbeitnehmer* formuliert. Die Empfehlungen beziehen sich durchwegs auf den staatlichen Bereich (Ausländerrecht, Sozialrecht, Wohnungs- und Arbeitsplatzprobleme, Erziehungs- und Bildungshilfen), die Anordnungen naturgemäß nur auf den kirchlichen Bereich. Zu den Anordnungen gehören u. a. die Einrichtung von Ausländerseelsorgereferaten in den einzelnen Bistümern, die Bildung von Ausschüssen für Ausländerfragen in Diözesen, Regionen, Dekanaten und Pfarreien, die Gleichstellung der Ausländerseelsorger mit den Diözesanpriestern; die Entsendung nur solcher Ausländerseelsorger durch die Herkunftsländer, die ihren Anforderungen gewachsen sind, der Ausbau seelsorglich selbständiger Ausländer-„Missionen" oder notfalls auch Errichtung selbständiger Personalpfarreien. Empfohlen wird bei der Gestaltung des Ausländerrechts ein „Recht auf Daueraufenthalt", Erleichterung der Familienzusammenführung (Zuzug von Familienangehörigen, eine gesetzlich „erschöpfende" Normierung von Ausweisungsgründen unter Ausschaltung von „Straftaten leichteren Ausmaßes" als Ausweisungsgrund).

Die *Ökumene*-Vorlage (aufgebaut nach drei Schritten: Theologische Überlegungen, pastorale Anregungen, Voten und Empfehlungen) richtet (hier bezogen auf die ergänzte Fassung) neben einer Reihe von Empfehlungen an die kirchlichen Instanzen in Deutschland mehrere Voten an die Kirchenleitungen der verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, an die deutsche Bischofskonferenz und an den Apostolischen Stuhl. Die Kirchenleitungen werden u. a. gebeten, sie mögen zur Erleichterung ökumenischer Zusammenarbeit im Zuge der staatlichen Landesplanung die jeweiligen Grenzen der Seelsorgsbezirke überprüfen, bei der Besetzung kirchlicher Stellen das örtliche ökumenische Klima berücksichtigen, die Kirchengemeinden zur gegenseitigen Auskunft in Sachen kirchlicher Personenstand (Taufe, Trauung) veranlassen, wenigstens gelegentlich gemeinsame Sitzungen von Gemeindegremien anzuregen und spezialisierte Ausbildungsstätten jeweils auch den Mitarbeitern anderer Konfessionen zu öffnen. An die Bischöfe bzw. an den Papst richten sich die Voten zur Aufhebung des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit, zur Übertragung der Dispens-

vollmacht für die Dispens von der Formpflicht bei der Trauung konfessionsverschiedener Paare. Empfohlen werden u. a. die Bildung ökumenischer Sachausschüsse in den Gemeinden, eine „Zusammenfassung" der vorhandenen ökumenischen Bestrebungen im diözesanen und überdiözesanen Bereich, die Aufnahme von Kontakten mit der Konferenz Europäischer Kirchen und eine Intensivierung der Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, die einmal zur Mitgliedschaft im Rat führen möge.

Die kritischen Punkte

Diese Aufreihung von Beispielen aus den dürren Katalogen von Empfehlungen, Anordnungen und Voten verdeutlicht in etwa, was an praktischen Entscheidungen zu erwarten ist, bis wo diese Entscheidungen bzw. Beschlüsse reichen und in welche Richtung sie zielen. Sie sagen aber wenig aus über die Grundausrichtung der Vorlagen, für deren Aufschlüsselung sowohl die analytischen Situationsbeschreibungen wie die theologisch-pastoralen oder (im Falle der ausländischen Arbeitnehmer) gesellschaftspolitischen Grundaussagen zu berücksichtigen sind. In diesem Orientierungsteil der Vorlagen stecken die eigentlich kritischen Punkte. Bei den *Ordensgemeinschaften* (und Säkularinstituten) dürfte die Grundlage die sein, ob genügend bedacht ist, daß die Orden selbst zu einer grundlegenden Erneuerung sowohl durch ein Zurück zu ihrem spirituellen Fundus wie auch durch eine heilende Korrektur des Zeitgeistes kommen müssen. Trotz des respektablen geistlichen Fundus der Vorlage erweckt diese immer noch den Eindruck, man erwarte von der mittragenden kirchlichen Gemeinschaft zuviel und traue sich selbst zuwenig Kraft zu. Gerade deshalb wäre die Synode schlecht beraten, wenn sie die Ordensgemeinschaften primär nur unter pastoralen Aspekten als Instrumente der unmittelbaren Seelsorge im Blick hätte. Orden hatten immer dann die größte pastorale „Effektivität", wenn sie der Kirche oder der Gesellschaft ihrer Zeit genügend tiefenwirksame geistliche Anstöße vermittelten.

Beim Thema *Religionsunterricht* ist die am meisten ungeklärte und vermutlich wohl auch am meisten umstrittene Frage wohl die, welcher Religionsunterricht am schulgerechtesten ist. Genügt eine pauschale Orientierung an den formalen Kriterien eines „wissenschaftsorientierten" Unterrichts, wie ihn die gegenwärtige Bildungsdiskussion verlangt, oder besteht der schulgerechte Religionsunterricht nicht primär darin, daß er Religion als Grunddimension des Menschen aus sich heraus zur Sprache bringt und von daher auch Zugänge zum Bekenntnis (sicher nur auf dem Wege des „Angebots") eröffnet. Daß die Autoren der Vorlage einseitig am Religionsunterricht der gymnasialen Oberstufe orientiert sind und dieses Modell etwas unbesehen auf den schulischen Religionsunterricht insgesamt übertragen, haben u. a. die Schulreferenten der Diözesen kritisch angemerkt.

Viel Strittiges steckt in der Vorlage über die kirchliche *Jugendarbeit*. Eine unnötig komplizierte Sprachgestalt, hinter der sich oft nur scheinbar Tiefsinn verbirgt, mindert die Verständlichkeit. (Beispiel: „Jugendarbeit als Selbstvollzug und Diakonie der Kirche geschieht unter ständig sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen"). Widersprüchlich erscheinen trotz beachtenswerter Aussagen im einzelnen (u. a. zur psycho-sozialen Situation des Jugendlichen, Gedanken zur christlichen Lebensgestaltung als Antwort an die Sinnfrage) die thematischen Schwerpunkte: Will die Vorlage in erster Linie Anstöße für die Jugendpastoral, für die individuelle und gruppenbezogene Einübung des Jugendlichen in eine aus dem Glauben verantwortete Lebensführung geben oder die Rolle der Kirche in der Jugendarbeit diakonisch, d. h. ihren Beitrag zur sozialen und pädagogischen Jugendhilfe bestimmen? Hier wird sich die Synode entscheiden müssen, welchem Schwerpunkt sie Vorrang gibt. In der Vorlage kommt der erstere nur schwach zum Zug. Das kommt wohl nicht nur davon her, daß die Autoren nicht nur dem Gott der Soziologen zu viele Rauchopfer darbringen, wie Hermann Boventer im „Rheinischen Merkur" (12. 10. 73) schreibt. Der Entwurf scheint noch mehr daran zu kranken, daß er die Gesellschaft als eine Art Ziel an sich und die Jugend, ihre „Interessen" und „Bedürfnisse", als eine Art normgebende Generation versteht. Boventer spricht vom „Jugendlichkeitswahn". Von dieser Zeitmode hat sich der Entwurf ein gutes Stück abgeschnitten. Vermutlich hat den professionellen Jugendfunktionären der kraftvolle theologische und psychologische Partner gefehlt. Sozialer und Glaubensansatz stehen jedenfalls auf diese Weise recht unverbunden neben- und aufeinander.

In der Vorlage über die *ausländischen Arbeitnehmer* ist vor allem die deutliche Option der Vorlage für eine möglichst allseitige Integrationspolitik zu erkennen, während in der Kommission V (Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche), aus der konzentriert Gegenvorschläge kommen, das sog. Rotationsprinzip (zeitlich begrenzter Aufenthalt aufeinanderfolgender Gruppen) einflußreiche Befürworter hat.

Die *Ökumene-Vorlage*, über die bereits in der Januar-Vollversammlung eine recht lebhafte Debatte geführt worden war (vgl. HK, Februar 1973, 95 ff.), ist gerade im theologischen Teil in der jetzigen Fassung ausgewogener und präziser. Vor allem sind einige Grundbegriffe, die für das ökumenische Gespräch theologisch entscheidend sind (der eine Glaube — die vielen Dogmen, Glaubensakt und Glaubensinhalt die Hierarchie der Wahrheiten), besser verdeutlicht. Dennoch dürfte es einigen Widerstand nach wie vor gerade gegen den theologischen Teil geben. Vielleicht gelingt es der Synode, den Teil II über die praktische Zusammenarbeit (zwischen den Ortsgemeinden und in gesellschaftlichen Aufgaben zwischen Kirchenleitungen und Verbänden) noch etwas präziser zu fassen und in konkrete Voten umzusetzen.

Wo ist der zündende Funke?

Insgesamt wird man sagen können, die vorliegenden Entwürfe ergeben eine solide Beratungsbasis. Aber wo ist der zündende Funke? Die nächste Vollversammlung hat die Chance, ohne Fixierung auf Strukturfragen — solche stehen diesmal nicht zur Debatte — sich auf einige *pastorale Weichenstellungen* zu konzentrieren und diese in Ruhe auszudiskutieren. Sie hat es durchwegs mit Themen zu tun, bei denen es mutiger Anstöße bedarf. Das gilt für das *Ordensleben* z. B. auch ganz konkret für die Frage, wie die evangelischen Räte als Zeugnis für die Christen in der Welt heute gelebt werden können. Da jeder den Vorwurf kennt, die Orden würden sowohl die institutionelle wie die individuelle Armut immer weniger leben, müßte es nicht so schwer sein, aus dem Plenum heraus nicht nur allgemein neue Formen der Armut anzuempfehlen, sondern konkrete Beispiele aufzuzeigen, wie die Ordensarmut als eschatologisches Zeichen gelebt werden muß. Dies gilt auch für den *Religionsunterricht*. Hier sind die Chancen zu einer richtungweisenden Aussage zu kommen, nicht ungünstig, nachdem die Diskussion über die verschiedenen Konzeptionen etwas abgeklungen sind. Man ist sich einig, daß man am schulischen Religionsunterricht festhalten will, und man ist sich auch darüber einig, daß es ein problemorientierter Religionsunterricht sein soll. Um für die Praxis etwas zu bedeuten, müßte die Vorlage aber wohl entschiedener sagen, was Ausgangspunkt und Ziel des Religionsunterrichts sein soll. Die Interessensituation des Schülers ist als Situation des Fragens sicher der pädagogisch einzig mögliche Ausgangspunkt. Sie kann aber nicht Kriterium für die inhaltliche Vermittlung sein. Kriterium und Ziel kann nur sein die Hinführung zur Auseinandersetzung mit und zum Verständnis für Fragen des Glaubens, auch wenn solche Auseinandersetzung im kurzfristigen Interesse des Schülers gar nicht oder nur verfremdet auftaucht. Alles andere wäre dem Anspruch nicht gemäß. Die *Jugendarbeit*, verstanden als Jugendpastoral, steckt in einer tiefen Krise, über die die noch vorhandenen Gruppen und Verbandsstrukturen nicht hinwegtäuschen können. Man ist gespannt, ob sich die Synode nicht gerade in diesem Punkt zu einem Neuansatz durchringt. Ein solcher hätte wohl von einer nüchternen Analyse des Dreieckverhältnisses Jugend-Glaube-Kirche auszugehen und den Mut aufbringen, nicht nur neben soziologischen Formeln auch Glaubenssätze zu deklamieren, sondern die Jugend stärker „theologisch" zu fordern. Eine gleichsam gruppendynamische Annäherung an die Sinnfrage ist in sich gut, aber zu wenig. In puncto *Ökumene* stehen wir gegenwärtig nicht nur vor mehr Gemeinsamkeit, sondern auch vor neuen Belastungen. Die Synode wird Unterscheidungslehren kaum klären können, wohl aber könnte sie mehr Anstöße für praktische Zusammenarbeit in der gemeinsamen Sorge um den Glauben und um den Menschen vermitteln. Von solchen Anstößen wird abhängen, ob die Synode zu einem Markstein wird oder nur eine teure Episode bleibt.

Kurzinformationen

Die 8. Generalversammlung der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" endete mit einem dringenden Appell zu einer stärkeren Verteidigung der Menschenrechte. Während der vom 19. bis 25. September dauernden Beratungen standen die Ereignisse in Indochina, im Nahen Osten, in Chile und Moçambique sowie in Irland immer wieder im Mittelpunkt. Die Teilnehmer stellten fest, daß auf der einen Seite die Verletzungen der Menschenrechte immer stärker zunehmen, andererseits aber auch die Wachsamkeit und das Gewissen der Öffentlichkeit geschärft sind. Dennoch müsse man von den Wirkungen auf die Ursachen zurückgehen. Die Delegierten beschäftigten sich mit drei Hauptthemen. In erster Linie diskutierten sie die Frage, wie man den Fragen von Gerechtigkeit und Frieden bei der Vorbereitung der nächsten *Bischofssynode* mit ihrer Thematik „Evangelisation in der heutigen Welt" am besten Beachtung verschafft. Zweitens suchte man nach einer Strategie, im Zusammenhang mit dem Heiligen Jahr 1975 ebenfalls Gerechtigkeit und Frieden für alle Christen zu Schwerpunktthemen zu machen. Von ganz aktuellem Bezug waren die Diskussionen über den Beitrag der Kirche zum Weltbevölkerungsjahr 1974 (vgl. La Croix, 30. 9. 73 und Osservatore Romano, 29. 9. 73). Zum Thema der *Evangelisation* hieß es, daß „die Gerechtigkeit und der Frieden grundlegende Dimensionen der Verkündigung des Evangeliums darstellen". Den „Armen, Ausgestoßenen und den in der Welt Leidenden" müsse der Vorzug gegeben werden. Als positive Zeichen in der heutigen Welt stellte man den „Hunger nach Gerechtigkeit, den Wunsch nach einer neuen Lebensqualität und Unabhängigkeit und Selbstbestimmung in den Ländern der Dritten Welt" heraus. Für das Heilige Jahr soll besonders die Erziehungsarbeit verstärkt werden. Im Bereich der Bevölkerungsproblematik wandten sich die Teilnehmer betont dem sozialen Aspekt der Frage zu, der gemeinsam mit dem neu gegründeten „Familienkomitee" näher erörtert werden soll. Eine „bessere Verteilung der Güter der Welt" wird als „entscheidender Teil der Antwort auf das Problem der Bevölkerung" hingestellt. So soll das Weltbevölkerungs-Jahr 1974 Gelegenheit „zu einer erneuten Gewissenserforschung seitens der reichen Nationen über ihre Verantwortung für eine weltweite Gerechtigkeit gegenüber den armen Völkern" geben. Direkte politische Aussagen betrafen Chile, Moçambique und die Sowjetunion. Chile wird um Schutz der bedrohten ausländischen Flüchtlinge ersucht und um eine schnelle Rückkehr zu

einem demokratischen Regime; im Falle Moçambique beschränkte sich die Kommission keineswegs nur auf die Verurteilung der Tötung der afrikanischen Bevölkerung, sondern fügte auch eine Anklage gegen die portugiesische Kolonialpolitik hinzu. Die sowjetische Führung schließlich wird wegen ihrer Intoleranz gegenüber den Intellektuellen und des Abwürgens von Gedankenfreiheit angeklagt.

Die **Gemeinsame Internationale Kommission anglikanischer und römisch-katholischer Theologen,** ein kirchenamtliches Gremium, hat auf ihrer Tagung in Canterbury (28. 8.—6. 9. 73) den im vorigen Jahr versuchten und nicht vollendeten Konsens über das kirchliche Amt bzw. das Weihepriestertum gefunden, wie er im Konsens über die Eucharistie von 1971 vorgesehen war (HK, Februar 1972, 59 f.). Auf diesen Zusammenhang macht das kurze Kommuniqué aufmerksam (NC-News Service, 11. 9. 73). Sehr vorsichtig wurde darin angedeutet, daß beide Dokumente, falls letzteres von den zuständigen Autoritäten bestätigt wird, die Grundlage für eine weitere Verständigung bieten werden. Eine solche war ursprünglich für Herbst 1973 über den Primat vorgesehen. Inhalt des Konsensus, der vorerst nicht veröffentlicht wird, ist das Wesen des Priestertums, die Ordination bzw. Weihe, die apostolische Sukzession und die Stellung des Priesters im Leben der Gemeinde. Der Vertreter des Erzbischofs von Canterbury bei der römischen Kurie, Kanonikus *W. Purdy,* kommentierte den neuen Konsens mit Bezug auf das Dokument von Windsor über die Eucharistie, das, wie er schreibt, bei Enthusiasten die Meinung aufkommen ließ, nun sei volle Altargemeinschaft bzw. Interkommunion möglich. Auch das neue längere Lehrdokument stelle wieder die Frage nach den Folgen. Man sollte aber unterscheiden: *was* an sich ein geweihter Priester ist und *wo* er gegeben sei. Letzteres hänge ab von der Klärung bzw. Aufhebung der Entscheidung Papst Leos XIII. von 1896 über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen (Denz. 1963). Die Kommission hoffe, dafür den Weg bereitet zu haben, er glaube aber nicht, daß es schnell zu einer Änderung kommen werde, „weil übervorsichtige Mandarine sich mit dem Lärm falsch informierender Posaunen konfrontiert sehen".

Die **Bedeutung des Konfuzianismus für die Evangelisation in Asien** wollen die Bischöfe Ostasiens als Vorbereitung auf die Bischofssynode 1974 studieren. Vom 27. bis 31. August fand in Taipei auf Taiwan das erste Regionaltreffen der fünfzehn Bischöfe von Korea, Vietnam, Hongkong, Macao, Taiwan und Japan statt. Hierbei erwies sich das Konzept gesonderter *Regionalkonferenzen* innerhalb der Asiatischen Bischofskonferenz als sehr nützlich. Denn lediglich in den von diesen 15 Bischöfen vertretenen Ländern kann man von einem kulturellen Einfluß des Konfuzianismus sprechen. Japan, Korea und Vietnam verdanken viel von ihrer Kultur und ihrem ursprünglichen Schriftsystem dem alten China. Alle Länder sind tief von der konfuzianischen Tradition beeinflußt und werden zu großen Teilen von konfuzianischer Ethik geleitet. In der jetzigen und zukünftigen Beschäftigung mit dem Konfuzianismus, der religiösen Philosophie oder dem ethischen System des Konfuzius hofft man Ansatzpunkte für eine effektivere und der Mentalität der Ostasiaten angepaßtere Evangelisation zu finden. Das August-Treffen gilt als Vorbereitung der für Mai nächsten Jahres geplanten *Generalversammlung der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen,* die ebenfalls fast ausschließlich dem Thema der römischen Synode gewidmet sein soll. Bisher sind erst wenige Versuche eines intensiveren Studiums der Annäherungspunkte von Konfuzianismus und Christentum unternommen worden. Dagegen zeigte sich im ostasiatischen Bereich, besonders in Taiwan, in den letzten Jahren eine verstärkte Berücksichtigung alter chinesischer Riten und einer von kirchlichen Feiern begleiteten Ehrung von Konfuziusrenaissance. Sicherlich werden sich die Bischöfe in den kommenden Monaten aber auch mit der Problematik auseinanderzusetzen haben, ob in der heutigen Welt der Konfuzianismus wirklich noch so prägend für den Menschen in Ostasien ist. Schon in der Zeit vor 1949 mußten sich die christlichen Missionare in China z. B. den Vorwurf gefallen lassen, mit ihrem plötzlichen Rückgriff auf Konfuzius kämen sie genau zu einem Zeitpunkt, da der einzelne Chinese immer weniger von Konfuzius geprägt sei und anderen Leitbildern folge. Es dürfte deshalb auch eine wichtige Aufgabe der bischöflichen Vorbereitungstreffen sein, die Frage nach der Ausstrahlungskraft des neuen chinesischen Gedankengutes, personifiziert durch Mao Tse-tung, zu untersuchen und Ansatzpunkte für einen Dialog herauszufinden. Der nach dem Tod des bisherigen Generalsekretärs der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen, Bischof *Francis Hsu,* den Posten verwaltende Erzbischof von Taipei, *Stanislaus Lo-kuang,* erklärte Anfang August, in erster Linie wolle man sich mit der *aktuellen missionarischen Situation* der Region befassen, sodann den Wert der lokalen Kultur im Hinblick auf die Evangelisation untersuchen und schließlich Schlußfolgerungen daraus für die Ausbildung der Priester ziehen. Dabei soll besonderer Wert auf die Erarbeitung von Konzepten gelegt werden, die es erlauben, die Priester mehr mit der traditionellen Philosophie und Theologie der örtlichen Kultur als mit westlicher Philosophie und Theologie vertraut zu machen. Bei aller Bemühung um eine Integration konfuzianischer und buddhistischer Elemente will man nach den Ausführungen von Kardinal *Stephan Kim* aus Seoul doch den modernen asiatischen Menschen im Blick haben und nicht einen solchen, den man sich aus Vorstellungen oder Wünschen zurechtgelegt hat. Der Erzbischof von Saigon, *Paul Binh,* hielt den Moment für gekommen, eine Theologenkommission zu bilden, die aus den heiligen Büchern des Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus all die Stellen zusammentragen soll, die Gott, den Menschen, das Universum und das zukünftige Leben betreffen, um daraus eine Synthese zu erstellen, die in einer modernen orientalischen katholischen Theologie Berücksichtigung finden sollen. Bezüglich der Bevölkerungskontrolle soll die Kirche „ein positives Programm erarbeiten und durchführen". Um die Koordination in den Bemühungen um die Evangelisation zu erreichen, wollen sich die Bischöfe der Region mindestens alle drei Jahre treffen.

Ein **neues Pastoralkonzept mit einer totalen Integration der Laien in den apostolischen Dienst** schlug Kardinal *Joseph Malula,* Erzbischof von Kinshasa, in Kongo-Zaire vor. Schon jetzt wurde das vorgesehene Projekt als „prophetisch" bezeichnet (vgl. DIA, 6. 9. 73), das zunächst den Priestern von Zaire zur Überlegung und Diskussion gestellt wurde. Ausgehend von den Erfahrungen der 8. Theologischen Woche von Kinshasa im Juli-August 1973 (vgl. HK, September 1973, 487), die die Notwendigkeit des stärkeren Einsatzes von Laien verdeutlichte, erwartet der Kardinal endlich eine Mit-Verantwortung der Laien sowohl im Bereich der Ausführung als auch der Konzeption. Im Verlauf der Jahrhunderte habe der Priester mehrere Dienste in der Kirche „monopolisiert", die ihm keineswegs reserviert waren. Es sei nun nicht notwendig, daß der Priester

Verantwortung an den Laien abgebe, sondern ihm die eigenen Verantwortlichkeiten zugestehe. Mehr als bisher müßten die Laien Gelegenheit erhalten, aktiv am Studium der pastoralen Probleme und an der Suche nach Lösungen teilzunehmen. Diese Perspektive verlange von den Priestern gewisse innere Dispositionen: zunächst einmal den Glauben an das Wirken des Heiligen Geistes in den Laien, dann eine echte Disponibilität und schließlich die Fähigkeit, Initiativen seitens der Laien auch anzunehmen. Mit seinem Projekt, das erst nach einem Jahr der reiflichen Überlegung in die Tat umgesetzt werden soll, will Kardinal Malula den theoretischen Erörterungen die notwendige Praxis folgen lassen. Nach diesem sollen Pfarreien gewissen Laien anvertraut werden können, die während drei Jahren eine besondere Ausbildung mitgemacht haben und ihr Verantwortungsbewußtsein unter Beweis gestellt haben. Die in Frage kommenden Pfarreien sollen im Laufe des nächsten Jahres ausgewählt werden. Dabei soll es sich keineswegs nur um „Filialkirchen" handeln, in denen die Laien dann doch noch nicht die volle Verantwortung tragen, sondern auch um relativ kleine Pfarreien, in denen gegenwärtig Priester eingesetzt sind. Die von dem Wechsel betroffenen Priester sollen in benachbarten Pfarreien eingesetzt werden und von dort aus mitwirken und für ein- oder zwei Kirchen zusätzlich verantwortlich sein. Ihr Dienst wird „typisch priesterlich" sein: Feier der Messe, Beichthören. Daneben obliegt ihnen die geistige Unterweisung der für die Pfarreien zuständigen Laien. Die verantwortlichen Laien nehmen an allen Dekanatstreffen im gleichen Rang wie die Priester teil. Die Laien behalten ihre gewohnte Beschäftigung bei. Neben dieser neuen Aufgabe soll auch in anderen Bereichen mehr auf die verantwortliche Mitarbeit der Laien zurückgegriffen werden. Besonders in der Pastoral für Kranke und Sterbende, für Behinderte und Gefangene könnten seiner Meinung nach wie in der Urkirche die Laien hilfreiche Dienste durch Besuche, Gespräche und Austeilung der Kommunion leisten. Im September 1974 soll mit der Verwirklichung dieses für Afrika einmaligen Projektes begonnen werden.

Bücher

PETER KRÄMER, **Dienst und Vollmacht in der Kirche.** Eine rechtstheologische Untersuchung zur „Sacra Potestas" nach Vaticanum II. Trierer Theologische Studien Band 28. Paulinus-Verlag, Trier 1973. 138 S., 18.— DM.

Die rechtstheologische Dissertation mit vorbildlicher Bibliographie faßt im Blick auf schwebende Probleme des kirchlichen Amtes zusammen, was die verschiedenen Konzilstexte für eine Lehre von der „Sacra Potestas" hergeben, wobei der Werdegang der Dekrete beachtet wird. Krämer ist sich bewußt, daß die Vollmachtsfrage in der vom Ökumenismusdekret genannten „Hierarchie der Wahrheiten" nicht an erster Stelle steht und wahrt die „Grenzen der Selbstbescheidung". Übrigens gebraucht er für potestas nie „Gewalt"! Nach der geschichtlichen Einführung zur Entwicklung der Potestas entfaltet Teil II die „Sacra Potestas" nach den Aussagen des Vatikanum II. Kapitel 5 erörtert positiv die Teilhabe des ganzen Gottesvolkes an den Dienstämtern Christi, die Stellung der Laien in der Kirche und die Beziehungen der Amtsträger zu ihnen. Das Konzil lege den Akzent auf die Gemeinsamkeit, nicht auf den Unterschied der Vollmacht, was die Entwürfe nicht taten. Auch der Unterschied sei „lediglich eine besondere Verantwortlichkeit der Amtsträger in der Heilssendung der Kirche". Sie repräsentieren sowohl die Kirche als auch Christus. Beide Repräsentationsweisen dürften nicht voneinander getrennt werden. Sacra Potestas ist immer Teilhabe an der Vollmacht Christi, sie schafft keine Herrschaft über die Laien als „Untertanen". Für Fachleute ist Teil III wichtig: „Sacra Potestas in systematischer Hinsicht". Er setzt sich ausführlich mit *Kl. Mörsdorf* und *W. Bertrams* auseinander, mit dem Ergebnis: Geistliche Vollmacht ist keine eigenständige Größe, sondern Dienst gegenüber Christus und der Kirche. Sie ist als „Gabe Christi" eine „einheitliche Wirklichkeit". Weihe und Jurisdiktion seien komplementäre Aspekte der einen Vollmacht. Die rechtliche Unschärfe bleibe, weil die Ausübung der Vollmacht gänzlich von der heilsökonomischen Zielsetzung abhänge. Zwischen Amtsträgern und Laien herrsche „fundamentale Gleichheit" bei verschiedener Verantwortung. Laien haben „an der ganzen Heilssendung der Kirche" teil. Geistliche Vollmacht könne ihnen in nicht-sakramentaler Weise übertragen werden (S. 116).

Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Herausgegeben von Karl Forster, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1973. 276 S., 26.50 DM.

Fast zugleich mit dem Forschungsbericht über die allgemeine Priesterbefragung 1971 (vgl. HK, September 1973, 451 ff.) erschien im Verlag Herder der seit der Abfassung des Forschungsberichtes zu den Synoden-Umfragen (Allgemeine Befragung, Repräsentative Kontrollumfrage, Stichproben-Umfrage) geplante Auswertungs- und Kommentarband zu diesem Forschungsbericht. Er enthält (mit einem Vorwort des Herausgebers Karl Forster) insgesamt 19 Beiträge, deren Autoren sich unterschiedlich auf die Bereiche systematische Theologie, Pastoraltheologie, Soziologie, Pädagogik, Publizistik und Institutionenvertreter verteilen. Der empirische und ideell-analytische Reichtum des Bandes liegt in der Detailauswertung nach Sachgebieten (z. B. Heinz Fleckenstein über Kirchenbesuch und Gemeindebeziehung, Ludwig Bertsch und E. J. Lengeling — mit 26 Seiten der weitaus längste Beitrag — Liturgie und Gottesdienst, Doris Knab über religionspädagogische Aspekte und Roman Bleistein über Kirche und Jugend. Wohl um die Detailauswertung und ihre Anwendung auf Einzelbereiche hervorzuheben, hat man in der Anordnung der Beiträge den Theologen den Vortritt gegeben. Ein zweites Argument, das eine Rolle gespielt hat und

das dem Band als solchem zu allererst zugrunde lag, vermutlich daß man sozialpsychologische Aussagen als theologische Wertungen mißverstanden glaubte und deshalb einmal theologisch ansetzen wollte. Ganz lesergerecht erscheint diese Anordnung nicht. Die Beiträge der Soziologen (vor allem die von F. X. Kaufmann und von Friedrich Fürstenberg), die sich naturgemäß stärker mit der sozial-analytischen Auswertung durch nicht unbedeutende Rückfragen auf die Methodik und die theoretischen Voraussetzungen der Umfragen beschäftigen — so zeigt Fürstenberg mit dankenswerter Klarheit die Problematik einer Gegenüberstellung (und entsprechenden Wertung) von gesellschaftlichem und kirchlichem Wertsystem auf, da letzteres soziologisch nur als gesellschaftliches Subsystem erfaßt werden kann (S. 202) —, stehen im Schlußteil, während die Auswertungen der Theologen (Klaus Hemmerle, Karl Lehmann, Johannes Gründel), die sich mehr als die anderen Beiträge um die Eruierung kirchlicher Handlungsziele bemühen, am Anfang stehen. Der besseren Einordnung der Einzeldaten wegen sollten diese aber gerade vom kirchlichen Praktiker am Schluß gelesen werden. Der Band als ganzer erbringt manche Klärung durch, wie wir meinen, gesunde Relativierung. Als Beispiel sei das sog. Ritualismusproblem genannt. Es ist zweifellos einer der wichtigsten und praktischsten Einsichten des Forschungsberichts, daß ritualistisches Verhalten nicht nur bei den vermuteten Traditionschristen der älteren Generation, sondern ebenso unter jugendlichen Kirchgängern anzutreffen ist. Nur rangieren auf Grund eines unzulänglichen Frage-Instrumentariums im Forschungsbericht auch solche Katholiken unter dieser Gruppe, die zwar Schwierigkeiten mit der konkreten Kirche und ihren Glaubensaussagen haben, aber gewiß keine Ritualisten im Sinne des rein rituell-formhaften Vollzuges des Gottesdienstes sind. Die zusätzlichen „Beweise", die Gerhard Schmidtchen (S. 271 f.) anführt, vermögen nicht ganz zu überzeugen. Im ganzen ist der Band mehr fortgeschriebene Analyse als theologisch-pastorale Prospektion mit einer Ausnahme vielleicht: Karl Lehmann formuliert (S. 59 ff.) einige „Bewegungssätze" (zentrale Stellung des Gottesdienstes angesichts der hohen Relevanz des Kirchenbesuches für die Intensität religiösen Verhaltens, die Bedeutung der Gemeinde als religiöser Kommunikationsrahmen mit einem gerüttelt Maß an Skepsis bezüglich des Gedeihens einer außerkirchlichen Religiosität) und akzentuiert nochmals die zentrale Schlußfolgerung des Forschungsberichts für eine künftige pastorale Strategie: die Konzentration auf die Vermittlung kirchlicher Sozialbeziehungen als Existenzvoraussetzung von Religiosität mit einer entsprechenden Wiederaufwertung religiöser Frühsozialisation durch elterliche Erziehung, durch Religionsunterricht und Katechese und durch Gottesdiensteinübung.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

HONECKER, MARTIN. **Abschied von Illusionen.** Zur theologischen Relevanz der Situation. In: Lutherische Monatshefte Jhg. 12 Heft 9 (September 1973) S. 480—485.

Der Beitrag begründet, inwieweit die Kirche und ihre Verkündigung situationsgebunden sind und situationsbezogen sein müssen, stellt dann aber heraus, daß die Situationsverhaftetheit überwunden werden muß. Geprüft wird die Verlagerung des theologischen Interesses von der Theorie zur Praxis, die letztlich ihren Grund in der Verunsicherung des Glaubens habe. Kritische Solidarität der Kirche mit der vom strukturellen Bösen bedrohten Welt erfordere auch klare Entscheidungen gegen unbedingt abzulehnende politische Verhaltensweisen (Gennocid, Rassenwahn, sozialer Egoismus), aber einen Rückzug in die Innerlichkeit dürfe es nicht geben. Gott wirke in jeder Situation mit dem Menschen, auch wenn er es nicht weiß, der Mensch aber dürfe nie seiner Situation verfallen, sondern müsse in der echten Freiheit des Geistes, die das Evangelium ermöglicht, die Souveränität Gottes achten.

RAHNER, KARL, SJ. **„Mysterium Ecclesiae".** In: Stimmen der Zeit Jhg. 89 Heft 9 (September 1973) S. 579–594.

Der Kommentar Rahners „zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche" wünscht, daß Küng das Dokument „mit dem gebührenden Respekt behandelt", obwohl eine pauschale Unterschrift eine problematische Sache sei. Küngs Verurteilung dieser „authentischen" Lehräußerung sei voreilig und ungerecht, er mache sich zum Kläger und Richter in einer Person (Rahner kannte noch nicht das Interview Küngs in „Newsweek" 27. 8. 73 gegen „ein totalitäres Papsttum", das sich nicht auf „menschliche Qualitäten" gründet). In seiner ausführlichen Inhaltsangabe hebt Rahner die Freigabe der Formulierung einer Unfehlbarkeitslehre heraus, aber das Dokument habe noch nicht ganz diese Versuchung überwunden, sich durch die bloße Unterscheidung von Aussageweise und Aussageinhalt die Sache zu leicht zu machen. In der Frage des Priestertums der Kirche, gegen das „Memorandum" der ökumenischen Institute gerichtet, bringe das Dokument nicht viel Fortschritt und ökumenische Hoffnung.

Kultur und Gesellschaft

MIROW, JÜRGEN. **China und Indien — Ein Vergleich.** In: Zeitschrift für Politik. Organ der Hochschule für Politik, München Jhg. 20 Heft 3 (September 1973) S. 291—306.

Auf sehr knapp bemessenem Raum unternimmt der Verfasser den Versuch, aufgrund verschiedener historischer Gemeinsamkeiten („frühe Hochkultur, Kolonial- bzw. Halbkolonialzeit, Streben nach der Rolle eines Wortführers der Dritten Welt unter Nehru bzw. Mao") die beiden asiatischen Staaten China und Indien mit so völlig verschiedenen Gesellschaftssystemen zu vergleichen, die zwei verschiedene Wege vom Entwicklungsland zur industrialisierten Gesellschaft eingeschlagen haben. Nach den Kriterien Einheit und Zersplitterung, politische Struktur, Gesellschaftsordnung, Schulwesen, Bevölkerungsprobleme, Verstädterung und Wirtschaftsstruktur geht er bei seinem Vergleich vor und erbringt eine Fülle interessanter, auch für andere Länder bedeutungsvolle Ergebnisse. In der Schlußbetrachtung ist der Verfasser sehr vorsichtig besonders hinsichtlich der Beurteilung von Freiwilligkeit und Zwang.

PFALLER, ALFRED. **Organized Labour, Income Distribution and the Conditions of Economic Development.** A Framework for Comparative Research. In: Vierteljahresberichte (der Friedrich-Ebert-Stiftung) — Probleme der Entwicklungsländer. Nr. 53 (September 1973) S. 265 bis 287.

Ausgehend von der entwicklungspolitischen Notwendigkeit, gesellschaftlichen Konsum zugunsten der Kapitalakkumulation einzuschränken, untersucht der Autor die Bedingungen, die eine Unterordnung der Konsumentenforderungen ermöglichen oder verhindern. Die immer und überall anzutreffende Forderung der Bevölkerung nach ständiger Erhöhung des Lebensstandards bedeute für jede noch so ziel-

bewußt vorangetriebene Entwicklungspolitik eine dauernde Bedrohung und Herausforderung. Die Untersuchung stützt sich in erster Linie auf Möglichkeiten einer zugunsten der entwicklungspolitischen Planziele reduzierten Forderung seitens der organisierten Arbeitnehmer. Dabei wird zwischen freiwilliger und erzwungener Konformität unterschieden. Als Alternativen werden diskutiert und mit interessanten Resultaten versehen: ein Abkommen zwischen Gewerkschaften und Unternehmern, zwischen Gewerkschaft und Regierung und Inkorporierung der Arbeitnehmerführung in die Regierung. Für die Beurteilung der Situation in vielen Ländern besonders beachtenswert erscheinen die Ausführungen über die Erzwingung von Arbeitnehmerkonformität mit der staatlichen Wirtschaftspolitik.

Kirche und Ökumene

GROM, BERNHARD, SJ. **Die katholische charismatische Bewegung.** In Stimmen der Zeit Jhg. 98 Heft 10 (Oktober 1973) S. 651—671.

Weniger das Vorhandensein der ersten, noch schwachen Gruppen einer aus den USA angeregten katholischen Pfingstbewegung in der BRD als die Begeisterung von Kardinal *Suenens,* der diese Bewegung in den USA besucht hat, vor allem eine erstaunlich positive Bemerkung nach dem Bericht des Kardinals in Rom aus dem Munde Papst *Pauls VI.*, der sich für das Heilige Jahr eine „wahrhaft pneumatische, eine charismatische Bewegung" wünscht, und schließlich die im Oktober 1973 in Rom tagende internationale Konferenz der Leiter katholischer Pfingstgruppen bewog den Verfasser zu dieser kenntnisreichen, mit viel Literatur belegten Darstellung. Er legt die positiven, für die Pastoral wichtigen Anliegen der Pfingstler teils in religionsgeschichtlicher, teils in theologischer Sicht bloß, erklärt sie aus der gegenwärtigen Situation der Enttäuschung über die Kirche als Institution, warnt aber mit einleuchtenden Gründen davor, diese „Theologie der Unmittelbarkeit" mit ihrem religiösen Emotionalismus und Fundamentalismus zu kultivieren und von ihr das Heil zu erwarten.

Seelsorge bei Sinnesgeschädigten. Lebendige Seelsorge Jhg. 24 Heft 5 (September 1973).

Angesichts des Evangeliums von der Heilung der Blinden und Tauben gehört dieses informationsreiche Heft von Fachseelsorgern eigentlich in die Hand jedes Pfarrers, damit er die von *W. Römer* angeratene „rechtzeitige Sorge" aufnehmen kann, um blinde und gehörlose Kinder in der Gemeinde aufzuspüren und an die Diözesanfachseelsorger zu melden. Großartig die Information über „Die Blinden und Sehbehinderten" mit Statistiken, Kennzeichnung der Schäden und Nachweis vorhandener Schulen, desgleichen über die sehr schwierige Lage der Gehörlosen, und wie man ihrer Not beikommt, u. a. durch Beteiligung der Pfarrgemeinde. Ein eigener Beitrag gilt den Schwerhörigen und den besonders Ausgestoßenen, den Taubblinden bzw. den mehrfach behinderten Blinden mit den Möglichkeiten ihrer pastoralen Betreuung. Dem Heft liegt auch ein Verzeichnis der Diözesanblindenseelsorge bei (Stand 1. 3. 73).

Personen und Ereignisse

Der polnische Prälat *André-Marie Deskur,* bisher Sekretär der Päpstlichen Kommission für die Massenmedien, wurde vom Papst zum Präsidenten dieses vatikanischen Dikasteriums ernannt. Er wird damit Nachfolger des Anfang Mai verstorbenen amerikanischen Erzbischofs *Edward Louis Heston.* In das Amt des Sekretärs der Kommission rückt der bisherige Untersekretär, der italienische Pater *Romeo Panciroli* vor, dessen früherer Posten von dem deutschen Jesuiten und Leiter der deutschsprachigen Sendungen bei Radio Vatikan, *Karlheinz Hoffmann* besetzt wird. Auch bei Radio Vatikan gab es Umbesetzungen. Zum Nachfolger des aus Gesundheitsgründen als Generaldirektor des Senders zurückgetretenen Italieners *Giacomo Matregani SJ* wurde der langjährige Chefredakteur der Zeitschrift „La Civiltà Cattolica", *Roberto Tucci SJ,* berufen. Zum Nachfolger Tuccis als Direktor der Zeitschrift „La Civiltà Cattolica" schließlich wurde dessen bisheriger Stellvertreter *Bartolomeo Sorge,* berufen.

Das im indischen Exil lebende Oberhaupt des tibetanischen Buddhismus (Lamaismus), der XIV. *Dalai Lama,* wurde am 30. September zu Beginn seiner Europareise von Papst *Paul VI.* in Privataudienz empfangen. Während der halbstündigen Audienz versicherte der Papst dem Dalai Lama des „aufrichtigen Respekts" der katholischen Kirche gegenüber den „mit Recht tiefverehrten" Religionen und humanen Traditionen Asiens. Dabei wies er besonders auf die Bemühungen des Sekretariats für die Nichtchristen und ein verbessertes Verhältnis zu den Weltreligionen hin. Als persönlicher Gast des Wiener Kardinals *Franz König* wird der Dalai Lama Anfang November mit einem zweitägigen Aufenthalt in Wien seinen Europabesuch beenden.

Am 8. 10. 73 starb in Paris der französische Philosoph und Dramatiker *Gabriel Marcel.* Marcel war wohl der bekannteste Vertreter einer christlichen Philosophie der Existenz. Wenige Wochen vor seinem Tod erschien mit Vincent Bernings „Das Wagnis der Treue" (Alber Verlag, Freiburg), die bisher umfassendste Studie über das Gesamtwerk Marcels in deutscher Sprache.

Der anglikanische Bischof *Alphaeus Zulu* von Zululand, einer der sechs Präsidenten des Weltkirchenrates, erklärte auf einer Pressekonferenz in Detroit, es wäre besser, der Weltkirchenrat gäbe seine Mittel den einheimischen Kirchen im südlichen Afrika als direkt an die dortigen Befreiungsbewegungen. Die bisherigen Zuwendungen hätten „dem christlichen Zeugnis nichts genützt, weil es sich nicht um eine Aktion der einheimischen Kirchen handelte". Bisher habe er sich erfolglos um eine Änderung des Bewilligungsverfahrens bemüht. Zugleich betonte er, ohne die vom Weltkirchenrat zur Verfügung gestellten Gelder zur Unterstützung der Angehörigen politischer Gefangener könne sein Land „nicht leben".

Der Erzbischof von Dakar, *Hyacinthe Thiandoum,* stellte auf einer Pressekonferenz am 1. September den neuen Direktor der katholischen Wochenzeitung für die französischsprachigen Länder Westafrikas, „Afrique Nouvelle", *Alfa Dialotelli,* vor. Vor etwas mehr als einem Jahr mußte die Zeitung aus finanziellen Gründen ihr Erscheinen einstellen. Jetzt scheint durch Zuwendungen der 45 westafrikanischen Bischöfe und durch verschiedene Institutionen dieses Problem beseitigt zu sein. Der neue Direktor soll dafür sorgen, daß die Zeitung ein Sprachrohr des afrikanischen Episkopats wird und sich mehr als früher afrikanischen Problemen widmet. Weitere Schwerpunkte sollen ökumenische Offenheit und Verstärkung des Kontaktes zum Islam in religiösen Angelegenheiten sein. Die erste Ausgabe der neuen Zeitung soll in der letzten Dezemberwoche erscheinen.

Die Regierung Ugandas verbreitete eine Erklärung des Präsidenten *Idi Amin,* die einer Lobrede auf die im Lande tätigen Missionare gleichkam. Er hob darin besonders die Arbeit der irischen, schottischen und englischen Missionare hervor. Mit großem Verantwortungsbewußtsein und dem Bestreben zur Zusammenarbeit hätten sie sich besonders im Schulwesen so gut bewährt, daß man sie als Freunde des Landes bezeichnen könne, die — solange sie es wünschen — ihre Arbeit fortsetzen können. Nach früheren Angriffen auch auf die christlichen Missionen kam diese öffentliche Belobigung sehr überraschend.

Im letzten Heft (vgl. HK, Oktober 1973, S. 530) ist uns in dem Vorspann zu dem Beitrag von Professor Knoch über die deutsche Einheitsübersetzung der Bibel eine bedauerliche Verwechslung unterlaufen. Die Übersetzung des Neuen und Alten Testaments von Stenzel, Hamp, Kürzinger (1955) wird selbstverständlich nicht vom Echter-, sondern vom Pattloch-Verlag verlegt.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, und des Chr. Kaiser Verlages, München, bei. Wir bitten die Leser um freundliche Beachtung.

Herder Korrespondenz

Heft 12
27. Jahrgang
Dezember 1973

Es ist dem Menschen nur möglich, mehr er selbst zu werden, wenn er vorher durchlebt, wie wenig er selbst ist.

Rudolf Affemann

Glaube fordert

Die Zeit vor Weihnachten stellt den Christen wie keine andere Jahres- oder Kirchenzeit mitten hinein in den Spannungskreis von Welt- und Menschwerdung, von Schöpfung und Offenbarung, von Exodus und Heimkehr, von Verlorenheit und Gnade, von Hoffnung und Erfüllung, von Endzeit und Jetztzeit, von Ankunft und Wiederkunft. Der Advent versinnbildet für den christlichen Glauben die conditio humana schlechthin. In ihm kreuzen sich die Wege der Heilsgeschichte, er zeigt den Menschen in der geschichtlichen wie persönlichen Überschneidung und Entscheidung von Unheil und Heil. Er ist heilsoffene Hinwendung zur Schöpfung, zu der Gott in der Geburt des Jesus von Nazareth sein Not-wendendes Ja spricht, und er ist in der Erwartung zugleich Vorgriff auf die Vollendung, in der „Gott herrscht über alles in allem" (1 Kor 15, 28). In der *vergegenwärtigenden Rückbesinnung auf die Menschwerdung* wird der Mensch mit den göttlichen Wurzeln der Schöpfung und seiner eigenen Geschöpflichkeit ebenso konfrontiert, wie er hoffend verwiesen wird auf die *Vollendung der Schöpfung in der Wiederkunft Christi.* Die Inkarnation selbst ist ein durch und durch eschatologisches Ereignis. Der neue Anfang, den Weihnachten bedeutet, kann in seiner ganzen Hoffnungskraft nur vom „Ende" her begriffen werden. Und auf diese Hoffnungskraft allein ist der Glaubende verwiesen, wenn er in der fortdauernden Ambivalenz seiner eigenen Geschichte und der Geschicke der Welt den Glauben als lebensrettende und lebensgestaltende, Gesinnung und Verhältnisse bewegende Gabe in sein Dasein und in das seiner Mitmenschen einbringen will.

Eine ferne Botschaft?

Dies alles ist dem Christen seit seinen Katechismustagen vertraut und dennoch klingt es selbst für „professionelle" Christen wie eine ferne Botschaft, die zu glauben aus mancherlei Gründen nicht gerade leicht geworden ist. Wir sprechen vermutlich ohne große Beklommenheit die christologischen Sätze aus dem Glaubensbekenntnis: Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, der empfangen ist vom Heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau, gelitten unter Pontius Pilatus ... Wir denken, sofern wir uns dessen bewußt werden, diesen oder jenen religionsgeschichtlichen Befund mit, der in das Glaubensbekenntnis der frühen Kirche Eingang gefunden hat, und relativieren vielleicht diesen oder jenen Gesichtspunkt, der nicht die Substanz des Bekenntnisses berührt, aber deklamieren ungerührt, solange wir gewissermaßen im Ritus verbleiben. Doch sobald wir danach fragen, was das eigentlich bedeutet, Gott ist in Jesus Mensch geworden, wird unser religiöser Wirklichkeitssinn nicht selten eigenartig matt, beginnen die existentiellen Verlegenheiten, geraten wir in Widersprüche, über die wir uns mit theologischer Gelehrsamkeit oder anthropologischem Tiefsinn nur dürftig hinweghelfen. Menschwerdung, Gottessohnschaft, das sind *Glaubenswirklichkeiten,* an die wir uns wie selbstverständlich halten, deren Sinn uns aber ferngerückt scheint und an deren Möglichkeit wir Zweifel hegen. Und deswegen werden auch Advent und Weihnachten, sobald wir uns aus dem sie überformenden Brauchtum zu lösen oder das Brauchtum selbst auf die Glaubenswirklichkeit hin transparent zu machen versuchen, zu Fremdwörtern.

Es ist aber nicht die hektische Geschäftigkeit, wie sie die moderne, von Konsum und Werbung besetzte Festvorbereitung kennt, die uns primär dieser Glaubenswirklichkeit entfremdet. Dieser ist eher ein Oberflächensymptom, das unsere Besinnung stört. Es ist auch nicht die mythologische Welt der Weihnachtserzählungen, mit der die Evangelisten ihre Berichte über Geburt und Kindheit Jesu ausschmücken, die uns dem Glauben an die Menschwerdung entfremden. Sie sind eine Herausforderung für ein vordergründig rational sich gebärdendes, aber durch viele schlecht bewältigte oder verdrängte Emotionen geprägtes Kultur- und Zeitgefühl. Aber die Hindernisse, die sie unserem Glauben stellen, werden nicht selten auch mit theologischen Argumenten aufgrund dieser untergründigen emotionalen

Situation unnötig hochgespielt. Es sind auch nicht die christologischen Definitionen von Nikaia und Chalkedon, das Dogma über die Wesensgleichheit mit dem Vater und die Zweinaturenlehre, die, unter fremden, geistesgeschichtlichen, philosophischen, kirchenpolitischen und auch reichspolitischen Voraussetzungen entstanden, uns von einem lebendigen *Inkarnationsglauben,* vom vorbehaltlosen Bekenntnis, daß Gott in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, abhalten und unsere gesamte christliche Hoffnungsstruktur von Zeit und Ewigkeit durcheinanderbringen. Dies sind in heutiger Perspektive eher dogmengeschichtliche Interpretationskontroversen, die das theologische Verständnis der Offenbarungswirklichkeit erleichtern oder erschweren; in ihrer wahren Bedeutung für den Glaubensvollzug, auch für den inhaltlich gemeinten Glauben, werden sie von den Oberhirten und den Theologen überschätzt. Und selbst die in der modernen Theologie ausgetragenen Gegensätze zwischen einer „Christologie von oben", die bei der ewigen Präexistenz des Inkarnierten anhebt, und einer „Christologie" von unten", die von der konkreten historischen Gestalt Jesu ausgeht, oder das Hin- und Herpendeln heutiger Theologie zwischen dem „historischen Jesus" und dem „Christus des Glaubens" bilde, außer extremen Positionen, die die Basis des gemeinsamen christlichen Bekenntnisses verlassen, *nicht* die epochalen Glaubensprobleme, die den Christen bewegen. Es sind respektable theologische Auseinandersetzungen; ihre Lösung kann Bekenntnissätze verständlicher machen, den Glauben intellektuell „erleichtern", oder ihre Verschärfung kann Christen in ihrer kirchlichen Haltung verunsichern, aber die Ursachen für ein verbreitetes Gefühl der Fremdheit, das uns auch im Zugehen auf Weihnachten überkommt, ist anderswo zu suchen.

Was ist das für ein Gott?

Der Prediger, der sich über die Advents- und Weihnachtsperikopen beugt, die Hirten der Kirche, die Angst wegen der Verunsicherung der Gläubigen haben, die Gemeinden, die mit geringerem oder größerem Elan die traditionellen Adventslieder singen, und die Eltern, die den Glauben an die Menschwerdung gleichsam nude et crude ohne viel anthropologische Weisheit ihren heranwachsenden Kindern vermitteln möchten und dabei, sei es mangels eigener Überzeugungskraft, sei es wegen des Ausbleibens einer erkennbaren Resonanz, ein unbefriedigendes Gefühl haben, werden, wenn sie nüchternen Glaubens sind, sowohl auf sterile Klagen über weihnachtliche „Geschenkhysterie" wie über die Verunsicherung durch theologische Entmythologisierungs- und Anpassungsprogramme verzichten. Sie werden schlicht bei sich selbst fragen, wie wir, die wir mit dem Glauben an die Menschwerdung konfrontiert werden, heute im Bezug auf diesen Glauben beschaffen sind. Wir werden dabei sehr bald in uns selbst auf ein *Lebens- und Zeitgefühl* stoßen, für das die Welt in sich abgerundet und innerhalb der Grenzen einer vagen Endlichkeit machbar ist, die sich selbst reguliert durch eine Vielzahl von Funktionen und sozialen Rollen, die jeder auszufüllen hat. Diese in sich abgerundete Welt und die funktionsteilige und hochspezialisierte Gesellschaft, die sich in ihr als dem zivilisatorischen Fluidum bewegt, läßt nur schwer Ereignisse zu oder Erfahrungen gelten, die von „außerhalb" kommen, die so gar nichts mit ihr zu tun haben und weder für die Erklärung des Systems noch zur Erreichung der eigenen Emanzipation innerhalb des Systems oder über dieses hinaus notwendig erscheinen.
Nicht daß *Gott* selbst aus der Wirklichkeit eliminiert wäre. Die Gott-ist-tot-Theologie der späten sechziger Jahre ist sehr bald abgeklungen. Sie war wohl selbst nichts anderes als ein nur halb tauglicher Versuch, dem Zeitgefühl weltimmanenter Selbstzufriedenheit einen theologisch legitimierten Ausdruck zu geben, um dieses entweder zu beklagen oder durch eine Flucht nach vorne „emanzipatorisch" einzuholen. Wir Zeitgenossen glauben an Gott und bestätigen es den Demoskopen bis zu 90 oder gar mehr Prozent. Dies ist das übereinstimmende Ergebnis fast aller Umfragen. Aber rechnen wir *konkret* mit Gott, mit der Möglichkeit, daß er in diese Welt einbricht, von ihr Besitz ergreift, den Menschen in seinen Willen und in seine Liebe fordert. Realisieren wir eigentlich, was es heißt, daß Gott Mensch wird, daß er ein lebender Gott ist, daß er die Geschichte des Menschen „macht" und daß wir innerhalb der Geschichte, die er macht, mit unserer Freiheit zu bestehen haben. Gibt es so etwas wie Sehnsucht nach Erlösung, oder steht sie nur für eine Chiffre der Befreiung aus psychischen und sozialen Zwängen, die uns andere oder die wir uns selber antun? Ist das nicht alles bloß eine Angelegenheit emanzipatorischer Veränderung durch psychologische und soziale Techniken? Oder wenn nicht? Dann schließt sich eben der Kreis, vielleicht in der Katastrophe, aber eine Hoffnung, die darüber hinausweist, läßt sie sich mit dem Kreislauf unseres Ideenhaushalts vereinbaren? Und ist mit dem Glauben an die Menschwerdung, weil sich die *Selbstgenügsamkeit* mit den eigenen wohlgestalteten Verhältnissen scheinbar so problemlos von selbst ergibt, nicht auch ihre kenotische Radikalisierung in Jesus von Nazareth, ist nicht auch das *Kreuz* ferner gerückt? Wie weit reicht unser Glaube, uns mit einem in Jesus für uns leidenden Gott zu identifizieren oder uns davon aufwühlen zu lassen? Den Juden ein „Ärgernis", den Heiden, wenigstens den Heiden, mit denen es Paulus zu tun hatte, eine „Torheit", gewiß, aber uns scheint oft nur das Eingeständnis zu bleiben, daß es uns nicht berührt, weder „positiv" noch „extrem" negativ, eher sehen wir darin nur ein menschliches Mißgeschick, da wir es als uns selbst einforderndes Heilsereignis nicht anzunehmen vermögen. Und so wenden wir uns Jesus, dem Verkünder eines neuen sozialen Ethos, zu und erwärmen uns an der „Mitmenschlichkeit" der Bergpredigt.

Das *Gefälle zwischen unserem erklärten Gottglauben und unserer Bereitschaft, Gott als einen am Menschen und in der Geschichte konkret Handelnden ernst zu nehmen,* wird

noch größer, wenn wir Gott vom Ende her denken und die Wiederkunft Christi zur Sprache bringen. Französische Geistliche zeigten sich erschreckt, als ein Meinungsforschungsinstitut mitzuteilen wußte, 40% der Franzosen glauben an kein „Jenseits", ein Leben, ein menschliches Dasein über den Tod hinaus gebe es für sie nicht. Die Geistlichen meinten, wie dies möglich sei, an Gott zu glauben, ohne mit ihm über das vergängliche Leben hinaus als dessen letzte Sinnerschließung und Erfüllung zu rechnen. Doch auch dieser Befund ist einheitlich, variiert nur nach geringen Prozentsätzen. Ist nun das *Gefälle zwischen Gott- und „Jenseits"-glauben* nur der geringen Präzision und dem mangelnden religiös-theologischen Erfassungsvermögen von Interviewern zu verdanken? Oder ist er das Produkt einer durch kirchliche Verkündigung und Frömmigkeitsgeschichte verdinglichten Vorstellung von Tod, Gericht und ewigem Leben? Was ist aber das für ein Gott, der als „oberstes" Wesen sein Dasein führt, Geschöpfe ins Leben ruft, mit personalen, ihm ebenbildlichen Gaben ausgestattet, mit der Fähigkeit, zu glauben, zu hoffen und zu lieben, mit einem Leben, durchzogen von Erfüllung und Scheitern, von Angst und Zuversicht, das sich in pures Nichts auflöst? Oder steht am Ursprung dieses Gefälles tatsächlich die Vorstellung von einem Gott, der irgendwo über den Wolken für sich ist, der mit dem Menschen nichts zu tun hat, der sich gar nicht auf ihn einlassen, ihm gar nicht personal begegnen kann? Oder ist dies letzten Endes gar keine Gottesvorstellung, sondern nur eine Projektion, ein selbstgeschaffenes Hilfsinstrument für die vorhin beschriebene Weltabrundung, ein Mittel sekundärer Sinngebung für dieselbe funktionale Selbstzufriedenheit? Ist dann aber die Absage an das „Jenseits", an ein endgültiges Ankommen in Gott nicht zugleich eine *Desavouierung der Schöpfung und der eigenen Geschöpflichkeit?* In der Tat, *der Gott der Schöpfung* scheint uns fast noch ferner gerückt zu sein als der Gott der Vollendung. Nicht weil der Schöpfungsglaube durch naturgeschichtliche Erklärungen des Evolutionsgeschehens abgelöst würde — Naturwissenschaftler muten sich solche Ablösung ohnehin nicht mehr so sehr zu —, sondern weil wir in unserem Denken und Fühlen das Empfinden für *unsere eigene Geschöpflichkeit* ein Stück weit verloren oder Schwierigkeiten haben, uns darauf zu besinnen. Es scheint ja alles so planbar und machbar: durch verfeinerte Techniken, durch soziale Organisation, durch Bevölkerungsplanung und Biohygiene. Durch die hohe Verdichtung der Gesellschaft steigt die Spezialisierung bis zu dem Grade, wo auch Not- und Grenzsituationen — Krankheit und Tod — fast ausschließlich spezialisierten Einrichtungen überantwortet werden, so daß die tägliche Lebenserfahrung wenig Anreiz bietet, über das empirisch Wahrgenommene hinauszufragen (sicher einer der problematischsten Faktoren in der Hinführung von Kindern und Erwachsenen zum Glauben). Je machbarer die Umwelt ist und je selbstverständlicher und komfortabler Ansprüche durch Eigenvermögen oder durch die Vorsorgepflicht der Gesellschaft bzw. des Staates erfüllt werden können, um so weniger dürfte die Einsicht angeregt werden, daß wir uns einem Schöpfer verdanken, daß wir unsere Existenz und alles, was sie aufbaut, *empfangen*. Die Entzauberung der Welt von den ihr zugeschriebenen göttlich-magischen Kräften durch die fortschreitende Naturkenntnis hat zu einer Vergeistigung der Religion geführt. Der *Kosmos* ist auf Gott hin durchsichtiger geworden, die Souveränität Gottes tritt deutlicher hervor. Doch die Umsetzung der Gesetze und Energien der Natur in den Aufbau einer vom Menschen selbst geschaffenen „sekundären" Welt hat noch nicht zu einer religiösen Versöhnung der neugewonnenen Freiheit des Geschöpfes mit der souveränen Freiheit des Schöpfers geführt. Diese selbst scheint sich in der *psychologischen* Wirkung jedenfalls eher wie eine Trennwand dazwischen zu schieben oder zu einem von nichtempirischer Erfahrung abschirmenden Gehäuse zu werden. Innerhalb dieses Gehäuses können wir uns freilich im Glauben an die Herbeiführung der idealen Welt kraft eigenen Vermögens recht utopisch gebärden. Aber wir empfinden uns schwerlich als Empfangende, *Gnade*, so sagte einmal ein durchaus kirchenzugehöriger bekannter Mediziner, sei für ihn eine unverständliche Vokabel. Ohne existentielle (und auch intellektuelle) Aneignung solcher Grundstrukturen des Christlichen kann Glaube aber nicht gedeihen, bleibt er zumindest ohne Zeugniskraft.

Ansetzen, wo die Not am größten ist

Nun sind zwar seit längerer Zeit wieder Erscheinungen im Gespräch, die auf eine *Überwindung solcher Barrieren* oder gar auf eine Umkehr der Antriebsrichtung hindeuten sollen. Die *Jugend* muckst gegen die Selbstgenügsamkeit der Erwachsenen auf und beunruhigt durch Ausbrüche in die Subkulturen. Die *Sinnfrage* kommt mit neuer Vehemenz hoch, man bemüht sich wieder, das in der philosophischen Kultur lang verpönte Wort *Transzendenz* neu in den Mund zu nehmen. *Jesus* findet Eingang in jugendliche Sondergruppen, die sich außerhalb der Kirchen oder zwischen ihnen ansiedeln. In den Kirchen selbst entstehen *charismatische Gruppen*, die Dasein und Engagement so radikal religiös und anscheinend so direkt und unvermittelt verstehen, daß sie aus einer neugewonnenen Freude am Dasein auf Geisterfahrung und Zungenreden bauen. Streng *kontemplative Orden* erhalten wenigstens in manchen Ländern unverhältnismäßig starken Zuzug. Religiöse Schriftsteller, die sich ganz aus dem Gehäuse unserer professionellen Alltagswelt heraus geben und sich meditativer Einsamkeit verschreiben, finden ein zahlreiches Leserpublikum. Geistliche und Laien üben sich in neuer *Meditationspraxis*, und Bücher über das Gebet erscheinen wieder in zureichender Menge. Wie stark solche Wellenbewegungen eines religiösen Wiedererwachens sind, läßt sich schwer abschätzen, aber ihre Wirkungen sind sicher nicht zu leugnen.

Trotz solcher *Gegenbewegung* bleibt aber das Hauptproblem, die Fremdheit im Glauben, bestehen. Meditationsübungen im Jogi-Sitz als Weg zu tieferer Selbst- und auch einer tieferen Gotteserfahrung mögen als notwendiger Umweg im Aufbruch zu einem Neubegreifen der eigenen religiösen Substanz sein, aber sie sind nicht jedermanns Sache. Und der Funktionär, Arbeiter, Angestellte, Wirtschaftsmanager kann sich weder ins Kloster noch in das Dasein eines meditierenden intellektuellen Schafhirten zurückziehen. Und so erfreulich und begrüßenswert manches am Auftauchen charismatischer Bewegungen sein mag, die dort gepflegten Gaben eines enthusiastischen Christentums mögen ein durchaus wichtiges Element religiöser Wiederbelebung sein, aber ein solcher Modus der Glaubensbezeugung ist doch recht individuell, die Gefahr des Abtriftens ins Sektierertum folgt auf der Stelle. Die Mahnungen Pauli in 1 Kor 14, 6—19 sind da ganz eindeutig. Die Rehabilitierung der Sinnfrage und das neue Reden von der Transzendenz schließlich markieren noch keine Phase geistiger Umkehr, in der man schon von einem tieferen Glaubensverständnis und schon gar nicht von einer neuen Sensibilität für so zentrale Strukturelemente des christlichen Glaubens, wie Menschwerdung, Schöpfungsglaube und endzeitliches Leben, sprechen kann. Sie können auch auf elegante Weise dazu beitragen, daß sich Glauben verflüchtigt.

Eine im wahrsten Sinn *radikale* Glaubenserneuerung, für die uns der Advent als Zeit der Besinnung auf die Ankunft Gottes in der Schöpfung und auf seine Wiederkunft am Ende der Zeiten das Stichwort gibt, muß erstens vom Menschen ausgehen, wie er ist, und zweitens von den Bedingungen, in denen er lebt — Sonderwege sind wünschenswerte, befruchtende Ausnahmen. Und sie muß dort ansetzen, wo der Glaube in sein Eigentliches kommt und wo die Barrieren gegenwärtig immer noch am höchsten, aber auch die Not am größten ist. Es geht schlicht darum, uns Zeitgenossen der spezialisierten Techniken, der wirtschaftlichen und sozialen Mündigkeit und der gesellschaftlichen Emanzipationsideologien das Bewußtsein von einem persönlichen, in Schöpfung und Geschichte handelnden, dem Menschen in seiner geschenkten und gnadenhaft durchwirkten individualen und sozialen Existenz einfordernden Gott nahezubringen. Denn ohne den *Glauben an einen persönlichen Gott* bleibt auch Jesus nur ein beliebiger Mensch, kann Inkarnation nicht geglaubt und auf Vollendung nicht gehofft werden. Dies kann aber nur ein Gott sein, der hier und jetzt Sinn und Ziel ist und der sich dem Menschen dadurch mitteilt, daß er sich selbst auf das Geschöpf einläßt und gerade dort als Gebender und Schenkender geglaubt wird, wo der Mensch, zur Eigenverwirklichung gerufen und befähigt, durch sein Tun und Reden, Lieben und Helfen an der Schöpfung in eigener Freiheit teilnimmt.

Dieser Gott aber kann und braucht nicht „vermittelt" zu werden dadurch, daß man ihm zum konservativen Bannerträger, zu einem (für menschliches Beharrungsvermögen mißbrauchten) Gott menschlicher Ordnungen macht, noch dadurch, daß man ihn zur Triebkraft eines revolutionären Geschichtsprozesses stempelt. Man findet ihn noch weniger, wenn man das Dasein nach seinen Rändern und Lücken absucht, fragend, wo er als letzter Tröster in Leid und Krankheit noch unterzubringen sei. Selbst der Tod als die Endgrenze aller Lebensentwürfe ist nicht der Ort, wo Gott gefunden wird. Der biblische Gott ist ein Gott der Lebenden, und er ist nur Gott der Zuflucht und des Trostes und Gott der Hoffnung über den Tod hinaus, weil er *alles* Leben und alles *im* Leben bewegt und umfängt (auch wenn *wir* uns psychologisch ganz anders verhalten). Um zu solcher Begegnung zu kommen, müssen wir ein Empfinden dafür entwickeln, daß die eigengebaute Welt des Menschen die Souveränität Gottes über die Schöpfung nicht aufhebt. Es gilt heute, die sekundären Systeme, in denen, von denen und nach deren Bild wir leben, als die zweite Schöpfung zu „entzaubern" und als Gottes Gabe, als geschenktes Dasein transparent zu machen. Und es gilt noch mehr, ein Gefühl dafür zu bekommen, daß die menschlichen Kräfte, die diese zweite Schöpfung hervorbringen, das freie Entscheiden des Menschen, seine Fähigkeit zur Mitmenschlichkeit, sein Liebenkönnen, aber auch sein Sichängstigen, durchwirkt sind von der Fülle göttlichen Seins, dem sie sich ganz verdanken.

Der Glaube an den persönlichen Gott aber muß seinen natürlichen Ausdruck finden in einem *erneuerten Kult.* Der Glaube an den persönlichen Gott ist Voraussetzung für die Kultfähigkeit, denn nur einen persönlichen Gott kann der Mensch als Schöpfer und Herr seiner Freiheit anbeten. In der Anbetung gipfelt aber jeder Kult, und jeder Kult muß zur Anbetung hinführen. Damit ist nicht die Resakralisierung der in die Geschöpflichkeit entlassenen irdischen, gar gesellschaftlichen Mächte und Gewalten gemeint, auch nicht die Abgrenzung oder gar Scheidung von Gottesdienst und Menschendienst, die Aufspaltung des Menschen in einen sakralen und profanen Rollenträger. Aber wenn Weltdienst (verkürzt hier als Mitmenschlichkeit verstanden) auf Gott hin transparent werden soll, dann kann Gottesdienst nicht bloße Verzierung, Ausschmückung, Veredelung oder Ritualisierung sozialer Alltagskommunikation sein, sondern diese muß im Gottesdienst unter das heilende und vergebende Gericht Gottes kommen. Sie muß im Gottesdienst ihre natürliche Läuterung finden, sonst droht sie in Mißtrauen, in bloße Interessenkonflikte und in unerlösten Sozialneid abzugleiten. Wenn es einen (natürlich nicht prinzipiellen, aber faktischen) Widerspruch zwischen Gottesdienst und Menschendienst gibt, dann kann er nur so und nicht umgekehrt, durch Auflösung des Gottesdienstes in soziales Zeugnis, gelöst werden. Vielleicht ist es gerade die *mit Gott versöhnte Mitmenschlichkeit,* was uns im Bannkreis von Menschwerdung und Enderwartung (die sich auf einen immer gegenwärtigen Gott richtet) dem Geheimnis von Weihnachten näher bringt.

D. A. Seeber

Neue Verlautbarungen zur Interkommunion

Unerwartet präsentierte das Sekretariat für die Einheit der Christen am Reformationsfest 1973 eine „Nota interpretativa" zu seiner Instruktion vom Juni 1972 über die ausnahmsweise Zulassung von Nicht-Katholiken zur eucharistischen Kommunion (Osservatore Romano, 1. 11. 73). Darin werden die Grundgedanken der Instruktion gemäß dem Direktorium zum Ökumenismusdekret (vgl. HK, Juli 1967, 227 bzw. August 1972, 373 und September 1972, 420) als streng zu übende Ausnahme für jeweils zu prüfende *Einzelfälle* eingeschärft. Zulassung von Nicht-Katholiken ist nur erlaubt, wenn *alle* erforderlichen Kriterien vorliegen: Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben nach der Lehre der Kirche über das Sakrament, das geistliche Verlangen nach der eucharistischen Speise und längere Abwesenheit eines Geistlichen der eigenen Konfession. Keinesfalls wird Interkommunion als ein Mittel zur Herbeiführung voller kirchlicher Kommunion gebilligt. Eine Zulassung auf Gegenseitigkeit sei nur möglich, wenn „die Substanz der Eucharistie" bewahrt sei, also *nur* bei orthodoxen Kirchen. Am Schluß wird dennoch der Hoffnung Ausdruck gegeben, die laufenden interkonfessionellen Gespräche über die Eucharistie (als Sakrament und als Opfer) sowie über das kirchliche Amt mögen durch das Gebet des Herrn zur vollen Glaubensgemeinschaft führen. Soweit der Inhalt des römischen Dokuments.

Ein möglicher Anlaß aus der Schweiz

Einer der möglichen Anlässe zu dieser „Erinnerung" dürfte ein „Arbeitsdokument der ökumenischen Gesprächskommissionen der Schweiz" mit dem Titel „Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis" gewesen sein. Es wurde von Vertretern des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, der römisch-katholischen Bischofskonferenz und der christkatholischen (= altkatholischen) Kirche am 16. Februar 1972 in Auftrag gegeben und am 5. Juli 1973 auf einer gemeinsamen Sitzung zur Veröffentlichung freigegeben: für „eine eingehende und situationsgerechte Überprüfung der darin enthaltenen Erwägungen und Vorschläge". So heißt es im Vorwort, das die Vorsitzenden der drei Kirchenleitungen am 20. September 1973 unterzeichneten (vgl. auch *A. Ebneter* „Ein neuer Schritt auf dem Weg zur Abendmahlsgemeinschaft", Orientierung, 31. 10. 73).

Zur rechten Würdigung des Dokumentes sei sogleich bemerkt, daß es sich als Fortführung einer ganzen Reihe von Konsensusdokumenten zur Eucharistie versteht, die eigens erwähnt werden (bei § 39): das Dokument von Windsor (vgl. HK, Februar 1972, 59 f.), der Konsens der „Gruppe von Dombes" (HK, Januar 1973, 33 f.), ferner ein Studiendokument von Faith and Order 1969, der Eucharistiekonsens der Lutheraner und Katholiken in den USA 1967 und schließlich die Direktive des Bischofs von Straßburg, *Leo A. Elchinger*, über „Eucharistische Gastbereitschaft" vom 30. 11. 72. Eine Verwandtschaft besteht zur Erklärung der holländischen Bischöfe über die Grenzen eucharistischer Gastfreundschaft vom Januar 1973 (vgl. HK, April 1973, 210).

Das Schweizer Dokument hat zwei Teile: I. Notwendigkeit und Grenzen eines gemeinsamen eucharistischen Zeugnisses (§ 1—38), II. Die Eucharistie im gemeinsamen Verständnis der Kirchen (§ 39—74), jeweils mit reichen Literatur- und Quellenangaben. Es beginnt mit Feststellungen allgemeiner Art, warum angesichts konvergierender Auffassungen „die Trennung immer mehr als ein Ärgernis erscheint, zumal bei konfessionsverschiedenen Ehepaaren, bei Gruppen, die im ökumenischen Dialog engagiert sind und weitgehend einen gemeinsamen Glauben bekennen, und bei *„lokalen Gemeinden, die eine Einheit erfahren haben"*, größer als ihre konfessionellen Unterschiede. Auf diesen Punkt ist zu achten. Er spricht ähnlich wie Bischof Elchinger eine pastorale Wirklichkeit an, die das Einheitssekretariat nicht kennen will, da es nur Ausnahmen für einzelne Gläubige regelt. Wesentlich sind die „Überlegungen" zu Kirche und Eucharistie: „Man kann die Gaben Gottes nicht ausschließlich in der Kirche sehen — denn die Eucharistie läßt sich nicht einfach auf die Kirche zurückführen. Noch kann man die Gaben ausschließlich in der Eucharistie sehen — denn die Kirche läßt sich nicht einfach auf die Eucharistie zurückführen. Man kann die Gaben Gottes nur in der Kirche *und* in der Eucharistie zugleich wahrnehmen" (§ 7).

Wandlungen und Divergenzen

Sodann werden die positiven Wandlungen im gegenseitigen Verständnis für die Geistesgaben der anderen Kirche aufgeführt, ferner die starke Annäherung im Verständnis der Eucharistie. Auf katholischer Seite halte man die Lehre von der Transsubstantiation weniger für eine Bekenntnisformel als für eine theologische Erklärung; die Eucharistie sei vor allem ein Sakrament des Glaubens und seine Wirklichkeit nicht ‚dinglich' zu verstehen, auch sei der eucharistische Leib Christi vom Glauben der Kirche nicht zu trennen und der Opfercharakter der Eucharistie nicht unabhängig vom einmaligen Opfer Christi am Kreuz. Auf protestantischer Seite wisse man heute, eine Eucharistielehre muß „das Ge-

heimnis der Realgegenwart artikulieren", die Eucharistie sei nicht nur ein Ritus, durch den die Gläubigen ihren Glauben zum Ausdruck bringen, „sondern *die* Gabe Gottes an die Kirche". Ferner: das von der Kirche gefeierte Abendmahl erhält „seinen vollen Sinn aus dem einmaligen Opfer Christi am Kreuz, gewissermaßen als Vergegenwätigung dieses Opfers" (§ 12). Auch könne die katholische Messe nicht mehr „eine vermaledeite Abgötterei" genannt werden (Heidelberger Katechismus 80). Schließlich sprechen beide Kirchen der anderen „nicht mehr jeden echt kirchlichen Charakter ab", vielmehr werde ihr „eine geheimnisvolle reale Teilhabe am Leibe Christi zuerkannt" (§ 13).
Dennoch bestehen weiter Grenzen der Übereinstimmung, die nicht völlig durchschaubar sind und wohl „mit dem Geheimnis der Schuld zusammenhängen".

Grenzen eines gemeinsamen eucharistischen Zeugnisses

Angesichts entgegenstehender Wahrheitsansprüche gelinge es noch nicht, die wirkliche Einheit auf der gemeinsamen Anerkennung der Wahrheit voll wahrzunehmen (§ 16). Hauptdivergenz sei das Amt in der Kirche. Katholiken glauben, daß Gott der Kirche zur Bewahrung des Evangeliums Christi die Gabe der Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenfragen gegeben hat, besonders wirkend im Petrusamt. Für Protestanten kommt Unfehlbarkeit nicht der Kirche zu, sondern dem Evangelium, und der Kirche nur, soweit sie das Evangelium recht verkündet. Besonders kontrovers sei die Beziehung zwischen *Eucharistie und Amt*. Sie wird in Teil II „zurückgestellt". Dennoch folgert Teil I: „Wir sind uns zur Zeit schon in solchem Maß einig, daß ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis nicht völlig ausgeschlossen werden darf" (§ 27). Nur könne eine „ökumenische Eucharistiefeier" nicht verantwortet werden, weil sie davon absieht, daß die Trennung noch nicht überwunden ist und daß Eucharistie und Kirche zusammengehören. Die vorgesehenen Ausnahmen meinen *keine allgemeine Interkommunion* (§ 29/30).

Möglich sei indessen „angesichts der konkreten ökumenischen Situation und der Dringlichkeit eines gemeinsamen Zeugnisses" die gegenseitige Teilnahme an Eucharistiefeiern. Kommunion komme dabei nur in *besonderen* Fällen in Frage: bei konfessionsverschiedenen Ehepaaren, bei ökumenisch engagierten Gruppen, bei Diasporachristen (§ 33). Eine Kommunion — auch auf Gegenseitigkeit — sei nur zu verantworten als Ausnahme (nach § 29), ferner aus einer „im Glauben erfahrenen Gemeinschaft mit der die Eucharistie feiernden Gemeinde", als „Zeichen der Hoffnung und Verpflichtung zu vermehrtem gemeinsamen Handeln". In diesen wie den in § 33 genannten Fällen „sind wir der Ansicht, daß auch einer gegenseitigen Aufnahme von evangelischen bzw. katholischen Christen zur katholischen bzw. evangelischen Eucharistiefeier keine unüberwindlichen Hindernisse entgegenstehen" (§ 35)! Dieser Text überschreitet sichtlich die Instruktion des Einheitssekretariats, obwohl in den folgenden Abschnitten eine Eucharistie mit gemeinsamem Vorsitz konfessionsverschiedener Geistlicher abgelehnt wird. Der „Ausblick" von Teil I wiederholt die „Ausnahmefälle, die durch eine bereits erfahrene Glaubensgemeinschaft motiviert sind" (§ 38), auch wo keine Kirchengemeinschaft besteht oder dadurch angestrebt wird. Dies ist der kritische Punkt des Dokuments.

Amtsfrage noch zurückgestellt

Die Gedanken von Teil II bringen über die erwähnten ökumenischen Konsensusvorlagen hinaus nichts Neues, diese werden vielmehr für die Kirchen in der Schweiz „rezipiert". Zunächst die gemeinsamen Gesichtspunkte: Eucharistie als Danksagung, als Gedächtnismahl, das „nicht auf menschlicher Initiative, sondern auf einer Anordnung des Herrn beruht", Verwirklichung der Gegenwart des Auferstandenen durch den Heiligen Geist, Eucharistie als Existenzmitte und als Bitte um das Kommen des Reiches. Es folgen *vier kontroverse Hauptprobleme:* 1. Anrufung des Heiligen Geistes — bei Katholiken auf die Gaben, bei Protestanten auf die Gemeinde. 2. „Realgegenwart des Herrn" bei allen sakramentalen Handlungen, zumal der Eucharistie, durch welche die Gläubigen am Leib und am Blut Christi teilhaben; Katholiken betonen die „Wandlung", Protestanten die nicht materielle Gegenwart mit anderer Bewertung ihrer Dauer in den Gaben. 3. Eucharistie als Vergegenwärtigung, nicht einseitig als Wiederholung des Kreuzesopfers, auch nicht als „Opfer der Kirche"!

Trotz der römischen Erklärung „Mysterium Ecclesiae" (Kapitel VI) zum Priestertum (HK, August 1973, 419) glaubt man die „alten" Kontroversen überwinden zu können (§ 68). 4. Zum *Vorsitz der eucharistischen Versammlung* (§ 70f.) wird nur bemerkt, das katholische Verständnis des Amtes gehöre wesentlich zur Eucharistie. Darum werde die Frage des kirchlichen Amtes „zurückgestellt". Ohne die kritische Analyse des befreundeten Ökumenikers *C. Dumont OP* in „Istina" (73/2) zu den „Accords des Dombes" zu nennen, glaubt man, das nun im Gang befindliche Gespräch lasse bereits „neue Gesichtspunkte erkennen". Als Ermöglichungsgrund der unter I gemachten Vorschläge bleibt, von *Albert Ebneter* herausgehoben, der Satz: „Nicht die kirchliche Gemeinschaft ist der Grund der Liebe (Christi), sondern die Liebe des Herrn ist Grund der Gemeinschaft" (§ 72). Die Frage bleibt: Kann man die Klärung des Amtes zurückstellen, wenn sie immer noch *der* Kontroverspunkt zwischen den Konfessionen ist (wenn auch vielleicht, ohne es sein zu müssen)? Hier führt weder die um strikte Abgrenzung bemühte römische „Nota" noch das von dankenswerter pastoraler Offenheit und theologischer Verbindlichkeit gekennzeichnete Arbeitsdokument der ökumenischen Gesprächskommissionen der Schweiz weiter.

Wohin steuert Prag in der Kirchenpolitik?

Die Frage nach der gegenwärtigen Kirchenpolitik in der ČSSR löst sofort eine andere aus: Wo ist dort die vatikanische Kirchenpolitik angelangt? Die erste Antwort lautet in kirchlichen Kreisen des Landes: „Sie wollen uns auf kaltem Wege liquidieren!" Und damit ist die innere Situation kurz, aber treffend ausgedrückt: die Kirche steht vor neuen Anfechtungen und sieht nirgends Hilfe: „Wer wird uns beistehen?" — so der zweite Teil der ersten Antwort. Auf die zweite Frage muß geantwortet werden: Die Hierarchie wurde — teilweise — gerettet, die Kirche des Landes nicht! Die Erwartungen, die, trotz aller Vorbehalte, auf die im März so unerwartet vorgenommene Ernennung von vier neuen Bischöfen gesetzt worden waren, haben sich in keiner Weise erfüllt. Vielmehr ist, von der kleinen Gruppe engagierter Friedenspriester abgesehen, in Klerus und Kirchenvolk eine große Enttäuschung entstanden. Allgemein herrscht hier das Urteil vor: „Der Hl. Stuhl hat einen zu hohen Preis bezahlt für ein sehr mageres Ergebnis." In Prag wird ein schärferes Vorgehen gegen die Kirche erwartet. Wohl hat das Kirchensekretariat bisher nicht gewagt, nach außen sichtbare Fakten zu setzen, dennoch sind Anzeichen eines intensiveren Kirchenkampfes gegeben.

Liquidierung der Orden, Druck auf die Bischöfe

Bekannt geworden ist in letzter Zeit ein noch härteres Vorgehen des Preßburger Kirchensekretärs *Homola* gegen katholische *Ordensfrauen*. Nachdem ihnen bereits 1970/71 jegliche Mithilfe in der Seelsorge verboten worden war, mußten sie wiederum zurück in geschlossene Anstalten für Geisteskranke und Unheilbare, obwohl allen die freie Wahl von Beruf und Arbeitsplatz gesetzlich zugesichert ist. Nun kam ein noch härterer Schlag gegen jene Ordensschwestern, die während der Dubček-Ära mit stillschweigender Duldung der Partei in eine Ordensgemeinschaft eingetreten waren. Diese Schwestern mußten nun ihren Orden verlassen und ihren Arbeitsplatz trotz bestehender Arbeitsverträge mit staatlichen Heimen aufgeben. Eine Regierungsverordnung zwingt nun alle Schwestern bis zum 40. Lebensjahr zum Austritt aus dem Orden. Das Ziel ist offenkundig: die langsame Liquidierung aller religiösen Ordensgemeinschaften. Bei den *Männerorden* ist diese Absicht so weit vorangetrieben worden, daß nicht einmal in einer Pfarrgemeinde zwei Angehörige desselben Ordens wirken dürfen. Die Bemühungen um eine Lockerung des Verbotes, bereitwillige Kandidatinnen in die Frauenorden aufnehmen zu dürfen, wurden in den letzten Jahren von den Parteifunktionären immer wieder mit leeren Versprechungen beantwortet; so wurde 1971 ein generelles Zugeständnis im Rahmen einer Neuregelung zugesagt; es kam nicht dazu. Ein letzter Versuch der böhmisch-mährischen „Bischofskonferenz" im Jahre 1972 wurde im Prager Kirchensekretariat mit einer wütenden Rüge an zwei „Ordinarien", darunter auch den damaligen Kapitelvikar und derzeitigen Apostolischen Administrator von Olmütz, Prof. *Josef Vrána*, beantwortet. Es ist bezeichnend für die unwürdige Rolle, die kirchlichen Persönlichkeiten bei diesem Vorgehen gegen diese Schwestern zugedacht wird, daß einer der slowakischen Bischöfe die jüngeren Ordensfrauen im Caritasheim in Smokovec aufgefordert hat, das Haus zu verlassen.

Nicht weniger aufschlußreich ist ein nach außen nicht so auffälliges Taktieren und Agieren der Kirchensekretariate. Die *Bischöfe* werden in ihrer Amtsführung weiterhin, ja noch stärker als vor ein bis zwei Jahren behindert; ihre Hirtenbriefe unterliegen der Zensur; auch ein Publikationsverbot wurde ausgesprochen, obwohl das betreffende Hirtenschreiben den Seelsorgern bereits zugestellt war. Bischof *František Tomašek* wurde gezwungen, seinen eigenen Sekretär in eine Landgemeinde zu versetzen. Kardinal *Štepán Trochta* in Leitmeritz muß sich einen anderen Baufachmann für seine Diözese suchen, weil der bisherige bei dem zuständigen Parteifunktionär in Ungnade gefallen ist. Weihbischof *Kajetan Matoušek* in Prag darf an den Besprechungen der Bischöfe und Kapitelvikare nicht teilnehmen. Bischof *Očenášek*, als Pfarrverweser in einer kleinen Dorfgemeinde bei Königgrätz tätig, mußte das Bistum verlassen und zurück nach Türmitz bei Aussig, wo er nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis und als Hilfsarbeiter nebenamtlich in der Seelsorge eingesetzt war. Keiner der Bischöfe ist in der Wahl seiner engsten Mitarbeiter frei; sie werden ihm vom Kirchensekretariat aufgezwungen. In Prag und in Leitmeritz werden solche „Ernennungen" erwartet, in Königgrätz ist eine vor kurzem erfolgt. Eine Ausnahme bildet lediglich die Ernennung des Generalvikars in Olmütz, wo solche Eingriffe gar nicht nötig scheinen. Die Ernennung ist auch entsprechend ärgerniserregend ausgefallen.

So konnte die Nachricht schnell Glauben finden, Bischof *Tomášek* sei amtsmüde und beabsichtige zu resignieren. So verständlich dies wäre, so erfreulich ist die Feststellung, er habe in keiner Weise und zu keinem Zeitpunkt an eine Resignation gedacht, er sei trotz seines hohen Alters (74) fest entschlossen, zu bleiben und alle seine Kräfte im Dienst an Kirche und Bistum einzusetzen.

Drosselung des Nachwuchses

Für die beiden *Priesterseminare* besteht weiterhin eine fühlbare Drosselung der Neuaufnahmen; in Leitmeritz durften im Herbst 1973 von über 60 Bewerbern (aus sechs Diözesen und der Administratur Teschen) nicht einmal 30 aufgenommen werden; in Preßburg wirkt sich die Beschränkung in der Zulassung noch schlimmer aus; hier wurde fast die Hälfte des letzten Jahrganges,

der im Sommer 1974 ordiniert werden sollte, zum Militärdienst eingezogen, obwohl allen Hochschülern Aufschub des Militärdienstes bis nach Abschluß des Studiums zugesichert ist.
Die Anmeldung der Kinder zum *Religionsunterricht* in den Schulen ist in diesem Schuljahr noch mehr zurückgegangen; die Propaganda für eine atheistische Erziehung der Jugend wird intensiviert. Wie eine Ironie erscheint die Tatsache, daß gerade in der Olmützer Erzdiözese, wo die Regierung ihren Starkandidaten als apostolischen Administrator durchgesetzt hat, die Agitation gegen den Religionsunterricht sehr intensiv geführt wird und nicht ohne Erfolg geblieben ist. Schon anfangs des Jahres wurde für die Schulen die Parole ausgegeben: Es genügt nicht, im Unterricht Religion und Glauben unerwähnt zu lassen, sie müßten offen und ausdrücklich bekämpft werden. Lehrern wurde aufs neue jegliche eigene religiöse Betätigung verboten; die in der Verfassung zugesicherte Freiheit eines religiösen Kultes gilt nicht für sie, denn ein Lehrer ist zu einer anderen Einstellung verpflichtet.

Weiterhin werden die beiden *„katholischen" Publikationsorgane* („Katholische Zeitung" und „Der Geistliche Hirt") von Friedenspriestern beherrscht und ganz in den Dienst der Priestervereinigung und Parteipropaganda gestellt. Im ganzen Jahr der rein kirchlichen Prager Milleniums-Feier wurde diesem Ereignis weniger Raum gewährt als einer bedeutungslosen Zusammenkunft einiger Funktionäre der total regimehörigen Priestervereinigung mit Parteihierarchen. Die imposante Abschlußfeier des 1000. Gedächtnisjahres der Errichtung des Prager Bistums blieb in der „Katholischen Zeitung" unerwähnt; der sogenannte Moskauer Welt-Friedens-Kongreß wurde jedoch groß herausgestellt, und dies nicht nur einmal.

Kritik am Vatikan

Die Priestervereinigung „Pacem in terris" konnte sich nicht genug tun, darauf hinzuweisen, daß die neuen Bischöfe nur aus ihren Reihen kamen; so hat sie es lautstark und immer wieder ins Volk hinausgeschrien. Sie kann heute für sich buchen, daß mehr und mehr wichtigere Stellen mit ihren engagierten Mitgliedern besetzt werden. Angesichts dieser Entwicklung ist es verständlich, daß auch die Unzufriedenheit mit dem Vorgehen des Hl. Stuhles wächst, je mehr bekannt wird, in welch grober Weise dieser sich täuschen und hintergehen ließ. Eine vorher schriftlich vereinbarte, vom Prager Verhandlungspartner *(Karel Hruza)* selbst formulierte Austrittserklärung des für Olmütz aufgestellten Kandidaten, *Josef Vrána,* aus der Priestervereinigung „Pacem in terris" blieb trotz Drängen von Rom unveröffentlicht, und Erzbischof *Casaroli* entschloß sich dennoch zur Bischofsweihe. Bischof Vrána hat dann wohl den Vorsitz der tschechischen Sektion dieser Vereinigung abgegeben, jedoch zugleich öffentlich erklärt, in ihr weiterhin mitarbeiten zu wollen. Gutgesinnte Priester erklären vorwurfsvoll: „Wir sollen uns den Friedenspriestern nicht anschließen, der Hl. Stuhl aber läßt sich herbei, ihre Mitglieder zu Bischöfen zu ernennen!" Und die Unzufriedenheit wird zur Abscheu, wo einzelne Fakten und Ereignisse bekannt werden, die Funktionäre der Priestervereinigung belasten. Es scheint, daß von der KPC ein Grundsatz der fünfziger Jahre wieder mehr praktiziert und genutzt wird: einzelne als Priester zu korrumpieren, um ihrer sicherer zu sein.

Von Resignation oder Mutlosigkeit ist jedoch in Klerus und Kirchenvolk nicht die Rede. Gewiß, ein Teil der Priester geht mit den Friedenspriestern, aber die meisten von ihnen folgen hier eher der Notwendigkeit, existieren, und der Hoffnung, so überleben zu können; es ist dies eine alte und heute weitverbreitete Einstellung im tschechischen Volk, nicht nur in der Kirche.
Wenn die Anzeichen nicht trügen, regen sich, wenn auch erst in einem engeren Kreis, insbesondere in der Slowakei, Kräfte des Widerstandes gegen eine neuerliche Unterdrückung der Kirche, es wächst aber auch die Ablehnung des neuen Apostolischen Administrators von Olmütz und des einen oder anderen allzu regimehörigen Bischofs bzw. Kapitelvikars in der Slowakei.

Keine Martyrer

Wenn eine Prognose gewagt werden soll, so muß mit einer Verschlechterung des kirchenpolitischen Klimas in der nächsten Zeit gerechnet werden, ohne daß eine Wiederholung jener brutalen Maßnahmen der fünfziger Jahre befürchtet werden müßte. „Wir schaffen keine Märtyrer!" Dieses Wort eines Beamten des Staatssicherheitsdienstes dürfte die taktische Einstellung wiedergeben. Es muß mit einer wohl stillen, weniger sichtbaren, aber dennoch konsequenten Unterdrückung kirchlichen Lebens gerechnet werden: Strikte Ausschaltung der Kirche aus dem öffentlichen Leben, Zurücksetzung kirchlich gebundener Bürger in Beruf und Gesellschaft sowie Entfernung Jugendlicher aus religiösen Familien von den weiterführenden Schulen und höheren Berufen, verstärkte atheistische Propaganda in den Schulen und Gliederungen der Partei, immer stärkere Behinderung der Seelsorge und kirchlichen Verwaltung, stetige Drosselung des Priesternachwuchses, weiterer und größerer Mißbrauch der „Katholischen Zeitung" zur kaschierten Parteipropaganda.

In dieser dunklen Zukunftsprognose bildet die neuerliche Weigerung des Hl. Stuhls, sich für weitere „Verhandlungen" bereit zu machen, wenigstens einen kleinen Lichtblick. Als im Mai von Prager Seite neue Gespräche in Aussicht gestellt wurden, winkte der Vatikan ab. Der wortbrüchige Chef des Prager Kirchensekretariates war für ihn kein möglicher Gesprächspartner mehr. Um so wichtiger erscheint es, die Entwicklung der kirchlichen Situation in der ČSSR wieder genauer zu beobachten und mit aller Offenheit darüber zu informieren. Prag ist in diesem Punkt ganz besonders sensibel geworden.

Was wird aus der vorschulischen Erziehung?

Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion

Um darzustellen, zu welchen Zielen die Kinder in unserem Staat durch ihre vor der Schule liegende Erziehung und Bildung geführt werden sollen, müßte man von einschlägigen wissenschaftlichen Forschungsergebnissen, den ideologischen und pragmatischen Standpunkten der Bildungspolitiker und den Interessen alter und neuer Institutionen *gleichzeitig* sprechen können. Denn die Argumente für die Ziele durchdringen, genauer gesagt, verfilzen sich oft derart, daß eine sachliche Scheidung nicht mehr möglich ist. Hinter einem anthropologisch formulierten Erziehungsziel kann sich rücksichtsloses Verbandsinteresse verbergen; hinter einem wissenschaftlichen Argument sich ein weltanschauliches Vorurteil verstecken; wer als Leitlinie „demokratisch-emanzipatorische Erziehung" angibt, kann fest entschlossen sein, die Grenzen der repressiven Toleranz[1], die ihm die Gesellschaft setzt, keinesfalls zu überschreiten; er könnte aber auch mit der gleichen Formulierung zum Ausdruck bringen wollen, daß er beabsichtige, die neue Generation auf eine politisch-soziale Revolution vorzubereiten. Pädagogische Zielsetzungen sind in ihrer Bedeutung erst dann richtig einzuschätzen, wenn die geistigen und politischen Hintergründe einigermaßen aufgehellt sind.

Die verschiedenen Zielentwürfe

Folgende *Ziele* werden mehr oder weniger von allen Gruppen, freilich in verschiedener Reihenfolge und Gewichtung, genannt: Erziehung zur Selbständigkeit, Mündigkeit, Kooperationsfähigkeit, zu kritischer Distanz und zur sozialen wie politischen Verantwortungsbereitschaft; Förderung der Sozialibilität, der Anpassungs- und Emanzipationsfähigkeit; Förderung der kognitiven und kreativen Fähigkeiten durch Denk- und Sprachschulung, Einführung in die Kulturtechniken, Naturbeobachtung, Sachbegegnung; Förderung der musikalisch-ästhetischen Fähigkeiten im bildnerischen Gestalten, durch Musik, Rhythmik, Spiel; Gewinnung von körperlicher Sicherheit und Kontrolle durch Sport.

Diese Ziele werden von recht verschiedenen *Menschenbildern und Gesellschaftskonzeptionen* aus angesteuert. Im Wesentlichen lassen sich zwei Gruppen unterscheiden. Die Mehrzahl aller Entwürfe[2] geht davon aus, daß die Kinder auf die Rollenübernahme innerhalb unserer bestehenden Gesellschaft vorbereitet werden. Die damit zum Ausdruck gebrachte grundsätzliche Bejahung unserer „kapitalistischen" Leistungsgesellschaft schließt freilich nicht aus, daß die Kinder befähigt werden sollen, das System zu kritisieren und zu reformieren. Die meisten Entwürfe freier Träger und alle Konzepte von Bund, Ländern und Gemeinden setzen eine klare Grenze: Systemverbesserung ja — Systemänderung nein. Verhältnismäßig wenige Gruppen streben mit den oben genannten Zielsetzungen eine radikale strukturelle Veränderung der Gesellschaft an. Redlicherweise kann und darf man sie aber nicht übersehen, auch deswegen nicht, weil sie es waren, die in ihrer theoretischen Literatur und in ihren „Kinderladenexperimenten" die neuen pädagogischen Zielsetzungen, die den pädagogischen Engraum der Intelligenzförderung überschreiten, ins öffentliche Bewußtsein getragen haben.

Die Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates hat in ihren jüngsten „Empfehlungen zur Einrichtung eines Modellprogramms für Curriculum-Entwicklung im Elementarbereich vom 22./23. März" (hier als „Modellprogramm" zitiert) von den angestrebten Endzielen her ebenfalls zwei Gruppen unterschieden. Doch verläuft die Grenze nicht so, wie sie dort angegeben ist. Die zweite Gruppe, so ist unter Ziffer 1. 2. 3. „Ziele der curricularen Veränderungen" ausgeführt, verstehe sich im Gegensatz zur ersten *„gesellschaftskritisch"*, sie stütze sich auf *„psychoanalytische oder auch sozialisationstheoretische Argumente"*, sie wolle *„die Kinder zu kritischem Verhalten gegenüber dieser Gesellschaft"* befähigen. Diese Abgrenzung ist erstaunlich, denn sie trifft nicht die prinzipiellen Unterschiede. In der ersten Gruppe der „systembejahenden" Erzieher, Politiker und Wissenschaftler gibt es eine größere Zahl — und hoffentlich werden es immer mehr —, die ihre Konzeption mit den eben genannten Argumenten stützen. Der Unterschied liegt eindeutig in den politischen Grundprogrammen. Unter 2. 1. „Grundsätze" gibt das „Modellprogramm" das Unterscheidungskriterium an: „Denn für manche ist eine höhere Kompetenz die Voraussetzung dafür, daß die gegenwärtige Gesellschaft in Zukunft radikal verändert werden kann; für andere ist eine höhere Kompetenz die Voraussetzung dafür, daß die wirtschaftlichen Anforderungen im Berufs-

leben auch künftig zur Erhaltung des gesellschaftlichen Systems erfüllt werden können." Da die Ziele einer curricularen Veränderung (1. 2. 3) unmittelbar von den Grundsätzen (2. 1) abhängen, läßt sich die Widersprüchlichkeit zwischen den zitierten Stellen nicht klären.

Die Familie als Erziehungsinstitution

Symptomatisch ist, daß alle Entwürfe und Modelle, wie breit ihr Spektrum auch sein mag[3], immer erst mit der *Erziehung und Bildung der Dreijährigen* einsetzen. Dabei wird — theoretisch, in der Literatur — nicht mehr bestritten, daß die *Familie* vor und während aller nebenfamiliären Erziehung für ihre Kinder entscheidende Weichen stellt. Zwar ist die Frage nach dem Anteil von *biogenetischer Anlage* und Umwelteinflüssen wissenschaftlich nicht ausdiskutiert. Das liegt an der Schwierigkeit des Problems wie an den Vorurteilen der Forschungsrichtungen. So ist es für die Vertreter der verschiedenen Gesellschaftsideologien leicht, sich jener wissenschaftlichen Untersuchungen zu bedienen, die ihre Auffassungen stützen. Die Macht-, Besitz- und Bildungseliten lassen sich aus naheliegenden Gründen lieber von jenen Argumenten überzeugen, die für eine starke erbliche Vorprägung sprechen. Auf diese Weise können sie sich in ihren Gewissen entlastet fühlen: Die weniger Tüchtigen, die Leistungsschwachen, müssen sich eben mit ihrem Schicksal abfinden. Leider kann ihnen die Gesellschaft nicht helfen, höchstens karitativ für sie sorgen. Doch so viel ist sicher: Die wissenschaftlichen Ergebnisse rechtfertigen eine solche Zweckeinstellung keineswegs. Wenn auch die Stärke der jeweiligen Bindung an das genetische Potential weder für einzelne noch für ganze Gruppen auszumachen ist, so mißt doch die Mehrzahl aller empirischen Untersuchungen den *Umwelteinflüssen* beim gesund geborenen Kind die größere Bedeutung zu. Die Erzieher müssen deshalb von Berufs wegen Optimisten sein.

Die Soziologie legt gewichtige Untersuchungsergebnisse vor, nach denen die Kinder bestimmter Gesellschaftsschichten in aller Regel von ihrem Familienmilieu her, oft ein Leben lang, bevorzugt oder benachteiligt sind. Solche Einsichten in die Bedeutung der Familienerziehung bleiben allerdings weitgehend Literatur. *Bildungspolitische Konsequenzen* werden kaum oder nur teilweise daraus gezogen. Hier zeigt sich m. E. ein großer Mangel unserer bisherigen Bildungspolitik. Die Tatsache, daß unsere Familien immer weniger für die Erziehung unserer Kinder befähigt sind, verstärkt den Trend, sie möglichst früh in die öffentliche Erziehung zu übernehmen[4]. Dahinter steht die Überzeugung, daß alles, was in der Verantwortung des organisierenden und regulierenden Staates liegt, effektiver (unter welchen Gesichtspunkten?) sein wird. So erspart man sich auch *familienfördernde gesellschaftliche Reformen,* die den mittleren und oberen Schichten wenig behagen würden: Abbau des schichtspezifischen Über- und Unterlegenheitsbewußtseins durch Nivellierung des Sozialprestiges, d. h. vor allem durch Neuregulierung der Besitz- und Einkommensverhältnisse unserer Familien; neues Verständnis von Leistung, d. h. Gleichbewertung von theoretischer und praktischer Begabung; Abkehr von schichtspezifischen Wohnplanungen in den Städten; Änderungen im Boden- und Mietrecht; Stärkung des staatsbürgerlichen Bewußtseins durch Mitbestimmung in allen Lebensbereichen; Einsatz finanzieller Mittel für eine Ausbildung, die auf die Übernahme von Elternschaft vorbereitet und Familienplanung im Gewissen verankert; Kinderspielplätze unmittelbar bei den Hausgemeinschaften, die wir notwendiger brauchen als kostspielige Robinsonplätze; Verlängerung des Mutterschaftsurlaubs; Freistellung eines Elternteiles zur Erziehung des Kindes im ersten Lebensjahr; Ausbau des Kindesrechts, der erfreulicherweise jetzt in Angriff genommen wird. — Die gegenwärtige Lage der erziehenden Familie ist ein Beispiel dafür, wie wissenschaftlichen Einsichten allemal verändernde und selektierende Filter vorgesetzt werden, damit sie in die gewünschte politische Richtung passen.

Kindergärten nur für Drei- und Vierjährige?

Vergleicht man das Interesse, das die Bildungsplaner in Bund und Ländern an der *Bildung der Fünfjährigen* haben, mit dem, was sie für die Kinder der jüngeren Jahrgänge zu tun gewillt sind, so wird Familienerziehung übergangen und die Kindergartenerziehung der verkürzt verstandenen „Vorschulerziehung" gegenüber ziemlich stiefmütterlich behandelt. Das ist seltsam: Von der Wissenschaft her müßte die Rangfolge genau umgekehrt sein. Denn je näher die Erziehungseinflüsse dem Geburtsdatum liegen, um so tiefer und weitreichender sind ihre Wirkungen. In der *Intelligenztrainingseuphorie* der sechziger Jahre (vgl. Anm. 8) geriet der Kindergarten aber regelrecht unter Beschuß[5]. Der Kindergarten mache „diffuse Angebote" von Grunderfahrungen, Sozialkontakten und Spielangeboten und meine, er könne damit familiäre Defizite ausgleichen. Er sei im günstigsten Fall ein Schonraum, wenn es gut geht, häufiger eine Bewahr- und Zwangsanstalt. Er halte die Kinder, die ihn absolvieren, künstlich dumm.

Auf den Grundtenor des *„Strukturplanes für das Bildungswesen"*, den der Deutsche Bildungsrat als Empfehlung seiner Bildungskommission am 13. Februar 1970 verabschiedete (zit. „Strukturplan"), haben die Vorschulpropagandisten in jenen Passagen Einfluß nehmen können, die sich über die Bildung in früher Kindheit auslassen. Lapidar wird auf Seite 103 f. festgestellt: „Die pädagogische Praxis des heutigen Kindergartens entspricht der Theorie des selbsttätig reifenden Kindes. Man wartet darauf, was

das Kind in seiner Entwicklung ‚selbsttätig' hervorbringt, um dann das herangereifte Vermögen zu stärken und zu fördern ... Der pädagogische Erfolg bleibt jedoch meist hinter dem zurück, was von einer modernen Kleinkindpädagogik im Kindergarten erwartet wird und erwartet werden darf." Darum sollen die Kinder mit fünf Jahren in den Primarbereich der Schule überführt werden, die freilich ihre „progressive" Zukunft bis jetzt bloß auf dem Papier stehen hat.

In dem drei Jahre später veröffentlichten *„Modellprogramm"* (s. o.) wird bereits wesentlich anders über den Kindergarten und die Vorschule geurteilt. Die Verfasser rechtfertigen den Unterschied mit der „inzwischen veränderten Situation in der Bundesrepublik" und „jüngsten Entwicklungen in der internationalen Forschung und bildungspolitischen Zieldiskussion" (Modellprogramm S. 9). Das sind freilich sehr globale, ungenaue Begründungen; sie wurden wohl genannt, um das wissenschaftliche Ansehen der Kommission nicht zu schwächen. Die Gründe sind anderswo zu suchen: Im Verfasserteam gab es erhebliche Veränderungen. Die Reform der Grundschule kommt, wenn überhaupt, nur sehr langsam voran. Das große amerikanische Schnellbildungsunternehmen „Headstart" ist inzwischen gescheitert. Es ist dem veränderten Expertengremium deutlich geworden, daß die Literatur bei den einschlägigen Ausführungen im „Strukturplan" nicht in der ganzen Breite — um es vorsichtig zu formulieren — herangezogen worden war. Die Kindergärten haben aber, durch die damaligen Übertreibungen heilsam aufgeschreckt, mit der inneren Reform begonnen. Die „verschulte" Schule wird immer noch und immer mehr weltweit angegriffen, ihre Zwänge in empirischen Untersuchungen aufgedeckt, ihre „Systemfrömmigkeit" herausgestellt. Die Diskrepanz zwischen schulischer Leistungsbewertung und späterer beruflicher Tätigkeit ist für etliche Berufsfelder *empirisch* nachgewiesen, so daß der prognostische Wert von Schulleistungen und Schulzeugnissen weit geringer ist, als die Schule zugeben mag. Überdies sind die „Ergebnisse" der Vorschule keineswegs so überzeugend gewesen, wie es sich ihre Werber erhofft hatten.

So kommt es, daß im „Modellprogramm" das *Erziehungs- und Bildungskonzept* viel differenzierter ausgeführt ist als im „alten" Strukturplan. Motorisches, emotionales und vor allem soziales Lernen, die ästhetische Bildung, die Förderung von kindlicher Aktivität und Kreativität, die Bedeutung des Elternhauses und der kindlichen Lebenssituation stehen hier in einer sachgemäßen Relation zu dem zuvor so überbetonten kognitiven und sprachlichen Lernen und der eindeutigen Bevorzugung der Einübung in die Kulturtechniken. Trotzdem: „Die Bildungskommission hält daran fest, die Bildungspflicht mit der Vollendung des fünften Lebensjahres anzusetzen, sobald die Einrichtungen im Primarbereich personell und curricular gewährleisten können, daß die Lernangebote den Ansprüchen an eine Eingangsstufe genügen und eine kontinuierliche Fortführung des veränderten Unterrichts in der Grundstufe gesichert erscheint" (S. 10).

Sind aber die imponierenden Vorbedingungen bereits erfüllt? Sicherlich nicht, aber unaufhaltsam werden neue Vorschulklassen an alten Grundschulen eingerichtet. Ein bildungspolitisches Ziel wird politisch mit aller Energie angesteuert, auch ohne die Voraussetzungen, vor allem ohne die *entscheidenden* personellen und finanziellen Bedingungen dafür geschaffen zu haben. Für den Wissenschaftler ist dabei interessant, daß bislang die Forschung die Vorschule als die beste Erziehungsinstitution für die Fünfjährigen nicht bestätigt hat. Sie hat verschiedene Erziehungs- und Bildungsbedingungen herausgearbeitet, die aber mindestens ebensogut im Kindergarten geschaffen werden können. Denn wird die Schule sich so weit entschulen können, daß sie den Kindern bei der Ausbildung eines tragfähigen Selbstbewußtseins, einer stabilen Ich-Identität hilfreich sein wird? Kann sie jemals die penetranten Lernzwänge unserer „profitmaximierten" Gesellschaft abwehren, wo sie doch als deren „Agentur" zu funktionieren hat? Die Verfasser des „Modellprogramms" bezweifeln selbst, ob die Grundbedingungen einer freisetzenden Erziehung politisch überhaupt durchsetzbar sind: „Dabei gewinnt die Einsicht an Raum, daß Umweltbedingungen in die frühkindliche Förderung einbezogen werden müssen, wenn dauerhafte Erfolge erreicht werden sollen. Gleichzeitig wächst der Zweifel, ob Nachteile, die sich für Kinder aus ungünstigen sozio-ökonomischen Bedingungen ergeben, wirksam durch isolierte Maßnahmen wie kurzfristiges Training in besonderen Kenntnissen, Fertigkeiten und Funktionen ausgeglichen werden können" (S. 17). Dennoch soll in 15 Jahren spätestens die *Überführung der Fünfjährigen in die Schule* abgeschlossen sein. Wenn aber der Weg falsch war, ist er nicht mehr rückwärts begehbar. Mit dieser Macht des Faktischen rechnen die Frühstarter in Richtung Vorschule. Außerdem dürfte der Kindergarten, von Anfang an ohne das monopolartige Bildungsprestige, wie es die Schule besitzt, und vielleicht auch noch mit weniger lang ausgebildeten und schlechter bezahlten Erziehern versorgt, dann als Bildungsalternative nicht mehr auftreten können, auch wenn er, was sich bedrohlich abzeichnet[6], bis dahin nicht schon selbst verschult ist.

Freie Träger im Rückstand

Die großen *freien Träger* der Kindergärten, zu denen vornehmlich die beiden Kirchen gehören, tragen heute noch fast drei Viertel aller Kindergärten. Sie sehen nicht immer über den engeren religiösen Bereich hinaus, wie sehr für unsere Gesellschaft eine staatlich nicht curricular verplante und kontrollierte Erziehung in der frühen Kindheit verteidigungswert ist. Die Interessen an einer religiösen früh-

kindlichen Haltungsbildung stimmen hier im Prinzip mit dem Interesse an der Erhaltung einer pluralen Gesellschaft überein. Diese Zusammenhänge haben (auf ihre Weise) die sozialistischen Kinderläden, die freilich schichtspezifisch zu eng angelegten Eltern-Kind-Gruppen und die Waldorfpädagogen besser und früher gesehen. Die kirchlichen Träger können auch für sich nicht in Anspruch nehmen, originär fortschrittliche Konzepte für die Kleinkinderziehung entworfen zu haben. Es ist davon auszugehen, daß sie fortan an der Entwicklung stärker teilnehmen. Allerdings gibt es Anzeichen, daß sie künftig die Bildungsverantwortung für die Drei- bis Sechsjährigen *nicht unter allen Umständen* tragen wollen. Die enorme finanzielle Belastung, die den Trägern trotz staatlicher Zuschüsse noch bleibt, zusammen mit den Angriffen und Verdächtigungen, denen ihre Fachschulen für Sozialpädagogik und ihre Kindergärten ausgesetzt waren und sind, die Konkurrenz besser dotierter staatlicher Einrichtungen, die Belastung der überlasteten Gemeindepfarrer bei fehlendem Nachwuchs — dies alles sind nicht von der Hand zu weisende Gründe. Wie man auch zur religiösen Früherziehung stehen mag, die Verstaatlichung würde dem *demokratischen Pluralismus* in unserer Gesellschaft schweren Schaden zufügen.

Der Bildungsfavorit Vorschule

Eine Umfrage über das, was mit „Vorschulischer Erziehung und Bildung" gemeint ist, würde wohl eine große Mehrheit mit „Die Vorbereitung der Fünfjährigen auf die Schule" oder mit „Vorschule" bzw. „Vorschulklasse" beantworten. Wenn von einer Minderheit der „Kindergarten" genannt würde, wäre vor allem an die Vermittlungsgruppen der Fünfjährigen gedacht. Wahrscheinlich würde nur eine sehr kleine Zahl die pädagogisch richtige Antwort finden, daß vorschulische Erziehung und Bildung spätestens mit der Geburt beginnt und daß die sozio-ökonomischen Verhältnisse der Familie ausschlaggebende Bedeutung haben.

Dies hat zum Teil recht eigenartige *Ursachen*. Als die UdSSR den ersten „Sputnik" 1957 in den Weltraum schoß, löste dieses Ereignis in den USA einen Schock aus. *Eine* Begründung für den erstaunlich raschen technischen Fortschritt in der Sowjetunion sahen die Amerikaner in der dort eingeführten systematischen Vorschulerziehung. Zur Gewinnung einer breiteren Intelligenzbasis, aus der sie eine breitere Spitze Hochbegabter erwarteten, entwarfen die Amerikaner ein Milliardenprojekt zur Förderung soziokulturell vernachlässigter Kinder, eben das schon vorhin genannte *Headstart-Programm*[7]. In der Bundesrepublik versiegte zu dieser Zeit wegen des Mauerbaus der Zustrom hochqualifizierter Arbeitskräfte aus der DDR. Aus der amerikanischen Begabungs- und Lernforschung und dem mit viel Vorschußlorbeeren bedachten Headstart-Programm schöpften Psychologen wie *Heinz Rolf Lückert* und *Werner Correll*[8] die Zuversicht, daß es gelingen müsse, unser Intelligenzpotential zur Gewinnung höherer beruflicher Qualifikationen in der frühen Kindheit zu steigern. Vor allem das frühzeitige Lernen der Kulturtechniken, als curriculare Bildungsprogramme angeboten, sollten nachprüfbar den Intelligenzquotienten verbessern und damit auch die soziale Chancengleichheit zwischen den Bevölkerungsschichten erreichbar machen. Diese Hoffnung hat sich in den USA und in Deutschland bald als utopisch erwiesen. Dennoch wurde vor allem dem *Frühlesen* ein Rang zugemessen, den weder die amerikanische Wissenschaft noch die Praxis in den dortigen Kindergärten bestätigte. Die Medien verbreiteten diesen kopflastigen Intelligenzmythos zunächst ziemlich unkritisch. Sehr schnell entdeckte die Spielzeug- und Lehrmittelindustrie eine Marktlücke. Auch die Buchverlage richteten entsprechende neue Abteilungen ein und veröffentlichten „hilfreiche" Literatur. Die Eltern und die Kinder wurden derart durch Werbung bearbeitet, daß es ihnen — vor allem den schon immer bildungsbewußten, die Zukunft ihrer Kinder früh vorausplanenden Eltern der oberen und mittleren Schichten — bald als sträfliche Unterlassung vorkam, wenn sie keine der begehrten Lese-, Schreib- und Mengenunterscheidungs„spiele" kauften.

Die schulische *Lernforschung*, d. h. die allgemeine und fachspezifische Didaktik bezog sofort die Vorschulzeit in ihre curricularen Untersuchungen ein. Planmäßige Bildung nach dem unerreichbaren Ideal wissenschaftlicher Organisation und schulischer Lehrpläne „kindgemäß" (!) gestaltet, sollte künftig unser Leistungspotential steigern, uns also weltweit wettbewerbsfähiger machen, falls wir damit bei den Dreijährigen, spätestens bei den Fünfjährigen beginnen. Die *vorschulische Planung bei Bund und Ländern*, immer häufiger den Kultusministerien unterstellt, nahm und nimmt sich mit besonderem Eifer der Vorschulmodelle an. Der durchrationalisierte und durchorganisierte Staat übernimmt gern „Verantwortung" — und Kontrolle. Was an Vorschule auf dem Höhepunkt der Frühlesebewegung um 1968/69 herum geplant und eingerichtet wurde, gab der Einübung in die Kulturtechniken Priorität[9].

Veränderte Aspekte, gleichbleibender Trend?

Nicht zuletzt die sozialistischen Kinderläden[10] und die frei gebildeten Eltern-Kind-Gruppen haben neben der sozialpädagogischen und soziologisch-politischen Forschung dazu beigetragen, daß die Eingeschränktheit einer spezifischen Intelligenzförderung erkannt wurde und man das *soziale Lernen* in den Mittelpunkt frühkindlicher Förderung rückte. Zugleich nahm die Kritik an den voreiligen

Erfolgsmeldungen zu, nach denen Tests den IQ-Mehrwert bei den Frühlesern bewiesen hätten. Die Einwände setzten sehr prinzipiell an: Der Inhalt des Begriffes Intelligenz sei wissenschaftlich sehr umstritten; nicht einmal eine Kompromißformel sei in Sicht. Die Validität von Tests und ihr prognostischer Wert dürfte nicht allzu hoch angesetzt werden, da zu berücksichtigen sei, daß die Testverfasser gewisse Voreinstellungen und Erwartungen in die Aufgabe einbringen[11].

1972 und vor allem in diesem Jahr haben sich die Gewichtungen im Hinblick auf die Inhalte und Methoden der vorschulischen Bildung zumindest *in der Theorie* verändert. Eine Publikation der Arbeitsgruppe Vorschulerziehung im Deutschen Jugendinstitut, München 1973, macht dies besonders deutlich. Der „Bezugsrahmen für die Entwicklung von vorschulischen Programmen" (ebd., S. 1 bis 30) wird dort a) durch „soziales Lernen" b) durch „gleichwertige Zusammenarbeit zwischen Erziehern, Eltern und Wissenschaftlern" c) durch den „Bezug zur Lebenssituation der Kinder" d) durch den „Bezug zu den Persönlichkeitsmerkmalen der Kinder" abgesteckt. Was man auch gegen einzelne, teilweise etwas rasch zusammengezimmerte Angebote vorbringen mag, es ist sehr positiv zu bewerten, daß in diesen „Anregungen" mit einer (wirklich) emanzipatorisch-demokratischen, unschulischen Bildung der Vorschulkinder Ernst gemacht wird.

Weniger optimistisch muß man die weitere Entwicklung beurteilen, wenn man den *faktischen Trend* der Zuordnung der frühkindlichen Bildung beobachtet. Zwar ließe sich aus den grundsätzlichen Verlautbarungen von Bund und Ländern immer noch der Eindruck gewinnen, als sorgte sich der Staat am meisten um den Ausbau des Elementarbereichs. Aber die Fakten sprechen anders. Mit Recht macht *W. Hentschel* folgende Feststellung: „In Wirklichkeit verläuft die Entwicklung der vorschulischen Erziehung in der Bundesrepublik in anderer Richtung. In zunehmendem Maße werden Vorklassen an Grundschulen eingerichtet, und als pädagogische Fachkräfte werden neben Lehrern und Sozialpädagogen auch Erzieher eingesetzt. Sie haben die Aufgabe der Vorbereitung auf die Schule" (a. a. O., S. 292). Dem wäre noch hinzuzufügen, daß der Einsatz von Erzieherinnen in der Eingangsstufe der Grundschule, verbunden mit Weiterbildung und höherem Gehalt, bereits zur Abwanderung guter Kräfte geführt hat und mit Sicherheit weiter führen wird. Dies ist im Hinblick auf die Kinder eine unfaire Abwerbung.

Der Druck auf den Kindergarten ist weiterhin groß. Der Staat hat jetzt auch den freien Trägern in den Bundesländern gestattet, Modellversuche für die Fünfjährigen einzurichten. Die genehmigten *Vorschulversuche in den Kindergärten* mit einer kontinuierlichen Förderung aller Kinder ohne Zäsur bei den Fünfjährigen sind ziemlich unerwünscht. Man empfände es vermutlich als fatal, wenn sich zeigen würde, daß diese Kinder keineswegs signifikant weniger leistungsfähig sind als jene, die einem strengen Curriculum unterworfen wurden! Oder wenn sie gar tüchtiger wären ...

Überblickt man die Modelle in den einzelnen Ländern (W. Hentschel gibt einen genau orientierenden Überblick; vgl. Anm. 3), so lassen sich pauschal folgende Feststellungen treffen: Die Übernahme der Fünfjährigen ist, entgegen beschwichtigenden Verlautbarungen, daß noch alles offen sei, das erstrangige Ziel staatlicher Vorschulpolitik. Die norddeutschen Länder sind noch weniger als die süddeutschen Länder geneigt, die Fünfjährigen im Kindergarten zu belassen. Die Versuche in Vorklassen sind überall zahlenmäßig größer als die Kindergartenprojekte. Am ehesten kann noch von einer gewissen Offenheit der Entscheidung in Rheinland-Pfalz, Baden-Württemberg, Bayern und Nordrhein-Westfalen gesprochen werden. Dem Kindergarten droht in mehrerlei Hinsicht ein Bedeutungsverlust. Er ähnelt dem Positionsverlust, den die Hauptschule erfuhr, als durch den stärkeren Übergang in die weiterführenden Schulen bei ihr ein Schrumpfungsprozeß einsetzte. Der Hauptschule könnte wieder aufgeholfen werden, wenn sie in die Sekundarstufe I einer Gesamtschule integriert würde. Dem Kindergarten könnte nichts Schlimmeres passieren, als wenn er ganz in das Schulsystem eingegliedert würde. Wer aus bildungspolitischen Motiven und aus pädagogischen Überlegungen auf eine emanzipatorisch-demokratische Erziehung gesetzt hat, fürchtet das staatliche Kinder-Kibbuzim mehr als einen Restkindergarten[12].

Hans Herbert Deißler

[1] *H. Marcuse,* Repressive Toleranz, in: Wolff-Moore-Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt 1966. [2] *G. Kleinschmidt* (Hrsg.), Vorschule, Curriculare Entwürfe für den Elementarbereich aus bundesrepublikanischer und angloamerikanischer Sicht, Döffingen o. J. [3] *W. Hentschel,* Probleme der vorschulischen Erziehung — Lösungen durch Modellversuche?, in: Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt, 7/63, 289—305. [4] *K. Sauer,* Die Schule als Ort der Vorschulerziehung, in: Westermanns Pädagogische Beiträge, 5/72, 243—248. [5] *H. R. Lückert,* Das Kind in der Lerngesellschaft, Deutsche UNESCO-Kommission, Köln 1970. [6] *H. H. Deißler,* Verschulter Kindergarten? Freiburg 1973. [7] *E. Calließ,* Vorschulerziehung, Münster 1970; *H. Bambach* u. a. (Arbeitsgruppe Vorschulerziehung des Deutschen Jugendinstituts in München), Vorschulerziehung in der BRD, in: Neues Hochland 1972, Seite 205—221; W. Hentschel (s. Anm. 3); H. H. Deißler (s. Anm. 6). [8] *H. R. Lükkert* (Hrsg.), Begabungsforschung und Bildungsförderung als Gegenwartsaufgabe, München/Basel 1969; *Glenn Doman,* Wie kleine Kinder lesen lernen, Freiburg 1966; *W. Correll,* Lernpsychologie, Donauwörth 1968. [9] Der Bundesminister für Bildung und Wissenschaft (Hrsg.), Bildungsbericht 70; Bericht der Bundesregierung zur Bildungspolitik, Bonn 1970; *M. Stahl* (Hrsg.), Zur Situation der Vorschulerziehung, Schriften des Pestalozzi-Fröbel-Verbandes, Heidelberg 1968. [10] *G. Bott* (Hrsg.), Erziehung zum Ungehorsam, Frankfurt 1970; *H. J. Breiteneicher* u. a., Kinderläden, Reinbek 1971. [11] *E. Schmalohr,* Wirklichkeiten und Grenzen einer kognitiven Frühförderung, in: Ztschr. für Päd., 1/1970; *K.-W. Wewetzer,* Intelligenz und Intelligenzmessung, Darmstadt 1972. *H. Hielscher,* Intelligenz gesteigert — Erfolg gehabt?, in: Westermanns Päd. Beiträge 10/1973, S. 537 ff.; *C. G. Liungman,* Der Intelligenzkult, Reinbek 1973. [12] In unserer Darstellung sind die sehr wichtigen personellen und finanziellen Probleme, die mit dem Vorschulproblem verknüpft sind, nahezu ausgespart worden. Siehe dazu den Aufsatz von *H. Bambach* und anderen im Neuen Hochland (Anm. 7).

Interview

Was haben die Bischöfe mit Europa zu tun?

Ein Gespräch mit Bischofsvikar Sustar

Europa ist kirchlich ebensowenig eine Einheit wie man heute schon von einer politischen Einheit Europas sprechen kann. Aber fast noch rascher als für die Politiker wird Europa für die Kirche zu einem gemeinsamen Problemfeld. Über die in Europa der Kirche und damit vor allem den Bischöfen gemeinsam gestellten Aufgaben und die Chancen, sie informell und institutionell in den Griff zu bekommen, sprachen wir mit dem Sekretär des Rates Europäischer Bischofskonferenzen, mit dem Churer Bischofsvikar Alois Sustar.

HK: Herr Dr. Sustar, wer gegenwärtig von „Europa" redet, der denkt vermutlich an die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft, vielleicht an die Marathonsitzungen der EG-Agrarminister in Brüssel oder, was noch näher liegt, an die europäische Ölmisere als Begleitfolge des Nahostkrieges, aber kaum an Kirche. Dennoch gibt es seit gut zehn Jahren diverse Bemühungen um mehr kirchliche Zusammenarbeit auf europäischer Ebene. Wieweit sind solche Bemühungen inzwischen gediehen?

Sustar: Tatsächlich kann man auch auf kirchlicher Ebene, vielleicht sogar schon länger als die letzten zehn Jahre, intensive Bemühungen um eine europäische Zusammenarbeit feststellen. Diese Bemühungen sind so vielfältig, wie es die Kirche selbst ist. Einerseits sind es die verschiedenen kirchlichen Organisationen, die sich um eine engere Zusammenarbeit auf europäischer Ebene bemühen und ihren Beitrag zum Aufbau Europas leisten möchten, andererseits versuchen jetzt auch die Bischofskonferenzen, solche Initiativen zu ergreifen. Daß es an drängenden Anlässen für eine solche Zusammenarbeit nicht fehlt, wissen Sie. Ich nenne nur ein Problem: die ausländischen Arbeitnehmer. Die Ausländerseelsorge ist ein europäisches Problem geworden, das zur gegenseitigen Konsultation und Absprache zwingt. Gerade erst vor wenigen Wochen fand in Rom ein gesamteuropäischer Kongreß für Wanderfragen statt. Im September tagte in Straßburg der 5. Kongreß Caritas Europa, der der Frage europäischer Zusammenarbeit gewidmet war. Eine besondere Möglichkeit fruchtbaren Gedankenaustauschs bieten die internationalen Studientagungen für Synodenfragen, deren letzte im Mai dieses Jahres in Lugano durchgeführt wurde. Auf hierarchischer Ebene haben die Bischöfe die sog. Europäischen Bischofssymposien geschaffen. Zwei solcher Symposien haben bisher stattgefunden: das erste 1967 in Noordwijkerhout (Holland), das zweite 1969 in Chur. Das letztere war, wie Sie wissen, der Priesterfrage gewidmet — einem Thema, das alle Bischöfe in Europa in gleichem Maße bewegt. Über die Bischofssymposien kam es zur Gründung des Rates Europäischer Bischofskonferenzen, Consilium Conferentiarum Episcopalium Europae (CCEE), der sich im März 1971 offiziell konstituiert und auf seiner letzten Sitzung im Oktober dieses Jahres in Rom sich ein provisorisches Statut gegeben hat. In diesem Rat treffen sich Delegierte aller europäischen Bischofskonferenzen. Seit diesem Jahr kommen auch die Sekretäre der Bischofskonferenzen zu gemeinsamem Gedankenaustausch zusammen. Erinnern möchte ich auch an den sich vorbereitenden Brauch, Vertreter benachbarter Episkopate zu den Sitzungen der je eigenen Bischofskonferenz einzuladen. So nahmen anfangs November an der Vollversammlung des französischen Episkopates in Lourdes aus Deutschland der Erzbischof von Freiburg und aus der Schweiz der Bischof von Lausanne - Genf - Fribourg teil. Alle diese Begegnungen und Einrichtungen dienen dazu, sich gegenseitig zu informieren und gegebenenfalls die eigenen Überlegungen mit denen der anderen zu koordinieren.

HK: Sie haben ein eindrucksvolles Bündel „europäischer" Veranstaltungen und Einrichtungen auf den Tisch gelegt. Sie haben auch gesagt, was sie verkörpern, aber was bewirken sie? Dienen sie in erster Linie der Europäisierung des bereits lokal und regional übermäßig entwickelten kirchlichen Sitzungswesens oder entsprechen sie — von so akuten Problemen wie Priesterfrage und Gastarbeiterproblem einmal abgesehen — einem praktisch empfundenen Bedürfnis?

Sustar: Vor einer Vermehrung des Sitzungswesens haben zumindest alle Bischöfe Angst. Ich glaube nicht, daß es ihnen darum geht, auf übernationalen Sitzungen zu glänzen. Sie haben ja bereits in ihren eigenen Bischofskonferenzen und ihren Sitzungen — es werden ja immer mehr — ein gerüttelt Maß an Arbeit zu bewältigen. Ein echtes und praktisch wahrnehmbares Bedürfnis besteht durchaus, es besteht freilich nicht überall in gleichem Maße und ist den Bischöfen auch erst sehr unterschiedlich bewußt.

HK: Haben Sie den Eindruck, die europäische Zusammenarbeit sei im nichthierarchischen Bereich bereits weiter entwickelt als unter den Bischöfen? Wo sind insbesondere bei den Hierarchien die Ansätze, von denen aus man aufeinander zugehen möchte?

Sustar: Weiter entwickelt, das läßt sich nur schwer abschätzen. Sicher sind manche Verbände und Organisationen besser auf ein europäisches Zusammenwirken vorbereitet. Sie verfügen zum Teil über lange internationale Erfahrungen. Es gibt kaum eine katholische Organisation, die nicht einem internationalen Verband angehört, der regelmäßig internationale Kongresse über soziale, über Bildungsfragen oder auch über pastorale oder theologische Themen veranstaltet. Auch die Theologie organisiert sich heute und tagt international — ergänzt durch zahlreiche persönliche Kontakte, die durch verschiedene Instrumente wie Vorträge und Gastvorlesungen gefördert werden. Die Bischöfe waren bisher in ihren übernationalen Verbindungen eher zurückhaltend, die Kommunikationswege verliefen vielleicht zu ausschließlich im nationalen Rahmen oder zwischen den Diözesen und dem Apostolischen Stuhl. Die Standorte bzw. Erwartungen, von denen aus die Bischöfe aufeinander zugehen, dürften nicht überall gleich entwickelt und auch unterschiedlich strukturiert sein. In Osteuropa ist es vor allem die Bereitschaft, Informationen aufzunehmen und sich orientieren zu lassen, wobei man Ideen und Praxis aus dem Westen mit einer gewissen Vorsicht aufnimmt. In Westeuropa ist zweifellos der gemeinsame Austausch von Ideen, Problemen und Erfahrungen das Hauptanliegen.

„Eine Erweiterung des Horizonts bei den Gläubigen"

HK: Das Thema Europa, Herr Dr. Sustar, hat im Blickpunkt der Kirche zwei Aspekte. Einmal geht es um die europäische Zusammenarbeit im kirchlichen Bereich selbst — von ihr war bisher die Rede. Zum anderen geht es aber auch um den Beitrag, den die Kirche zum Aufbau Europas — faktisch wohl beschränkt auf den Westen — leisten soll. Kann die Kirche unter diesem Gesichtspunkt mehr, als was die Päpste seit Pius XII. tun — ihr Interesse an der europäischen Einigung bekunden und beteuern — was heute allenthalben in der Kirche geschieht —, Europa dürfe nicht nur eine Wirtschaftseinheit, ein eigensüchtiger Klub der Reichen, sondern müsse auch politisch ein Gebilde mit geistigen Qualitäten werden?

Sustar: Ich habe tatsächlich den Eindruck, daß viele meinen, es bleibe bei den Beteuerungen, diese würden sozusagen in den leeren Raum hineingesprochen, ihre Resonanz sei nicht sonderlich groß, und wenn es ans Konkrete gehe, leiste die Kirche praktisch sehr wenig. Gerade die Kirche könnte aber bedeutend mehr tun. Ganz konkret: Weil die Kirche eine übernationale Institution und Gemeinschaft ist, sollte sie doch sehr stark Menschen dafür sensibilisieren, daß sie sich nicht in ihrem nationalen staatlichen oder gesellschaftlichen Raum einschließen. Sie müßte also eine Erweiterung des Horizonts bei ihren Gläubigen anstreben und erreichen, der im wahrsten Sinne des Wortes katholisch wäre. Darüber hinaus müßte sich die Kirche immer wieder besondere Schwerpunkte beim einen oder anderen Programm im Aufbau Europas vornehmen und sie vertreten. Ich meine vor allem ethische und soziale Aspekte. Die Kirche müßte da zu ganz konkreten Fragen: zu den Menschenrechten, zur Ausländerfrage, zur Friedensfrage auf europäischer Ebene ihren Beitrag leisten und ihre Autorität mit einbringen. Sie müßte dies freilich in einer dem heutigen Menschen verständlichen Sprache und mit einsichtigen Argumenten tun. Das Evangelium hat heute für die Kirchen in den europäischen Ländern auch eine unabweisbar europäische Dimension. Ein letztes, aber keineswegs das Unwichtigste: Die Kirche sollte sich darum bemühen, daß die Gremien, die den Aufbau Europas tatsächlich betreiben, ob es nun die EG-Kommission in Brüssel oder das Parlament in Straßburg ist, ihre Arbeit nicht in der totalen Absenz der Kirchen leisten. Welche Beiträge sie konkret beisteuern kann, hängt natürlich vom Projekt oder von der zuständigen Organisation selbst ab, die sie berücksichtigen oder übergehen kann.

HK: Wäre zur europäischen Sozialgesetzgebung oder konkreter zur europäischen Gastarbeiterfrage die Formulierung eines gemeinsamen Beitrags bereits möglich oder angezeigt?

Sustar: Ob eine gemeinsame Formulierung sofort gelingen würde, das ist eine Frage für sich. Aber des Problems müßten sich die Kirchen gemeinsam annehmen. Es ist ja nicht zu leugnen und auch nicht anders zu erwarten: die Staaten und die europäischen Behörden sehen gerade die Ausländerfrage primär unter politischen bzw. wirtschaftlichem Gesichtspunkt. Die Kirche dagegen sollte die ethischen, die menschlichen und sozialen Aspekte einbringen. Sie hätte dabei wohl auch eine Chance, gehört zu werden. Im Europarat gibt es zwar auch solche Überlegungen, aber natürlich bleibt dort nach wie vor der rein politisch-ökonomische Aspekt sehr stark im Vordergrund. Ich meine, daß gerade dieses Beispiel zeigt, daß die Vertreter der Kirchen, wenn diese sich zwischen den Ländern, aus denen die Arbeiter kommen, und den Ländern, die sie aufnehmen, in die Lösung der sozialen und menschlichen Probleme wirksam einschalten, auf europäischer Ebene dann Wesentliches zu sagen haben.

HK: Sie haben vorhin das Thema Präsenz konkret bei den europäischen Institutionen angesprochen. Gibt es da nicht ein kircheninternes, institutionelles Problem? Der Vatikan ist zwar bei der EG-Kommission in Brüssel und beim Europäischen Parlament in Straßburg vertreten, die Bischofskonferenzen der Mitgliederstaaten haben aber nichts Vergleichbares vorzuweisen, und der Vatikan behält sich unseres Wissens die Wahrung kirchlicher Repräsentanz ausdrücklich vor.

Sustar: Sie haben Recht. Der Vatikan oder das Staatssekretariat beansprucht offiziell die alleinige Vertretung

bei staatlichen Gremien bzw. internationalen Organisationen. Ich würde aber unterscheiden zwischen Repräsentanz und Präsenz. Dort, wo es sich um die offizielle Repräsentanz der katholischen Kirche als ganze handelt, wird das in erster Linie Aufgabe Roms sein. Wenn es sich aber um die kirchliche Präsenz handelt, dann ist das auch Sache der Bischöfe oder Bischofskonferenzen, denn diese Präsenz muß ja nicht immer offizielle Repräsentanz sein. Allerdings wird es immer wichtig sein, daß sich die Präsenz und die Repräsentanz koordinieren, damit nicht die offizielle Vertretung eine andere Meinung zum Ausdruck bringt, als diejenigen, die die Kirche an Ort und Stelle vertreten.

HK: Welche Personen und Stellen sollen dann diese Präsenz konkret wahrnehmen?

Sustar: Diese Präsenz kann dem Ortsbischof zufallen, es kann aber auch ein internationales Bischofsgremium sein. Das entscheidende scheint mir zu sein, daß man Beiträge, Standpunkte, Argumente einbringt, die sachlich genügend ausgearbeitet wurden und gerade jene Linien oder Grundanliegen aufzeigen, die von anderen Vertretern in diesem Gremium nicht genügend beachtet werden. Die Glaubwürdigkeit dieser Argumente hängt jedoch nicht von der Präsenz als solcher, sondern von der sachlichen Gründlichkeit ab. Deshalb wird man die Präsenz der Kirche immer durch eine starke Grundlagenarbeit von Fachleuten abstützen müssen, damit es nicht bei einer formellen Präsenz bleibt.

HK: Sie denken an eine Studienkommission für europäische Fragen?

Sustar: Ja. Wenn eine solche Studienkommission unter der Verantwortung eines europäischen Bischofsgremiums ihre Arbeit leisten würde, hätte es sicher ein besonderes Gewicht. Bei der gegenwärtigen Lage sind natürlich vor allem jene Bischofskonferenzen an einer solchen Arbeit interessiert, deren Länder zur Europäischen Gemeinschaft gehören oder im Europaparlament vertreten sind. Doch soll die Kirche dazu beitragen, daß Europa nicht auf einige westliche Länder beschränkt bleibt.

HK: Könnten Sie sich in naher Zukunft auch eine gemeinsame Stellungnahme europäischer Episkopate, vielleicht auch der Kirchen in Europa zu Themen wie Abtreibung oder Euthanasie vorstellen?

Sustar: Zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs stellte unser Sekretariat vor kurzem die Erklärungen der einzelnen europäischen Bischofskonferenzen zusammen. Tatsächlich handelt es sich hier um ein Problem, das fast in allen Ländern Europas akut ist, besonders aber dort, wo eine neue strafrechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs überlegt wird, wie z. B. in der Bundesrepublik, in Österreich, in Frankreich und in der Schweiz. Eine gemeinsame Stellungnahme der Bischöfe zu diesem Problem hätte sicher ihre große Bedeutung. Der Rat kann zwar nicht im Namen der Bischofskonferenzen sprechen, er könnte aber eine solche gemeinsame Erklärung aller europäischen Bischofskonferenzen vorbereiten. Ähnliches gilt für die Frage der Euthanasie.

„Bereitschaft zur Auseinandersetzung"

HK: Welche Frage würden Sie in der Zusammenarbeit unter den Episkopaten selbst mit Vorrang aufgreifen?

Sustar: Solche, die aktuell und zugleich von internationalem Interesse sind. Dazu gehörte z. B. — ich habe sie schon erwähnt — die Priesterfrage. Deswegen wurde sie auch auf dem Symposium in Chur 1969 aufgegriffen. Man blieb nachher auch mit dem Komitee, das das Treffen der europäischen Priesterräte vorbereitete, in ständigem Kontakt. Ich denke aber auch an theologische, an dogmatische wie an pastorale Fragen. Auch an die Frage der Lehrübereinstimmung oder Lehrdifferenzen. Können sich Episkopate verschiedener, benachbarter Länder in ihren Lehräußerungen auf ganz verschiedene theologische Grundlagen stützen? Auf moraltheologischem Gebiet gibt es nicht nur die Fragen der Sexualmoral, sondern auch sozialethische. Es geht um Fragen der religiösen Lebensgestaltung der Christen, selbstverständlich auch um die Verpflichtungen der Europäer gegenüber der Dritten Welt. Sehr stark stehen auch ökumenische Fragen im Vordergrund: die Interkommunion, das Verständnis der Ämter. Dann eine Frage, die immer wieder aufgegriffen wurde: das Verhältnis der Lokalkirche zur Universalkirche, oder das Verhältnis der Theologen zum Lehramt. Das sind einige Beispiele, bei denen man den Eindruck hat, daß sie gesamteuropäisch oder mindestens über eine einzelne Bischofskonferenz hinaus behandelt werden müßten.

HK: Gehört zu diesen Themen auch die Ehemoral, beispielsweise die kirchliche Stellung der Geschiedenen?

Sustar: Das kirchliche Eheverständnis, die Unauflöslichkeit der Ehe und die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten werden nicht in allen Ländern gleich beurteilt. In den osteuropäischen Ländern gibt es kaum eine Diskussion darüber.

HK: Aber dafür gibt es das Problem, teilweise in noch härteren Formen . . .

Sustar: Dies trifft insofern zu, als dort sehr viele zu Zivilehen gezwungen sind. Nur ist man nicht so weit, daß man meint, hier eine pastorale Lösung suchen zu können, die von der bisherigen Praxis abweichen würde.

HK: Wenn man sich einiges aus Ihrer Themenliste zu vergegenwärtigen versucht, so könnte man als mehr oder weniger gut gesinnter Beobachter den Eindruck gewinnen, es seien so ein bißchen die Themen, die den Episkopaten Angst bereiten. Sieht man in europäischen Gremien vorerst hauptsächlich eine Art Feuerwehr gegen doktrinale oder pastorale Kirchenbrände?

Sustar: Daß dieser Aspekt eine Rolle spielt, würde ich nicht bestreiten, denn die Bischöfe sehen sehr deutlich, wie schwierig es ist, ihre Funktion im Lehr-, Leitungs- und Hirtenamt auszuüben. Sie fühlen, wie oft sie mit ihren Entscheidungen nicht ankommen oder wie oft sie wieder von verschiedenen Seiten her, von Theologen, von einzelnen Gruppen, bestritten werden. Da mag die Hoffnung aufkommen, daß sie mehr Erfolg haben werden, wenn sie sich untereinander verständigen und gemeinsam Position beziehen. Ich glaube aber, daß dieser Aspekt nicht der einzige ist. Gerade weil die Bischofskonferenzen merken, wie rasch die Entwicklung vor sich geht, wie sie sich über die Grenzen einzelner Länder hinaus auswirkt, möchten sie in einer gemeinsamen Behandlung der Thematik sich über die Entwicklung der Fragen zuerst konsultieren, bevor sie Stellung nehmen. Es ist kein Zufall, daß auch an gemeinsame Fortbildungskurse für Bischöfe, theologische und pastorale, auf übernationaler Ebene gedacht wird, in denen die Bischöfe über ihre konkrete Situation berichten, wo sie dann aber sich von anderen Bischöfen oder Theologen eine Antwort geben lassen sollen, wie sie jetzt in ihrer Situation die Aufgabe besser erfüllen können. Abwehrstellung oder Angst sind nicht primär. Es besteht eine echte Bereitschaft zur Auseinandersetzung; die Sorge um die Einheit der Gesamtkirche und um theologische Lösungen, die in der Kontinuität der Tradition stehen, spielen aber natürlich eine entscheidende Rolle.

„Soviel Organisation wie nötig"

HK: Ist der Rat europäischer Bischofskonferenzen, wie er jetzt besteht, eine ausreichende Ausgangsbasis für die Bewältigung gemeinsamer Probleme? Wie ist er zusammengesetzt? Von welchen Kriterien läßt er sich leiten ?

Sustar: Der Rat hatte sich im Oktober 1971 ein provisorisches Statut für zwei Jahre gegeben. Dort galt der Grundsatz, soviel Organisation wie nötig und soviel effektive Arbeit wie möglich. Dort war vorgesehen, daß jede Bischofskonferenz einen Vertreter für zwei Jahre in diesen Rat bestimmt und Länder, die keine Bischofskonferenz haben, sollen sonst einen Vertreter delegieren. So sind 23 Bischofskonferenzen bzw. Länder im Rat vertreten. Nun wurde dieses Statut insofern geändert, daß man die Mitgliedschaft auf drei Jahre verlängerte, sonst aber alles möglichst offen ließ, um je nach den Bedürfnissen reagieren zu können.

HK: Der Rat ist auf wenig Sitzungen und auf häufige Wechsel der Mitglieder angelegt. Vollversammlungen sollten nur einmal im Jahr stattfinden, die Mitglieder ursprünglich, wie Sie eben sagten, alle zwei, jetzt alle drei Jahre wechseln. Kann der Rat unter diesen Voraussetzungen überhaupt effektiv arbeiten?

Sustar: Ihre Frage ist sicher berechtigt. Man wollte aber möglichst bescheiden beginnen, weil man nicht sicher war, wie stark das Echo der einzelnen Bischofskonferenzen sein wird, wie stark sie mitgehen werden. Gerade aus dem Grund, um am Anfang ja nicht zu viel festzulegen, hat man eine Amtszeit von nur zwei Jahren vorgesehen. Man hatte aber bald den Eindruck, zwei Jahre seien zu kurz. Deshalb hat man die Zugehörigkeit zum Rat (bei möglicher Wiederwahl) im jetzt verabschiedeten Statut auf drei Jahre verlängert. Es ist richtig, daß nur eine Vollversammlung pro Jahr vorgesehen ist. Das Büro hat zusätzliche Sitzungen, auch bestimmte Arbeitsgruppen können sich zusätzlich treffen. Bewährt sich der Rat und findet er Resonanz, so wird er stärker ausgebaut werden. Schon jetzt gibt es Anzeichen dafür. Bereits auf der letzten Vollversammlung wurde z. B. der Plan diskutiert, ein gemeinsames Gremium aus Vertretern der Bischofskonferenzen zu schaffen, deren Länder in der Europäischen Gemeinschaft zusammengeschlossen sind.

HK: Haben Sie ständige Kontakte zur Kurie und zur römischen Bischofssynode?

Sustar: Es gibt gegenseitige Informationen. Wir stehen in enger Verbindung mit der Bischofskongregation. Sie wird über unsere Arbeit informiert. Wir stehen auch in Verbindung mit dem Sekretariat der Bischofssynode. Wir bereiten augenblicklich eine Dokumentation vor über die Strukturen und die Arbeitsweisen der Bischofskonferenzen in Europa. Wir werden unsererseits von römischen Kommissionen, wie z. B. vom Päpstlichen Laienrat, von der Päpstlichen Kommission für Wanderungsfragen und Tourismus oder von „Justitia et Pax" wie auch von den europäischen Katholischen Organisationen offiziell eingeladen, Vertreter zu entsenden. Und wir geben manche Anregungen sowohl dem Sekretariat der Bischofssynode wie auch anderen gesamtkirchlichen Gremien für unseren Bereich weiter.

HK: Wie verhält sich Rom gegenüber dem Rat? Der Papst hat in seiner Ansprache im März 1971 an die Mitglieder eindringlich von der Primärstruktur Papst—Einzelbischof gesprochen. Toleriert Rom den Rat bloß oder gibt es Zeichen einer positiven Förderung?

Sustar: Es ist klar, daß die Gründung des Rates mit Billigung des Papstes erfolgt ist. Wenn der Papst zugleich die Selbstverständlichkeit betont, daß dem Papst und den Einzelbischöfen die erste Verantwortung in der Leitung

der Kirche zufällt, so sehe ich darin nichts Ungewöhnliches oder Auffallendes. Wie sich Rom zu regionalen und kontinentalen Bischofskonferenzen als solchen stellt, richtet sich, glaube ich, nach der Situation der jeweiligen Region.

HK: Wenn wir richtig orientiert sind, so hat der Vatikan bei der Bildung übernationaler oder kontinentaler Zusammenschlüsse oder Koordinationsgremien immer Zurückhaltung geübt. Dem Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) hat seit je die Päpstliche Kommission für Lateinamerika Grenzen zu ziehen versucht. Als die Asiaten einen ähnlichen Rat bilden wollten, wurden sie von Rom unsanft gebremst. In Afrika scheint man selbst vorsichtiger gewesen zu sein . . .

Sustar: Ich kann mich über die Situation des CELAM oder über die afrikanischen oder asiatischen Bischofskonferenzen nicht äußern, weil ich die Situation nicht kenne. Wie die Einstellung Roms zur Bildung einer europäischen Bischofskonferenz im vollen Sinne des Wortes wäre, kann ich auch nicht sagen. Eine europäische Bischofskonferenz könnte sicher keine größeren Kompetenzen als nationale Bischofskonferenzen haben. Und Sie wissen, daß auch die rechtlichen Zuständigkeiten der nationalen Konferenzen eng begrenzt sind. Ich glaube, daß auch bei den Vertretern der Bischofskonferenzen in Europa die Idee einer europäischen Bischofskonferenz sehr zurückhaltend aufgenommen würde. Der Wunsch nach einer solchen Konferenz war eigentlich nie zu hören. Ob das auch davon herkommt, daß die Bischöfe meinen, dadurch würde die Eigenständigkeit der nationalen Bischofskonferenzen eingeschränkt und eine solche Einschränkung vertrage sich nicht mit den verschiedenen Verhältnissen in den einzelnen Ländern, läßt sich nicht genau sagen.

„Gerade aus Osteuropa erwartet man viel"

HK: Ist seitens des Rates an eine ständige Zusammenarbeit mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gedacht? Ist in absehbarer Zeit parallel etwa zu den nationalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen ein Beitritt möglich?

Sustar: Die Konferenz Europäischer Kirchen ist deshalb entstanden, weil nicht alle Kirchen bzw. kirchlichen Gemeinschaften Mitglied des Weltrates sein können. Sie müssen eine bestimmte Größe aufweisen, damit sie dort aufgenommen werden. Im Rahmen der KEK entfallen solche Hindernisse. Die Mitgliedskirchen müssen nur den Grundartikel anerkennen, damit sie aufgenommen werden können. Mit der KEK und ihrem Sekretariat in Genf hat der Rat von Anfang an enge Kontakte gepflegt. Bereits im Jahre 1969 wurde der Sekretär der KEK als Beobachter zum Symposium der europäischen Bischöfe eingeladen, und umgekehrt ist auch der Rat bei den Tagungen des KEK durch Beobachter vertreten. Von der KEK ging auch die Anregung für regelmäßige Treffen zwischen Vertretern beider Gremien aus. Es kam bereits zu zwei offiziellen Begegnungen. Die dritte ist für Februar 1974 vorgesehen. Auf der letzten Sitzung des Rates in Rom hat auch der Generalsekretär der KEK, Pastor *G. G. Williams*, teilgenommen und über die Arbeit und Ziele seiner Organisation referiert. Augenblicklich besteht die Zusammenarbeit vor allem darin, daß man sich gegenseitig informiert, aber es gibt auch schon Überlegungen, wie man zu gemeinsamen Aktionen kommt. Gegenwärtig wird z. B. geprüft, wie man im nordirischen Konflikt gemeinsam helfen kann. Insgesamt läßt sich die Zusammenarbeit sehr hoffnungsvoll an. Von einem Beitritt war auch schon die Rede, aber die Frage ist noch nicht genügend geklärt.

HK: Ihr Rat umschließt West- und Osteuropa, und damit Kirchen, die durch eine Grenze getrennt sind, die man einst den Eisernen Vorhang genannt hat. Besteht über Ihren Rat eine echte Chance zur Überwindung einer für manche lebensgefährlichen Isolation, oder ist die Belastung größer als die gegenseitige Anregung?

Sustar: Daß der Rat sich auf Gesamteuropa erstreckt und in ihm Bischöfe aus West und Ost zusammenkommen, das war von Anfang an das große Anliegen. Man hat stets Wert darauf gelegt, daß Vertreter der Bischofskonferenzen aus den osteuropäischen Ländern oder, wo keine Bischofskonferenzen bestehen, wie z. B. in der Tschechoslowakei, in Rumänien oder Bulgarien, wenigstens ein Bischof dem Rat angehört. Und tatsächlich sind meistens auch aus diesen Ländern Vertreter bei den Sitzungen dabeigewesen. Aus Polen, Ungarn, Jugoslawien, DDR konnten z. B. an der letzten Sitzung in Rom Vertreter teilnehmen, und auch schon früher. Freilich sind die Verhältnisse in den osteuropäischen Ländern von den unseren sehr verschieden. Aber gerade aus diesem Grund erwarten diese Länder vom Rat besonders viel. Natürlich gibt es Unterschiede, sei es in der Beurteilung der kirchlichen Lage, sei es in der Sicht der Probleme oder ihrer Lösung. Aber bis jetzt haben sich unsere Treffen gerade im Blick auf Osteuropa sehr fruchtbar ausgewirkt, auch wenn dies besondere Rücksichten erfordert.

HK: Welches sind Ihre nächsten Vorhaben im Rat? Welche Themen wird sich das nächste europäische Bischofssymposium 1975 vornehmen, und welche Impulse sind davon zu erwarten?

Sustar: Bei der letzten Vollversammlung in Rom wurden für das Sekretariat vor allem folgende Aufgaben in den Vordergrund gestellt: gegenseitige Information über die Vorbereitung der Bischofssynode und des Heiligen Jahres, Abklärung der Präsenz und der Mitarbeit der Bischofskonferenzen bei der Europäischen Gemeinschaft, Bericht

über die Tätigkeit der Bischofskonferenzen im Jahr 1973 und über die Pläne im Jahr 1974, Dokumentationen über die Interkommunion und über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten, eine weitere Dokumentation über die Informationspolitik der Bischofskonferenzen und dann die Vorbereitung des nächsten Symposiums der europäischen Bischöfe im Jahr 1975. Mit der Vorbereitung wurde ein Komitee beauftragt, dem der Präsident des Rates, Erzbischof *Roger Etchegaray* von Marseille, der Erzbischof von Köln, Kardinal *Höffner*, Weihbischof *J. B. Musty*, Namur, Belgien, und Weihbischof *Alois Wagner*, Linz, angehören. Das Komitee wird noch erweitert werden. Als Thema des Symposiums wurden erwogen: das Verhältnis zwischen Theologen und Lehramt, die Beziehungen zwischen Lokalkirche und Universalkirche und die Seelsorge an Ausländern. Nachdem die Meinungen der Bischofskonferenzen über das Thema stark auseinandergingen, beschloß der Rat nach längerer Diskussion das Thema: Der Bischof im Dienst am Glauben. In diesem Thema sind wohl der erste und zweite Vorschlag irgendwie eingeschlossen. Das Symposium wird, so ist zu hoffen, nicht bloß zum gegenseitigen Kontakt, sondern auch zur Klärung theologischer und pastoraler Sachfragen beitragen.

Dokumentation

Die Stellung der Kirchen im demokratischen Verfassungsstaat

Ein Diskussionsbeitrag des Beirates für politische Fragen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

In die durch das FDP-Kirchenpapier in der Bundesrepublik ausgelöste Diskussion über das Verhältnis von Kirche und Staat (vgl. HK, Oktober 1973, 512 ff. und HK, November 1973, 555) wurde nun von katholischer Seite durch ein Grundsatzpapier eingegriffen. Am 10. Oktober verabschiedete der Beirat für politische Fragen beim ZdK einen „Diskussionsbeitrag" zur „Stellung der Kirchen im demokratischen Verfassungsstaat", in dem die besondere öffentlich-rechtliche Stellung der Kirchen aus ihrer Funktion für die Transzendenzverwiesenheit des Menschen begründet wird. Das Grundsatzpapier wurde anläßlich der letzten Vollversammlung des ZdK am 2./3. November (vgl. ds. Heft S. 649) veröffentlicht. Die auf der Vollversammlung über das Papier geführte Diskussion endete mit dem Wunsch, der Diskussionsbeitrag des Beirates möge die Arbeitsgrundlage bilden für eine breite und intensive Diskussion in den verschiedenen katholischen Gremien und Verbänden. Weiter erging die Forderung an das ZdK selbst, es möchten bald Stellungnahmen zu konkreten Einzelproblemen, die in dem FDP-Kirchenpapier aufgegriffen werden, folgen. Hier der Wortlaut. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Die gegenwärtig in der Öffentlichkeit geführte Diskussion über das Verhältnis zwischen den Kirchen und dem Staat leidet darunter, daß einzelne Probleme, wie z. B. die Kirchensteuer, mehr oder weniger isoliert erörtert werden. Das beschwört eher die Gefahr von Mißverständnissen herauf, als daß es der allseits erwünschten Verständigung diente. Die speziellen Einzelfragen können nur dann zureichend beantwortet werden, wenn man zunächst das Verhältnis der Kirchen zum demokratischen Verfassungsstaat grundsätzlich klärt. Das wird im folgenden Text versucht und zur Diskussion gestellt.

Der Verfassungsstaat ist nicht wertneutral

Der demokratische Verfassungsstaat, dessen Prinzipien und Institutionen für die Bundesrepublik Deutschland im Grundgesetz verbindlich festgelegt sind, ist zwar weltanschaulich neutral, nicht aber wertneutral. Im Gegenteil: der Sinn der verfassungsmäßigen Ordnung besteht gerade darin, daß sie im Bereich des öffentlichen Lebens und der Politik die Voraussetzungen dafür schafft und garantiert, daß die Menschenwürde geachtet wird und die aus ihr hervorgehenden Werte verwirklicht werden können, insbesondere Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit. Diese Werte werden nicht vom Staat gestiftet, sondern sind ihm vorgegeben; er ist auf sie verpflichtet und hat ihnen zu dienen. Auch ist er nicht allein für ihre Verwirklichung zuständig; es ist vielmehr jedem einzelnen Menschen im Gewissen aufgegeben, sich an diesen Werten zu orientieren und seinen Teil dazu beizutragen, daß sie im sozialen Leben Wirklichkeit werden. Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit sind also politische Forderungen, die ihren Ursprung vor aller Politik haben und deren menschenmögliche Verwirklichung niemals mit politischen Mitteln allein zu erzielen ist. Das bedeutet, daß die Grundsätze des Verfassungsstaates über diesen hinausweisen

und daß er selbst auf sittlichen Voraussetzungen beruht, die seinem Einfluß entzogen sind, ja um der Freiheit willen entzogen sein müssen. Deshalb muß eine politische Ordnung, wenn sie freiheitlich sein soll, offen sein sowohl in Richtung auf den Ursprung der Werte, denen sie dient, wie nach dem Bezirk hin, der unmittelbar unter der Verantwortung der individuellen Gewissen steht. Diese unabdingbare Offenheit der freiheitlichen Verfassung hat im Grundgesetz ihren verbindlichen Ausdruck gefunden, einerseits im Bekenntnis des deutschen Volkes zu seiner Verantwortung vor Gott, welches in der Präambel ausgesprochen wird; andererseits in der verbindlichen Bezugnahme auf das Sittengesetz (Artikel 2) sowie in der Garantie der Freiheit des Glaubens, des Gewissens und des Bekenntnisses (Artikel 4). Diese Verfassungssätze grenzen also nicht nur einen Privatbereich geistiger und sittlicher Freiheit aus, sondern markieren auch die objektiven Voraussetzungen der freiheitlichen Qualität der politischen Ordnung selbst. Dabei ist die weltanschauliche Neutralität des Staates eine notwendige Folge seiner Wertorientierung. Denn obwohl die sachlichen und sittlichen Überzeugungen seiner Bürger für ihn von grundlegender Bedeutung sind, maßt er sich dafür, weil sie der individuellen Selbstbestimmung unterliegen, trotzdem keine Kompetenz an. Diese Neutralität des Staates bedeutet also nicht, daß er gegenüber den humanen Werten gleichgültig wäre oder gar sie leugnete, sondern sie ist eine Folge notwendiger Selbstbeschränkung. Im Rahmen dieser Grundsätze muß man die öffentliche Stellung der Religion und der Kirchen sehen, wenn man ihrer Bedeutung für den Verfassungsstaat gerecht werden will.

Transzendenz garantiert Freiheit

Der freiheitliche Verfassungsstaat geht von der Voraussetzung aus, daß die Menschenwürde und die Grundrechte unantastbar sind. Unantastbarkeit können sie aber nur besitzen, wenn ihre Begründung jedem denkbaren gesellschaftlichen und politischen Einfluß entzogen ist, also in einem Bereich jenseits aller geschichtlich-kulturellen Entwicklung liegt. Man pflegt diesen Bereich, weil er die Grenzen innerweltlichen, menschlich beeinflußbaren Wirkens übersteigt, als Transzendenz zu bezeichnen. Ohne solche Transzendenz gäbe es keinen Ort, von woher in Staat und Gesellschaft Werte eingebracht werden könnten, die dort nicht irgendwie verfügbar wären, sondern unbedingt vorgeordnet sind. In dieser Transzendenz ist die Achtung vor der Würde des Einzelmenschen begründet, insbesondere vor der Unverfügbarkeit des Mitmenschen, vor dem Leben, besonders auch vor dem schicksalhaft unproduktiven Leben, vor dem Alter usw. Der Transzendenzbezug des Menschen ist ebenso ursprünglich gegeben wie sein sozialer Bezug. Politische Freiheit ist nur möglich, wenn der einzelne Bürger seine Entscheidungen letztlich auf eine dem Staat übergeordnete Legitimation zurückführen kann. Der Transzendenzbezug ist es mithin, der den Menschen zum sittlich freien und geschichtsmächtigen Wesen macht und eine freiheitliche Ordnung begründet.

Der moderne Verfassungsstaat versteht sich nicht mehr als in der Transzendenz verankert, sondern betrachtet sich als Produkt des Selbstverständnisses und des Wollens seiner Bürger; sie sind es, die die politische Ordnung hervorbringen und die staatliche Macht tragen. Dabei gewinnt der einzelne sowohl die Begründung seiner Würde und Einmaligkeit als Mensch wie die Einsicht in die Begrenztheit und Bedingtheit seiner Existenz aus einem persönlichen Transzendenzbezug. Dieser Transzendenzbezug, wie immer der einzelne ihn persönlich verstehen mag, verschafft ihm die überlegene Kompetenz für die Mitgestaltung und Kritik der allgemeinen Ordnung sowie den unbedingt notwendigen Rückhalt gegenüber allen Ansprüchen, die Gesellschaft und Staat an ihn stellen. Gerät er nämlich mit diesen in Konflikt, so hat sein Gewissen die Transzendenz als Berufungsinstanz auf seiner Seite. Trotzdem sind die Gesellschaft mit ihren notwendigen Forderungen, die sie an den einzelnen stellt, und der Staat mit seiner verpflichtenden Ordnung nicht der subjektivistischen Selbstherrlichkeit des Individuums ausgesetzt. Denn dessen Kritik behält ihre Legitimität nur insoweit, als sie im Bewußtsein der Begrenztheit menschlicher Einsicht und der Bedingtheiten unseres Lebens geübt wird. So sind also Gesellschaft und Staat als Schöpfungen ihrer Menschen indirekt an deren Transzendenzbezug und Würde orientiert, ohne sich aber selbst auf die Transzendenz berufen oder eine Würde in Anspruch nehmen zu können, die der des Einzelmenschen vergleichbar wäre. Das bedeutet, daß der Transzendenzbezug niemals den Bestand bestimmter staatlicher Formen, stets aber die Freiheitlichkeit des Staates garantiert.

Der Begriff Transzendenz ist außerordentlich allgemein; doch ist diese strikte Allgemeinheit aus der Sicht des weltanschaulich neutralen Staates die einzig mögliche Form, um den Bereich zu bezeichnen, in dem die Grundwerte unseres Lebens ihren Ursprung haben und auf den sie die Gewissen wie die staatliche Ordnung beziehen. Nur in solcher Allgemeinheit können alle Bürger, auch wenn sie die unterschiedlichsten Überzeugungen besitzen, diejenige elementare Verständigung über die Bedingung der Menschenwürde und der Menschenrechte finden, ohne die sie nicht frei in einem gemeinsamen Staat leben könnten. Der Transzendenzbezug könnte jedoch andererseits seinen Sinn nicht erfüllen (und zwar auch nicht seinen politischen Sinn), wenn er außerhalb des Bereiches notwendiger staatlicher Allgemeinheit im gesamten übrigen Raum des öffentlichen Lebens nicht seine ganz unterschiedlichen, weil durch die Mannigfaltigkeit der Überzeugungen bestimmten Ausprägungen fände. Das heißt, daß er hier in den verschiedenen Weisen des Glaubens, der Religionen und Konfessionen verwirklicht sein muß und die daraus erwachsenden Gegensätze und Kontroversen nicht unterdrückt werden dürfen. Auf dieser Ebene ist der christliche Glaube nicht bloß Transzendenzbezug an sich, sondern das Bekenntnis zum Dreieinigen Gott und zu den von ihm geoffenbarten Wahrheiten; und die Kirchen sind hier das, was sich aus diesem Bekenntnis in den verschiedenen Varianten der Konfessionen als ihr Wesen ergibt. Wenn dagegen das Verhältnis der Kirchen zum Staat zu bestimmen ist, wird wieder der allgemeine Aspekt ihrer Bedeutung maßgebend, der der allgemeinen öffentlichen Bedeutung des Transzendenzbezuges entspricht: nämlich diesen Transzendenzbezug öffentlich und speziell auch im Bereich der Verfassungsordnung zu repräsentieren.

Die öffentliche Stellung der Kirchen

Die Transzendenz repräsentieren heißt, den Ursprung und das Wesen der humanen Grundwerte sozial und politisch vergegenwärtigen, sie zu sozialen und politischen Tatsachen zu konkretisieren. Das muß geschehen, weil der Wirkungsbereich dieser Grundwerte und der daran sich orientierenden Gewissensentscheidungen nicht auf den abgesonderten Privatbezirk beschränkt ist, sondern sich durch das gesamte öffentliche Leben erstreckt. Die *soziale* Repräsentation der Transzendenz erfolgt durch jeden individuellen oder kollektiven Glaubensakt, durch

Bekenntnis oder Bekenntnis bezeugende Tat. Sie setzt keinerlei institutionelle Repräsentation des Glaubens voraus, hängt also nicht notwendigerweise von der Existenz einer Kirche oder institutionalisierten Glaubens- und Religionsgemeinschaft ab. In der *Politik* dagegen kann die Bedeutung des Transzendenzbezuges für die politische Freiheit und die Wahrung der Menschenwürde nur dann zur Wirkung gebracht werden, wenn er der Natur des verfassungspolitischen Bereiches entsprechend *institutionell* repräsentiert wird. Das heißt, daß diese Dimension menschlicher Existenz nicht nur sozial-allgemeinen Ausdruck findet, sondern gegenüber der politischen Macht rechtlich-relevante Wirklichkeit wird. Das geschieht durch die Kirchen bzw., in der Sprache des Staates gesprochen, durch die öffentlich-rechtlich verfaßten Religionsgesellschaften. Durch sie wird der für den freiheitlichen Staat fundamental wichtige Transzendenzbezug des Menschen auf der Ebene des Staates vergegenwärtigt und in einer den Kategorien der politischen Ordnung entsprechenden Weise zur Geltung gebracht. Hier liegt die eigentliche öffentliche Bedeutung der Kirchen. Sie sind nicht bloß karitative Organisationen oder Schutz- und Fördererverbände von Personen mit religiösen Bedürfnissen, sondern sie vergegenwärtigen im verfassungspolitischen Bereich die Tatsache, daß dessen Grundwerte außerhalb seiner Reichweite verankert sind; im sozialen und staatlichen Leben weisen sie auf dessen Bedingtheit und Offenheit hin. Das ist der Grund, warum die Staatsmacht um der politischen Freiheit willen die Kirchen anerkennen, schützen und fördern muß; nicht weil diese auf ein bestimmtes Bekenntnis verpflichtet sind, sondern weil sie in ihrem Bekenntnis einen allgemeinen Bezug einbringen, der für die Freiheit konstitutiv ist. Deswegen stellt es keineswegs eine systemwidrige Konzession dar, sondern entspricht im Gegenteil einer wesentlichen Voraussetzung des freiheitlichen Staates, wenn er die besondere öffentliche Stellung der Kirchen und Religionsgesellschaften auch rechtlich sanktioniert. Die Tendenz der vom Grundgesetz (Art. 140) übernommenen Bestimmungen der Weimarer Verfassung geht deshalb nicht dahin, die betreffenden Rechte der Kirchen allmählich abzubauen, sondern diese Rechte auch weiteren Religionsgemeinschaften zukommen zu lassen, sofern diese in der Lage sind, ebenfalls die Funktionen zu erfüllen, die seit je die Kirchen wahrnehmen. Gemäß dem Prinzip konfessioneller Neutralität spricht die Verfassung nicht von „Kirchen", sondern von „Religionsgesellschaften". Erstens gibt es Institutionen, die den Transzendenzbezug repräsentieren, ohne daß man sie den Kirchen zurechnen kann (wie insbesondere die israelitische Kultusgemeinde); zweitens muß der Staat, der uneingeschränkte Religionsfreiheit gewährt, auch diejenige Religiosität voll anerkennen, die sich selbst als Privatsache versteht. Der Staat schließt aber keine Religionsgesellschaft von der Kompetenz, den Transzendenzbezug öffentlich zu repräsentieren aus, sondern bietet sie jeder Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaft an. Viele von ihnen wollen oder können jedoch dieses Angebot nach ihrem eigenen Selbstverständnis nicht annehmen, weil sie die Institutionalisierung der Religion prinzipiell ablehnen.

Die öffentliche Repräsentanz der Transzendenz wird von der einzelnen Kirche konfessionell konkretisiert. Vom Verfassungsbereich her gesehen, ist dagegen die Repräsentanz als solche das Entscheidende, während die Identifizierung mit einer bestimmten Konfession für den weltanschaulich neutralen Staat ausgeschlossen ist. Der Staat muß also neutral sein gegenüber bestimmten Aussagen über Transzendenz, er kann jedoch nicht indifferent gegenüber der Tatsache sein, daß es Transzendenz gibt. Der völlige Verzicht auf öffentliche Repräsentanz des Transzendenzbezuges oder gar deren Verbot würde früher oder später zur Ausbildung einer Staatstheologie als politischem Religionsersatz und damit zum Ende der Freiheit führen. In dieser Hinsicht läßt sich das Verhältnis des Staates zu den Kirchen mit seinem Verhältnis zu den politischen Parteien vergleichen: Sowenig er sich mit einer bestimmten Partei identifizieren kann, so stellen doch die Parteien in ihrer Gesamtheit ein unentbehrliches Element der freiheitlichen Ordnung dar. Der Staat kann sie daher nicht nur nicht aus dem öffentlichen Leben, sondern nicht einmal aus seinen eigenen „Außenbezirken" ausschließen, sondern muß sie im allgemeinen Interesse in vielerlei Weise fördern. Genauso kann er sich mit keiner der Kirchen identifizieren, und doch bilden diese insgesamt als Institutionen ein unentbehrliches Element der politischen und individuellen Freiheit. Der Satz „Es besteht keine Staatskirche" heißt, daß sich der weltanschaulich neutrale Staat auf keine bestimmte Konfession verpflichten kann; er heißt nicht, daß er auf die öffentliche Repräsentanz der transzendenten Dimension des menschlichen Lebens verzichten dürfte. Es ist Sache der Kirchen, diese Dimension so zur Darstellung und Wirkung zu bringen, daß die Verbindlichkeit der eigenen Konfession mit der Toleranz gegenüber anderen Überzeugungen in Einklang gebracht wird und die Rechte anderer nicht verletzt werden. Im verfassungspolitischen Rahmen bezieht sich die besondere Kompetenz der Kirchen nur auf die transzendente Dimension des menschlichen Daseins als solche, nicht dagegen auf die jeweils konfessionell bestimmten Aussagen darüber.

Weil der Transzendenzbezug des Menschen und die Offenheit der Verfassung zur Transzendenz von grundlegender Bedeutung für die politische Freiheit sind; weil es deshalb nötig ist, die Transzendenz auch politisch-institutionell zu repräsentieren, müssen die Kirchen, die diese öffentlich bedeutsame Funktion erfüllen, einen öffentlich-rechtlichen Status haben. In einer privaten Rechtsform wären sie mindestens im Rahmen der öffentlich-rechtlichen Verhältnisse unseres Landes weder befugt noch in der Lage, die besondere Aufgabe zu erfüllen, die nach dem Konzept des freiheitlichen Verfassungsstaates in ihre spezielle Kompetenz fällt. Es ist dies übrigens eine allgemeine öffentliche Kompetenz, die unabhängig davon besteht, wie viele Bürger individuell religiös sind oder nicht bzw. ob und wie viele Kirchenglieder „praktizierende" Christen sind — zumal das öffentlich registrierbare „Praktizieren" ohnehin nicht einziges und notwendiges Kriterium für Religiosität ist. Theoretisch lassen sich selbstverständlich verschiedene Formen denken, die öffentliche Repräsentanz der Transzendenz öffentlich-rechtlich zu lokalisieren und zu verankern, und man kann daher abstrakt verschiedene Modelle diskutieren. In der politisch-historischen Wirklichkeit dagegen entwickelt sich in den einzelnen Ländern die rechtliche Stellung der Kirchen im Kontext der jeweiligen öffentlich-rechtlichen Verhältnisse insgesamt, die man nicht einseitig abändern kann. Das heißt: man kann nicht einzelne rechtliche Regelungen, die in anderen Ländern anders sind als bei uns, übernehmen, da sie dort mit einer anderen Gesamtordnung korrespondieren, als das bei uns der Fall wäre. Auch in Deutschland haben sich die öffentlichen Rechte der Kirchen in der Wechselbeziehung mit der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung sowie mit der Ausgestaltung der öffentlich-rechtlichen Verhältnisse überhaupt ausgebildet und stehen damit in einem notwendigen Zusammenhang. Dabei wurde ein Status erreicht, der sich

für die Erfüllung der Aufgaben des Staates wie der Kirche bewährt hat und der verfassungsmäßigen Ordnung nicht nur nicht widerspricht, sondern deren Verwirklichung fördert.

Neben ihrer speziellen Kompetenz, die Transzendenz im öffentlichen Leben zu repräsentieren, haben die Kirchen außerdem an den Rechten der sogenannten intermediären, das heißt zwischen den einzelnen und dem Staat sich originär entwickelnden Gruppen, uneingeschränkt teil. Wie alle diese Gruppen leisten auch die Kirchen ihren Beitrag zum öffentlichen Leben aus dem Recht der Selbstbestimmung, welches der Staat ihnen nicht verleiht, sondern als vorgegeben respektieren muß. Die intermediären Gruppen besitzen ihre öffentlichen Rechte ebenso unmittelbar wie der einzelne Mensch. Es ist ein Merkmal der politischen Freiheit, daß der Staat sie nicht „verstaatlicht", sondern sich darauf beschränkt, sie im Kontext der öffentlich-rechtlichen Gesamtordnung zu definieren, und im übrigen ihre Tätigkeit, soweit diese dem allgemeinen Interesse dient, fördert. Die gegenwärtig allgemein erhobene Forderung, den Einfluß der gesellschaftlichen Kräfte zu aktivieren und gegenüber dem Staat zu stärken, wird unglaubwürdig, wenn man gleichzeitig versucht, bestimmte Kräfte, nämlich die christlichen, in ihrer Entfaltungsmöglichkeit zu beschränken und sie aus den Wirkungsfeldern, in denen sie sich bewährt haben, auszuweisen. Der Appell an die gesellschaftlichen Kräfte kann, wenn er mit Freiheit vereinbar sein soll, nur an alle gerichtet sein, die tatsächlich vorhanden sind. Der Staat hat dafür zu sorgen, daß zwischen den vorhandenen und sich betätigenden Kräften der Friede gewahrt bleibe im Sinne der staatlich garantierten Gewissensfreiheit; dagegen kommt es ihm nicht zu, über die Inhalte der sozialen Aktivitäten zu befinden und zwischen „richtigen" und „falschen", „rationalen" und „irrationalen" zu unterscheiden.

Nicht in den Privatbereich abdrängen

Wenn sich der Staat um der Freiheit und des öffentlichen Friedens willen weltanschauliche Neutralität auferlegt, so heißt das nicht, daß er verpflichtet wäre oder auch nur das Recht hätte, die freie Ausgestaltung des öffentlichen Lebens nach Maßgabe der mannigfaltigen einzelnen Weltanschauungen und Konfessionen zu unterbinden, also seine eigene politisch notwendige Neutralität der Gesellschaft aufzuzwingen. Es wäre ein Fehlschluß, aus der um der Freiheit willen notwendigen weltanschaulichen Neutralität des Staates zu folgern, daß auch das öffentliche Leben — womöglich sogar mit gesetzgeberischen Maßnahmen — weltanschaulich neutralisiert werden müsse und die Kirchen zu privatisieren seien. Damit vervollkommnet man die politische und soziale Freiheit nicht, sondern reißt ihre Wurzeln aus, denn der Transzendenzbezug ist der Quellbereich der individuellen wie der allgemeinen öffentlichen Freiheit. Ihn einzuschränken liefe zudem auf eine Privilegierung areligiöser Anschauungen hinaus.

Die Vorstellung, daß die Beantwortung der Sinnfragen des menschlichen Lebens jedermanns Privatsache sei, hat sich als unhaltbar erwiesen. Der Mensch bedarf, weil er sich als Person nur im gesellschaftlichen Miteinander entfalten kann, dessen, was man heute als „gesamtgesellschaftliche Konzeption" bezeichnet. Gerade die Erfahrungen der letzten Jahre haben gezeigt, daß es ein ursprüngliches Bedürfnis nach gemeinsam anerkannten Sinn- und Wertaussagen gibt, weil ohne sie der einzelne Mensch in die Isolierung gerät. Hier liegt der tiefere Grund, warum sich auch in einer freiheitlichen Gesellschaft, wenn sie ihre Orientierung an der Transzendenz verliert, totalitäre Ideologien ausbreiten. Die notwendige kollektive Sinnorientierung kann, wenn Freiheit herrschen soll, nicht künstlich konstruiert und verordnet werden. Ebensowenig ist es mit dem Grundsatz der Freiheit vereinbar, vorhandene Übereinstimmungen unter dem Motto der Entkonfessionalisierung aus dem öffentlichen Leben zu verbannen. Die geistige Freiheit beginnt damit, daß man den tatsächlich vorhandenen Überzeugungen die Möglichkeit gibt, sich zu artikulieren. Sie zu läutern, Irrtümer und sachwidrigen Irrationalismus zu überwinden, ist dann Sache der freien geistigen Auseinandersetzung, nicht etwa staatlicher Eingriffe.

Was das Christentum betrifft, so stellt es nach wie vor das wichtigste Element kollektiver Orientierung und allgemeiner Sittlichkeit in unserem Lande dar — auch bei vielen Menschen, die eine spezielle konfessionelle Bindung für sich nicht mehr anerkennen. Niemand wird vernünftigerweise leugnen, daß auch im Rahmen der christlichen Orientierung oft gegen die Grundsätze der Freiheit und Gerechtigkeit gesündigt wurde. Ebenso aber ist sicher, daß das Christentum sowohl als Religion überhaupt wie auch in seinem spezifischen Glaubensinhalt Dimensionen der Freiheit und Humanität aufweist, die es sinnvoll erscheinen lassen, das christliche Denken zeitgemäß zu entfalten, statt den aus mehreren Gründen untauglichen Versuch zu machen, seinen Einfluß auf das öffentliche Leben zu unterbinden. Man sollte sich keiner Täuschung darüber hingeben, daß der Rückgang der konfessionellen Orientierung auch bedeutet, daß das Verständnis für Religion überhaupt schwindet. Das aber heißt, daß das Bewußtsein des Zusammenhangs von politischer Freiheit und Transzendenzbezug schwächer wird. Je mehr Menschen keinen Anlaß mehr sehen, den Transzendenzbezug zum Formprinzip ihres eigenen Lebens zu machen, je mehr Menschen nicht mehr begreifen, warum dieser Transzendenzbezug nicht nur sozial-allgemein, sondern auch politisch-institutionell repräsentiert werden muß, desto größer wird auch die Verständnislosigkeit für die Bedingungen sozialer und politischer Freiheit. Es heißt, dem freiheitlichen Verfassungsstaat einen schlechten Dienst leisten, wenn man dieser Entwicklung dadurch entgegenkommt, daß man im Sinne der zur Zeit in der FDP beratenen Thesen die Kirchen aus ihrer öffentlichen Stellung in den privaten Bereich abdrängt bzw. aus dem öffentlichen Leben alle Momente christlicher Orientierung verbannt. Der Staat hat getan, was seine Pflicht ist, wenn er die öffentliche Repräsentanz des Transzendenzbezuges dadurch ermöglicht, daß er den Kirchen eine entsprechende öffentliche Stellung im Prinzip zuerkennt und die dafür erforderliche rechtliche Ausgestaltung ermöglicht. Das ist keine huldvolle Privilegierung, sondern eine Notwendigkeit um des Quellbereiches der Freiheit willen. Dagegen ist es die Kompetenz der Kirchen (und ein auf ihnen lastendes Problem), diese Repräsentanz zeitgemäß zu realisieren. Die ihnen eingeräumte öffentliche Stellung erlaubt ihnen keineswegs, sich zur Ruhe zu setzen, bürdet ihnen vielmehr schwere Pflichten auf. Ihre dringendste Aufgabe ist es, herauszufinden, wie heute der Transzendenzbezug artikuliert werden muß, damit er einerseits konfessionell verbindlichen Inhalt besitzt, andererseits öffentlich allgemeinen Ausdruck findet. Es ist die öffentliche Verantwortung der Kirchen, den Transzendenzbezug, dessen die Freiheit bedarf, so zu repräsentieren, daß er nicht wirklich zur reinen Privatsache schrumpft, sondern seiner öffentlichen Bedeutung auch in Zukunft gerecht zu werden vermag.

Endzeit und Geschichte

Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie

In der neuen Theologie ist eschatologische Dimension stark in den Vordergrund gerückt. Einen thematischen Überblick über die verschiedenen Entwürfe, die vor allem um das Spannungsverhältnis von Endzeiterwartung und geschichtlich-innerweltlicher Zukunft kreisen, gibt der folgende Bericht von Prof. Gisbert Greshake (Wien/Tübingen).

Der Advent ist in fast allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften auch die Zeit, in der sich der Blick auf die „letzten Dinge", auf das Ende der Geschichte, die Wiederkunft Christi und den „neuen Himmel und die neue Erde" richtet. Wie kaum ein anderes Gebiet der Theologie aber sind Sinn, Bedeutung und Aussageintention der eschatologischen Aussagen von Schrift und Tradition umstritten — umstritten auch das Zueinander *der* Zukunft, die der Glaube erwartet, und *der* Zukunft, die durch menschlichen Einsatz in der Geschichte geplant und verwirklicht wird. Wie auf kaum einem anderen theologischen Gebiet, herrscht in der Eschatologie eine beispiellose Sprachverwirrung[1]. Wie bei kaum einem anderen Thema muß der Theologe, Prediger und Katechet hier Farbe bekennen[2]. Kein Wunder, daß man deshalb, von einer „primitiven ‚Kindergarten'-Theologie" mit ihrer „kitschigen Verniedlichung der Eschata"[3] und dem Versuch, wie in einem Puzzle-Spiel die verschiedenartigsten eschatologischen Bilder der Schrift zu einem reportagenartigen Bericht über das „Ende der Welt" zusammenzusetzen, angefangen bis hin zu einer aufgeklärten Entmythologisierung, welche die eschatologischen Aussagen nur als Chiffren für das existentiale Hoffnungspotential oder als Imperative weltverändernden Handelns begreift — so ziemlich allen nur möglichen Varianten begegnet.
Hier soll versucht werden, in dem nur mit Mühe übersehbaren Geflecht der neueren vielgestaltigen theologischen Bemühungen um die Eschatologie eine erste Orientierung zu geben und die heute verhandelten Probleme und Tendenzen kurz zu skizzieren.

„Das eschatologische Bureau ist meist geschlossen" (E. Troeltsch)

Die neueren Umschichtungen in der Eschatologie sind kaum richtig einzuschätzen, ohne vorher einen Blick auf die Eschatologie der Theologischen Tradition zu werfen. Will man aber die theologische Denkform einer jahrhundertelangen Epoche in wenigen Zügen charakterisieren, so läuft man notwendig Gefahr, ihre inneren vitalen Differenzen und Varianten zu übersehen und so aus einem höchst lebendigen Gebilde einen petrifizierten Popanz zu machen. Und doch gibt es epochale theologische Typen, die man nicht anders als durch eine pauschalierende Darstellung von Grundtendenzen *unter Vernachlässigung* der bestehenden, für den Typus jedoch nicht relevanten Differenzen und Varianten umreißen kann. Mit dieser Einschränkung läßt sich die Eschatologie, vom Spätmittelalter angefangen bis hin zum 19. Jahrhundert, sowohl in der katholischen Theologie (mit Ausnahme der Tübinger Schule) als auch in der protestantischen Orthodoxie als eine „Lehre von den letzten Dingen" kennzeichnen[4]. Es ist eine *Lehre*, d. h. eine auf Schrift und Tradition fußende doktrinale Beschreibung künftiger, zumindest tendentiell *dinghaft* vorgestellter Ereignisse, die *zuletzt*, am Ende der Geschichte, eintreffen werden. Dieser Formalhorizont der Eschatologie war bereits in der mittelalterlichen Theologie vorbereitet, da sich der theologische Traktat „De novissimis" im Horizont einer vom aristotelischen Wissenschaftsideal geprägten kosmologischen Ontologie konstituierte und sich von der Basis einer vielfach vitalen eschatologisch-apokalyptischen Volksfrömmigkeit isolierte. Spät- und Neuscholastik versuchten spekulativ das Wesen der letzten Vorgänge und Befindlichkeiten genauer zu ergründen, so daß hier die Eschatologie vollends in eine „Physik der letzten Dinge"[5] ausartete. In der klassischen Moraltheologie spielte die Eschatologie vor allem unter den Kategorien von Lohn und Strafe eine beträchtliche Rolle für die Motivation menschlichen Handelns. Dieser ganz auf das „Letzte" gewandten Konzeption der Eschatologie entsprach die Struktur der christlichen Hoffnung. Indem diese sich — sieht man von den nie ganz erlöschenden chiliastischen Tendenzen ab — auf eine absolute Vollendung des menschlichen Lebens und der Geschichte bei Gott richtete und auf alles andere nur, insofern es auf dieses „Letzte" hingeordnet war, indem sie dazu noch eher das Seelenheil des einzelnen als das Heil der Welt im Auge hatte, tendierte sie in letzter Konsequenz *aus der Geschichte heraus*. Welt und Geschichte konnten im Licht solcher Hoffnung nur die Funktion haben, „occasio moralitatis et pietatis" zu sein — wie die Scholastiker sagen —, d. h. die Voraussetzungen und Gelegenheiten für Frömmigkeit und Sittlichkeit zu bieten, durch die der Mensch sich für das jenseitig-himmlische Ziel zu bereiten und zu bewähren hat. *In sich selbst* waren Geschichte und Welt ohne innere

Dynamik auf das „Letzte". Freilich wußte man darum, daß in der inneren Begnadung der Seele und in der Einwohnung Gottes im Menschen die letzte Zukunft, Gottes ewiges Leben, bereits geheimnisvoll und verhüllt anweste, und man verstand nach mittelalterlicher Geschichtstheologie die Kirche als abschließende Geschichtsepoche vor der Ewigkeit, als das sichtbare Reich Gottes, das sich „nur noch" am Ende zu enthüllen brauchte. Damit war deutlich ein Zusammenhang zwischen „Diesseits" und „Jenseits" gegeben. Auch die Überzeugung vom Gericht nach den Werken und von der Verschiedenheit des himmlischen Lohns nach Maßgabe der irdischen Bewährung setzte ein Verhältnis zwischen irdischer Geschichte und himmlischer Vollendung. Gleichwohl vollzog sich im wesentlichen die christliche Hoffnung in der Spannung zwischen vergehendem „Diesseits" und kommendem „Jenseits".

Und eben als Beschreibung des Einbruchs des Jenseits in das untergehende Diesseits wurden die eschatologischen Vorstellungen von Schrift und Tradition interpretiert (Wiederkunft Christi, Weltenbrand und -untergang, Auferstehung der Toten, Himmel, Hölle usw.). Indem sich aber die christliche Hoffnung auf das „Letzte" richtete und die eschatologischen Aussagen auf eine absolute Vollendung *am Ende* der individuellen oder universalen Geschichte bezog, war zumindest die Gefahr gegeben, daß die Eschatologie immer weltferner wurde und die christliche Hoffnung am Jetzt des täglichen Lebens und an der Forderung der Geschichte vorbeiging. Der Auftrag zur Weltgestaltung wurde von der Schöpfungstheologie und vom Liebesgebot, nicht aber von der eschatologischen Verheißung des Reiches Gottes her begründet. Sich erschöpfend in Spekulation und Morallehre, wurde aus der Eschatologie schließlich — wie *K. Barth* treffend bemerkt — „ein harmloses Kapitelchen am Ende der Dogmatik" [6].

Das eschatologische Bureau „macht Überstunden" (H. U. v. Balthasar)

Der Aufbruch zu einer „neuen" Eschatologie kam schneller und stürmischer als erwartet. Um die Jahrhundertwende stellten *Johannes Weiß* und *Albert Schweitzer* exegetisch heraus, daß Gestalt, Wort und Wirken Jesu nur von einer radikal eschatologischen Mitte her zu verstehen sind (Hereinbrechen des Reiches Gottes, Naherwartung des Endes). Mit dieser These war die Aufmerksamkeit der Theologie ganz neu auf die Eschatologie gerichtet, und zwar nicht im Sinne eines regionalen Endkapitels der Theologie, sondern als deren prägende Perspektive: nicht „letzte Dinge" werden hier verhandelt, sondern es geht um *das* Letzte und Endgültige, um das Zentrum des Glaubens. Die exegetische Neuentdeckung der Eschatologie führte notwendig zur Frage nach einer sachgemäßen Interpretation der eschatologischen Aussagen der Hl. Schrift. Als ein erster bedeutender Versuch dieses Jahrhunderts ist hier die *Dialektische Theologie* (vor allem der frühe K. Barth) zu nennen [7]. Gegen die Synthese des sogenannten Kulturprotestantismus, welcher Reich Gottes und menschliches Kulturreich, den Glauben an den transzendenten Gott und fromme Gläubigkeit allzu schnell identifiziert hatte, werden für die „Dialektiker" gerade die eschatologischen Aussagen der Schrift zum Argument *und* kategorialen Mittel, um Gott und Mensch antithetisch auseinanderzureißen und die „absolute, qualitative Differenz" zwischen Gott und Menschenwelt, Ewigkeit und Zeit zu erweisen: Alle „End"-Aussagen sind Chiffren für Gottes souveräne Transzendenz gegenüber der Kontingenz, Ohnmacht und Nichtigkeit des Geschöpfes, das je nur „tangential", im Begegnungsaugenblick, von Gottes Heilshandeln berührt wird. In diesem dem Menschen stets unverfügbar-jenseitig bleibenden Begegnungsaugenblick, in dem das Ewige die Zeit tangiert, ist je das Eschaton *als der transzendentale Sinn* aller Augenblicke gegenwärtig [8]. Also: „Kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter ‚Weltuntergang', ganz und gar ohne Beziehung zu etwaigen geschichtlichen, tellurischen oder kosmischen Katastrophen ist das im Neuen Testament verkündigte Ende" [9]; das „Ende" ist vielmehr qualitativ zu verstehen als die Jenseitigkeit und Ewigkeit Gottes, welche stets neu die Krise alles Zeitlichen ist. Eine ähnliche Interpretation (freilich ohne die zugespitzte Dialektik Barths) findet sich beim frühen *Paul Althaus*, der diese Eschatologie als „axiologisch" bezeichnet im Gegensatz zu einer „teleologischen" Eschatologie, die auf eine zeitlich ausstehende Zukunft blickt.

Barth hat sich (ebenso wie Althaus) von dieser Art, Eschatologie zu treiben, gelöst. In einem späteren Rückblick auf die „dialektische Zeit" bekennt er: „Es zeigte sich . . ., daß ich nun wohl mit der Jenseitigkeit des kommenden Reiches Gottes, aber gerade nicht mit seinem Kommen als solchem ganz Ernst zu machen mich getraute . . . Man sieht, . . . wie ich dabei gerade an dem Besonderen dieser Stelle (gemeint ist Röm 13, 11 f.), nämlich an der Teleologie, die sie der Zeit zuschreibt, an ihrem Ablauf zu einem wirklichen Ende, mit viel Kunst und Beredsamkeit vorbeigegangen bin" [10]. Und in der Tat: die Dialektische Theologie blieb einer — gegenüber dem traditionellen Verständnis noch verschärften — vertikalen Geschichtsauffassung verhaftet. „Wir unten" — „Gott oben", wir, die Nichtigen — Gott, die Krise des Menschen: in dieser Zeit-Ewigkeit-Dialektik hat die konkrete Geschichte und Zukunft keine Bedeutung.

In eine andere Richtung ging die Eschatologie *Rudolf Bultmanns* [11], der, zunächst mit den „Dialektikern" verbunden, später zum eigentlichen Antagonisten der barthschen Richtung wurde. Im Anschluß an die Existential-Analytik des frühen *Heidegger* bestimmt Bultmann den Menschen als „Seinkönnen im Offensein für die Zukunft". Das heißt: der Mensch hat nie sein eigentliches Sein schon erreicht; seine wahre Wirklichkeit liegt immer vor ihm;

sie steht in den stets neuen Begegnungen des menschlichen Lebens, die in Offenheit und Freiheit zu bestehen sind, auf dem Spiel. Jedoch, als Sünder hat der Mensch seine Freiheit und damit seine Zukunft verloren. Eben das charakterisiert den Sünder, daß er verfallen ist an das, was er hat und was er ist und sich der Zukunft gegenüber verschließt. So aber hat er, der Vergangenheit verhaftet, sein wahres Leben verwirkt. Von diesem anthropologischen Ansatz aus versteht Bultmann das Heilshandeln Gottes. Das Christusgeschehen und das hier begründete Wort der Verkündigung ist „eschatologisches Geschehen", d. h. es beendet die Verfallenheit der sündigen Existenz und ermöglicht die neue Offenheit und Freiheit auf Zukunft hin. Konkret: der glaubende, sich auf das Wort der Verkündigung einlassende Mensch, wird wieder fähig, je neu den Anruf zur Liebe zu hören und ihm zu entsprechen und dabei sein wahres Leben zu gewinnen. Diese Freiheit, die der Glaube schenkt, ist selber das „Eschaton". Nicht mehr auf eine zeitlich ausstehende Zukunft wartet der Glaubende, sondern im je Jetzt des Anrufs und des Hörens wird die Zukunft Gegenwart. Darum gilt: „Schau nicht um dich in die Universalgeschichte; vielmehr mußt du in deine persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte ... In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du mußt ihn erwecken." [12] In diesem Verstehenshorizont sind die eschatologischen Aussagen der Hl. Schrift Bilder, in denen die Unverfügbarkeit des Heilshandelns Gottes und/oder die grenzenlose Offenheit menschlicher Existenz auf einer kosmologischen Folie objektivierend vorgestellt wird. In der Form des Mythos sprechen sie alle vom Menschen, der unter dem Ruf der Zukunft Gottes steht. Deshalb ist zur sachgemäßen Auslegung ihrer Entmythologisierung gefordert, d. h. (negativ) ihre Ent-objektivierung und Ent-kosmologisierung und (positiv) ihre Interpretation als Ausdruck der „Zukünftigkeit" und Unabgeschlossenheit menschlicher Existenz.

Die Theologie Bultmanns hatte in den fünfziger und sechziger Jahren auch im katholischen Bereich einen bedeutenden Einfluß. Sie bot hinsichtlich der eschatologischen Aussagen die Möglichkeit, über ein physizistisch-kosmologisches Mißverständnis und eine „vertikale", d. h. an einem Diesseits-Jenseits-Schema orientierten Geschichtsauffassung hinauszukommen. Die Eschatologie ist weder auf ein hereinbrechendes Geschichtsende hin zu interpretieren (traditionelle Auffassung) noch ist sie eine Verschlüsselung für die Krise des Menschen angesichts der absoluten Transzendenz Gottes (Dialektische Theologie), sondern sie bezieht sich auf den *aktuellen* Glaubensvollzug des Menschen, der stets im Hier und Heute vor dem je neuen Anruf Gottes steht. Trotz der wohl unbestritten positiven Bedeutung Bultmanns erhoben sich eine Reihe von teils heftigen Einwänden gegen ihn. Die Anhänger der traditionellen Eschatologie und — mit nur geringer Varianz — auch die sogenannten „Heilsgeschichtler" machten gegen ihn geltend, daß durch die Uminterpretation der zeitlichen Zukunft in die existentiale Zukünftigkeit die konkrete ausständige Zukunft von Welt und Geschichte ausgeklammert wird. Ist nicht die Eschatologie Bultmanns, wie auch sein Verständnis vom Glaubensvollzug der Existenz, völlig welt- und zeitlos? Versinken nicht notwendig Welt und Geschichte für den Glaubenden zur völligen Bedeutungslosigkeit, wenn die Eschatologie nur auf den existentiellen Entscheidungsaugenblick konzentriert und dieser von der konkreten Verlaufsgeschichte isoliert wird? Was aber ist dann mit dem „Heil der Welt"? „Bultmanns Zukunft ist zwar ‚offen' für Gewinn oder Verlust des eigentlichen ‚Seins' des einzelnen, nicht aber offen für den Schalom, der allen gilt", bemerkt zu Recht *Dorothee Sölle* [13]. Nicht zuletzt als Reaktion gegen die Konsequenzen begann um die Mitte der sechziger Jahre eine nochmalige Neuorientierung der Eschatologie. — Doch bevor diese neuere Entwicklung skizziert werden soll, sei ein Blick auf zwei eschatologische Versuche in der katholischen Theologie gerichtet.

Hermeneutik eschatologischer Aussagen

Während in den beiden führenden Richtungen der protestantischen Theologie, der von K. Barth und R. Bultmann, die Eschatologie je auf verschiedene Weise für einen theologischen Gesamtentwurf konstitutiv wurde, bemühte sich die katholische Theologie um die Mitte dieses Jahrhunderts eher um die Eschatologie als dogmatischen Regionaltraktat, genauer: man ging daran, mittels einer spezifisch eschatologischen Hermeneutik die traditionellen Aussagen und Vorstellungen zu verflüssigen und für das Verstehen zugänglich zu machen.

Zu nennen sind hier vor allem *Hans Urs v. Balthasar* und *Karl Rahner*, deren Entwürfe eine weite Beachtung fanden [14]. Beiden gemeinsam ist die Kritik an einer kosmologisch-physizistisch verstandenen Auffassung von den „letzten Dingen" als einer Art Bericht über das „Ende der Zeit". V. Balthasar setzt sich mit seinem Entwurf entschieden theologisch-christologisch ein: „Gott ist das ‚Letzte Ding' des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewandt ist, nämlich in seinem Sohn Jesus Christus, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der ‚Letzten Dinge' ist" [15]. In Kreuz und Auferweckung Jesu geschieht die Wende aus der Verlorenheit der alten Weltzeit zum neuen Heilsäon. So ist die Rückkehr Jesu zum Vater „das Erschaffen jener Dimension, in die hinein sich durch Gottes freie Gnade Mensch und Kosmos zu wandeln anheben: ‚des Himmels eigenes Werden'" [16]. Mithin ist all das, was in der traditionellen Eschatologie über die „Letzten Dinge" gesagt wird, nur

ein je verschiedener Aspekt des einen „Eschatons", Jesus Christus, durch den Mensch und Welt zu ihrer Endgültigkeit bei Gott bestimmt werden.
So positiv auch in einer solchen Sicht an die Stelle verdinglichter End-Vorstellungen personale Begegnungskategorien treten und so eindrücklich alle Zukunftsaussagen auf das Christusereignis konzentriert werden, so gibt doch diese Hermeneutik manche Fragen auf. Ihr sehr direkter, unmittelbar-theologischer Ansatz vermag sich kaum der Frage zu stellen, wie sich denn die Zukunft dieser unserer konkreten Welt, die fortschreitende Dynamik der konkreten Geschichte und das Handeln des Menschen auf Zukunft hin zu *der* Zukunft verhält, die der Glaubende in Jesus Christus erfüllt sieht und die er für sich selbst erwartet. Klammert nicht die rein christologische Vermittlung von Zeit und Ewigkeit (die Rückkehr Jesu zum Vater), die im Zentrum der balthasarschen Eschatologie steht, die (profane) Weltgeschichte aus?

Methodisch anders verfährt Rahner. In einer transzendentalen Besinnung auf das Wesen menschlicher Existenz und christlicher Offenbarung kommt er zu dem Ergebnis: Das „Wissen um die Eschata ist nicht eine zusätzliche Mitteilung zu der dogmatischen Anthropologie und Christologie, sondern nichts anderes als eben *deren* Transposition in den Modus der Vollendung"[17]. Oder anders: „Die eigentlich ursprüngliche Quelle der eschatologischen Aussagen ist die Erfahrung von dem Heilshandeln Gottes *an uns selbst* in Jesus Christus"[18]. Die Eschatologie ist also Prolongatur, Extrapolation dessen, was der Glaube *jetzt schon erfährt* und worauf er sich stützt. Deshalb müssen die traditionellen eschatologischen Aussagen gelesen werden als Aussage von der offenbarten Gegenwart her auf die Zukunft hin, nicht aber als Aussage von einer antizipierten Zukunft her in die Gegenwart hinein. Es gibt mithin keine eschatologischen Aussagen, „die nicht auf die über die christliche Existenz, so wie sie jetzt ist, zurückgeführt werden können"[19]. Das erinnert zunächst an Bultmann. Aber Rahner versteht *gegen* Bultmann ganz ausdrücklich die menschliche Existenz als eine welthafte, soziale und in eine zeitliche Ausständigkeit hineingestellte Größe. Somit gibt der hermeneutische Ansatz Rahner Kriterien ab, die traditionellen eschatologischen Aussagen als Bilder einer Hoffnung zu lesen, die sich auf die zeitlich noch ausständige Enthüllung und Entfaltung des jetzt bereits im Glauben Gegebenen ausrichtet. Die Zukunft, die der Glaubende erwartet, ist das teleologische Zu-sich-selbst-Kommen der jetzt erfahrenen Heilspräsenz.

Der hermeneutische Versuch Rahners (wie auch der von Balthasars) bedeutete innerhalb der katholischen Theologie eine ungemeine Befreiung der bisherigen Eschatologie von ihrer Fixierung auf eine kosmologische Endszenerie. Jedoch stellt sich auch an Rahner die Frage, ob die eschatologische Zukunft wirklich nur die Epiphanie des schon anwesenden Heilsgrundes ist und — wichtiger! — wie sich denn die Zukunft der (profanen) Weltgeschichte zur Zukunft, die der Glaube erhofft, verhält[20].

Diese letztere Frage richtet sich aber — wie wir sahen — an *alle* bisher skizzierten eschatologischen Modelle und Versuche, so unterschiedlich sie sonst auch sind: Wie verhält sich die Zukunft Gottes zur konkreten geschichtlichen Zukunft dieser Welt? Es wird nicht deutlich, auf welche Weise beide Zukunftsdimensionen in ein Verhältnis zueinander treten können. Welt und Geschichte erscheinen eher als ein für die Zukunft des Glaubens letztlich gleichgültiger Rahmen, innerhalb dessen sich die individuelle und/oder ekklesiale oder dialektisch-kritische oder existentiale (oder wie immer) *Glaubens*geschichte auf die Zukunft Gottes hin vollzieht.
Dieses Vermittlungsproblem wird neben dem Einspruch gegen die existentiale Engführung Bultmanns um die Mitte der sechziger Jahre zum Anlaß einer neuen Wende der Eschatologie. Die seitherigen Versuche gehen zwar, da sie von ähnlichen Motiven her veranlaßt sind, tendenziell in die gleiche Richtung, weisen aber bei den einzelnen Autoren erhebliche Unterschiede auf, die nicht ohne weiteres harmonisierbar sind.

Säkulare Geschichtsphilosophie und christliche Hoffnung

Das ausdrückliche theologische Programm, die eschatologische Zukunft des Glaubens zur Zukunft der säkularen Geschichte in ein Verhältnis zu setzen, muß als Antwort auf die neuzeitliche Herausforderung der christlichen Hoffnung gesehen werden. Erst dieses Programm macht ausdrücklich ernst damit, christliche Enderwartung im Horizont neuzeitlichen Weltverständnisses zu verantworten[21]. Was heißt in diesem Zusammenhang „neuzeitliches" Weltverständnis?
Wurde im vor-neuzeitlichen Denken die Welt primär als ein von Gott dem Menschen vorgegebener „heiliger Raum" (Kosmos) begriffen, *inner*halb dessen sich menschliche Geschichte vollzieht, so beginnt mit der Neuzeit in einem allmählichen Prozeß der Umschichtung die Geschichte selbst, der umgreifende Horizont des Wirklichkeitsverständnisses zu werden. Nicht mehr unveränderliche heilige Ordnung ist die Welt, und ihre Zukunft ist ihr nicht immer schon von Gott vorgegeben, sondern sie ist ein ungeheures Potential und Materialfeld, das dem Menschen übergeben ist, damit er es nach seinen Zielen und Vorstellungen gestalte und es seinem Glücksverlangen untertan mache. Die Zukunft ist somit nicht mehr eine Art „zweites Stockwerk", in das der Mensch nach seiner irdischen Bewährung gelangt, sondern sie ist das in und aus der Welt durch menschlichen Einsatz Entstehbare, Machbare, Erreichbare. Das (diesseitige) Reich der Freiheit wird zum Endzweck der Geschichte. Das „Letzte" wird in der vom Menschen verwalteten Geschichte lokalisiert. Die

großen neuzeitlichen Geschichtsphilosophien haben somit „den Charakter eines philosophischen, aufklärerischen Chiliasmus: die ‚Beendigung der Geschichte in der Geschichte' ist, wie im alten religiösen Chiliasmus, ihr Ziel" [22]. Wo diese säkularisierten Eschatologien der Neuzeit nicht — wie im Deutschen Idealismus — zu einer spekulativen Kontemplation der Geschichte werden, sondern wo sie — wie in der marxistischen Tradition — unter dem Primat der Praxis stehen, erhält die Zukunft ein ganz neues Gewicht. So wie sie nicht mehr „jenseitig" gedacht wird und nicht der transzendentale Sinn des Augenblicks ist, so ist sie auch nicht einfach das teleologische Zu-sich-selbst-Kommen oder die Enthüllung (Epiphanie) des Grundes, denn dann wäre sie bereits im „Gesetz des Anfangs" gegeben — Eschatologie wäre extrapolierte Protologie —: Zukunft ist vielmehr das, was allererst erstehen muß, das absolut Neue, das noch nicht ist. Gerade aber als u-topos, als das, was noch ortlos ist, ist sie Stimulans menschlicher Aktivität. So wird das Eschaton zur eigentlich bewegenden Kraft der Geschichte, die durch menschliches Tun prozeßhaft auf ihre Vollendung hin vorwärtsgetrieben wird.

Es kann kein Zweifel sein, daß neuzeitlich-säkulares Zukunftsdenken das Erbe der christlichen Eschatologie antreten und diese ablösen will. Und in der Tat: wie sollte eine Vermittlung beider Zukunftskonzepte möglich sein? Die traditionelle christliche Eschatologie setzt auf die Vollendung bei Gott im Jenseits, „terrena despiciens", wie es in alten Orationen heißt, aus der Geschichte heraus; säkular-utopisches Zukunftsdenken tendiert auf die Veränderung und Aufhebung aller negativen Faktoren dieser Geschichte, auf daß der Mensch in dieser Welt „Heimat" finde. Dort ist Gott, hier der Mensch der Handelnde, dort ist das Ziel geschichtstranszendent, hier innerweltlich.
Die bisher skizzierten eschatologischen Versuche dieses Jahrhunderts haben diese, mit der Unvereinbarkeit beider Zukunftskonzepte gegebene Problemstellung insofern aufgegriffen, als sie die christliche Eschatologie entweder entzeitlichten oder/und entweltlichten (im Sinne der zeitlichen Verlaufsgeschichte und des konkreten Weltgeschehens), so wurde die Zukunft, die der Glaube erhofft, in einem von der neuzeitlichen Infragestellung nicht erreichbaren „sturmfreien" Raum angesiedelt, aber das Vermittlungsproblem wurde im Grunde umgangen. Hier setzen die neueren eschatologischen Versuche ein, die es alle auf verschiedene Weise unternehmen, neuzeitlich-säkulares Zukunftsverständnis und christlich-eschatologische Zukunftshoffnung in ein positives Verhältnis zueinander zu bringen.

„Gott und die Geschichte zusammendenken" (J. Moltmann)

An erster Stelle wäre hier der Entwurf *Teilhard de Chardins* zu nennen, der die gesamte Wirklichkeit von der unbelebten Natur angefangen bis hin zum Menschen und seiner Zivilisation als einen in sich folgerichtigen kontinuierlichen evolutiven Prozeß auf eine absolute Zukunft hin versteht, die er den „Punkt Omega" nennt, nämlich die Vereinigung des Alls mit Gott, welcher „Triebkraft, Sammelpunkt und Garant — das Haupt der Evolution" ist [23]. Dieser evolutive Prozeß umgreift also Natur-, Menschheits- und Heilsgeschichte, er umgreift die Hoffnungen der Erde und die des Christentums, er umgreift Gottes Dynamik und des Menschen Mitarbeit an der Heraufführung des Eschatons. Wenn es mit diesen Hinweisen hier sein Bewenden haben und die Konzeption Teilhards nicht weiter verfolgt werden soll, so deshalb, weil Teilhard zwar anregend auf viele Theologen eingewirkt hat, aber doch in einer eigentümlichen Sonder-, wenn nicht gar Außenseiterstellung im Rahmen der neueren theologischen Bemühungen verblieb, wohl nicht zuletzt deshalb, weil sein Entwurf nicht wenige naturwissenschaftliche Fragen und Interpretationsprobleme aufwirft.

Ausführlicher soll von der *Theologie der Hoffnung,* wie sie *Jürgen Moltmann* in seinem gleichnamigen Werk vorgelegt hat [24], die Rede sein. Für Moltmann hatte das bisherige christliche Offenbarungsverständnis, beeinflußt vom griechischen Denken, den Charakter „logosmäßiger Erhellung vorhandener Wirklichkeit" [25]. Das hatte für das Zukunftsverständnis zur Folge, daß die verborgene Präsenz des Eschatons immer schon vorausgesetzt wird, so daß die Zukunft nur die teleologische Explikation oder Epiphanie des Gegenwärtigen ist. Gegen dieses Offenbarungsverständnis greift Moltmann vor allem auf Strukturen alttestamentlichen Geschichtsdenkens zurück. Das Besondere des alttestamentlichen Glaubens liegt nach Moltmann darin, daß Gott eine Wirklichkeit verheißt, die „noch nicht" ist und dem Menschen als das „absolute Novum" vorgestellt wird. Dadurch bewirkt Gott, „daß die Hörer der Verheißung deckungsungleich werden mit der sie umgebenden Wirklichkeit, indem sie sich in Hoffnung und Aufbruch ausstrecken nach der verheißenen Zukunft" [26]. Diese Zukunft ist also weder jenseitig schon vorhanden, noch wird sie dekretorisch von Gott verfügt. Vielmehr wird durch ihre Verheißung in der konkreten Geschichte ein Prozeß stimuliert, in dem nicht nur die Welt, sondern auch Gott selbst erst noch zur eigenen Identität gelangen muß. „Erst eine freie Welt entspricht dem Gott der Freiheit wirklich. Solange sie noch nicht da ist, solange ist auch dieser Gott noch nicht zu seiner Ruhe gekommen, ist er in der Welt noch nicht zu seinem Recht und zu seiner Identität gelangt, also ist er mit der Welt noch auf dem Wege." [27] Gott und Welt, Gottes Zukunft und die Zukunft der Geschichte müssen also „zusammengedacht" werden. Nicht als ob beides identisch wäre. Aber die Differenz Gottes und *seiner* Zukunft zur Welt und *ihrer* Zukunft wird nicht mehr mittels der Kategorien „oben" — „unten", „jenseitig" — „diesseitig" verstanden, sondern mit Hilfe von Zeitkategorien: die Transzendenz Gottes ist die Kraft der Zukunft „vor uns". Gott ist nicht der Ganz-Andere *über* der Geschichte, sondern der Ganz-

Ändernde *in* der Geschichte. Darum heißen die Grund-Verheißungen des Alten Testaments auch Heil, Versöhnung, Freiheit, Frieden *in* dieser Welt und *für* diese Welt. Freilich, im Verlauf der alttestamentlichen Geschichte werden in einem nichtendenden Prozeß alle kategorialen Verwirklichungen dieser Verheißungen immer wieder auf eine größere Zukunft hin aufgebrochen; die Verheißungen werden universaler und intensiver. Vor allem die eschatologischen Bilder der Apokalyptik beziehen sich nach Moltmann nicht auf den Abbruch der Geschichte, auf ein „Ende der Welt" (wie sie traditionell verstanden werden), sondern sie sagen, daß Gottes Zukunft das Ganze des Kosmos meint und erreicht. Insofern sind auch die apokalyptischen Endaussagen provozierende Hoffnungsbilder für das Handeln in dieser Geschichte. In der Auferstehung Jesu Christi wird schließlich ein schlechthin universaler Horizont der Verheißung aufgerichtet, der auch dem menschlich gesehen Hoffnungslosen, dem Leid und Tod noch Zukunft zuspricht. Weil somit die Zukunft Gottes alles umgreift, darum provoziert die universale Verheißung den Menschen zur universalen Sendung: zum vorbehaltlosen, nichts auslassenden, tätigen Aufbruch in die verheißene Zukunft. Derjenige, der von der Kraft der Zukunft Gottes ergriffen ist, trachtet danach, das „Vorletzte" in Richtung auf das „Letzte" zu ändern, er greift der letzten Erfüllung in vielfachen „Vorstellungen und Realutopien" voraus[28], so daß sich die verheißenen Zukunftsgüter „in der Erwartung und in der Hoffnungskraft schon hier verändernd zeigen und ihren Vorschein auf das beschädigte Leben werfen"[29]. Dieser „Vorgriff" bedeutet aber nicht, daß der Mensch selbst die letzte Zukunft machen kann. Die Geschichte ist nur veränderlich „für den Gott seiner Hoffnung und insofern auch für den Gehorsam, zu dem ihn diese Hoffnung bewegt. Das Subjekt der Weltveränderung ist für ihn darum der Geist der göttlichen Hoffnung"[30]. Dieser vermag auch das Real-Unmögliche, nämlich alles Vergängliche vor dem Versinken ins Nichts zu bewahren und die nova creatio herbeizuführen.

Die befreiende Funktion des „eschatologischen Vorbehalts"

Während für Moltmann (wie auch etwa für *Harvey Cox* und *Wolf-Dieter Marsch*) die eschatologische Hoffnung als Stimulus progressiver Weltgestaltung in Richtung auf das Eschaton im Vordergrund steht, legt *Johann Baptist Metz* bei allem grundsätzlichen Einverständnis mit Moltmann in seiner „Politischen Theologie"[31] — eine, wie er selbst zugibt, außerordentlich mißverständliche Bezeichnung — den Akzent auf die öffentlich-*kritische* Funktion der christlichen Hoffnung. „Politische Theologie" versteht sich von zwei Zielen her: einmal als „kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger (= existentialer) Theologie" und zugleich als „Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren"[32], d. h., „das Verhältnis ... zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen"[33]. Für das erste Ziel weist Metz wie schon Moltmann auf die biblischen Verheißungen: Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit hin, die nicht das individuelle Seelenheil betreffen, sondern sich ursprünglich auf die konkreten, sozialen und politischen Dimensionen des Menschen beziehen. Was das zweite Ziel angeht, so kann es nicht darum gehen, die Verheißungen des Glaubens durch eine undialektische, einsinnig-progressive Politisierung in die gesellschaftliche Praxis hinein zu übersetzen. Dies würde einmal einen Rückfall in eine vor-neuzeitlich-„integralistische" Theologie des Politischen bedeuten; die neuzeitliche Emanzipation des Politischen von der religiösen Ordnung würde nicht zur Kenntnis genommen. Zum andern aber würde der Glaube den „eschatologischen Vorbehalt" preisgeben, durch den jeder geschichtlich erreichte Status angesichts der verheißenen Zukunft Gottes in seiner Vorläufigkeit und Nichtdeckungsgleichheit erscheint. Der „eschatologische Vorbehalt" behält die letzte Zukunft Gott vor. Eben dadurch schützt er den einzelnen davor, nur als Material und Mittel für eine innergeschichtliche Zukunft verzweckt zu werden. Er bewahrt vor der Ideologie eines platten Fortschrittsdenkens, welches notwendig alles eliminieren muß, was keinen Stellenwert im Fortschritt hat (Leid, Tod ...). Er schützt vor dem totalitären Anspruch eines innergeschichtlichen Subjekts, wie immer es heißen mag, das Ganze (totum) zu machen. Somit hat gerade der „eschatologische Vorbehalt" eine befreiende und kritische Funktion. Durch das Offenhalten der größeren Zukunft Gottes bricht er die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse auf und stimuliert zu ständiger Erneuerung. Somit legt sich die eschatologische Zukunft nicht als direktes Handlungsziel in die Geschichte aus, sondern durch kritische Negativität. Diese hat die Form der „bestimmten Negation" (Hegel), d. h. gründend in der „gefährlichen Erinnerung" der Geschichte Jesu Christi und der in ihr aufbewahrten Verheißung entzündet sie sich „kritisch an ganz bestimmten Verhältnissen, und sie kann, als gesellschaftskritische Haltung, unter bestimmten Voraussetzungen durchaus die Figur des revolutionären Protestes annehmen ... Es steckt in ihr eine große Kraft des Positiven. Neue Möglichkeiten werden in und durch sie hindurch eröffnet und freigelegt."[34] Allerdings versteht sich die Politische Theologie nur als Hermeneutik einer politischen gesellschaftsreformerischen Ethik, welche ihrerseits erst durch konkrete Analysen und Strategien das Programm der Politischen Hermeneutik praktikabel machen kann.

Diese neueren eschatologischen Versuche gerieten schnell in das Schußfeld teils heftiger Kritik. Ist nicht — so lauten die wichtigsten Einwände — der hermeneutische Pendelschlag vom Primat des Individuums zum Primat des Gesellschaftlich-Politischen erkauft mit der Unterbewertung

des Individuums und seiner Sinn- und Zukunftsfrage? Wird nicht die christliche Botschaft von der Präsenz des Heils in Jesus Christus zu gering veranschlagt; oder anders: wird nicht die spezifisch neutestamentliche Überzeugung von der Erfüllung der Heilserwartungen in Jesus Christus durch das angelegte hermeneutische Raster der alttestamentlichen Verheißungsgeschichte erdrückt? Wird nicht ständig mit Zweideutigkeiten operiert, indem moderne politische Grundbegriffe wie Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit mit den gleichlautenden eschatologischen Begriffen und Bildern in eine so enge Beziehung gesetzt werden, daß jede kritische Infragestellung und Überschreitung der bestehenden politischen Verhältnisse in Richtung auf größere Freiheit und Gerechtigkeit hin (nach welchem Maß gemessen?) immer auch schon eine Wirkung, Bezeugung und Verwirklichung der verheißenen Zukunft Gottes und somit die geschichtliche Vermittlung des Reiches Gottes in die konkrete Geschichte darstellt? Aber müssen denn Gottes Zukunft und des Menschen als wünschbar vorgestellte Zukunft notwendig identisch sein oder in die gleiche Richtung gehen? „Kann — so fragt *Karl Lehmann*[35] — das etwas schwebende Vokabular von der ‚Zukunft', das ohne ausdrückliche Reflexion Strukturen der Transzendenz bezeichnet ... und ungeschieden *unsere* geschichtliche Zukunft und die Macht der ‚Transzendenz' *Gottes* bezeugt, gerade in der Form reiner Verzeitlichung vor der kritischen Vernunft bestehen?" Denn wie ist es möglich, Zukunft „als in sich selbst gegründete, sich selbst gehörende Wirklichkeit" zu begreifen, ohne doch wieder zu Kategorien wie „übergeschichtlich", „transzendent", „jenseitig" zu greifen, die man doch gerade überwinden will?

Es ist überdies nicht zu verkennen, daß nicht nur für Moltmann gilt, was einige Kritiker ihm vorwarfen, daß in dieser Art von Eschatologie doch gelegentlich recht unkritisch „Kleine-Bloch-Musik" gespielt wird[36], daß „durch schwebende Formulierungen"[37], „anziehend formulierte Assoziationen"[38] und nicht zuletzt durch das Pathos modisch-marxistischer Plausibilitäten Probleme umgangen oder nicht hinreichend reflektiert werden — wobei gleichzeitig zuzugeben ist, daß gerade Metz in der weiteren Diskussion zur Klärung erheblich beigetragen hat.

Der hohe Grad von formalisierter Abstraktheit des Politischen sowie die hermeneutisch-dialektische Form der Vermittlung von eschatologischer und innergeschichtlicher Zukunft dürfte der Anlaß gewesen sein, daß andere Formen eschatologischer Theologie entstanden, welche versuchen, direkter, unmittelbarer und konkreter die eschatologische Reich-Gottes-Verheißung in gesellschaftliche Praxis zu übertragen. Diese Intention steht nicht nur — oft unreflektiert — im Hintergrund zahlreicher progressistischer Gruppierungen von jungen Christen, sie bildet auch das theologische Programm der sogenannten „Theologie der Revolution" und der südamerikanischen Befreiungstheologie (in ihren verschiedenen Formen).

Eschatologie im Horizont der Theologie der Revolution und der Befreiung

Während für die *Politische Theologie* metzscher Provenienz Revolution ein sozialethisches Problem ist, d. h. unter bestimmten Bedingungen eine *mögliche* Form sein *kann*, den eschatologischen Glauben in die Praxis hinein zu übersetzen, wird in der *Theologie der Revolution* der Umsturz geradezu zur Erscheinungsform Gottes. „Der Gott, der alte Strukturen niederreißt, um die Bedingungen für eine menschlichere Existenz zu schaffen, ist selbst mitten im Kampf. Seine Gegenwart in der Welt und sein Druck auf die Strukturen, die ihm im Wege stehen, begründen die Dynamik des Prozesses. Gott hat menschliche Gestalt in der Konkretheit geschichtlichen Lebens angenommen und hat uns gerufen, ihm auf diesem Weg zu folgen ... In diesem Kontext ist der Christ aufgerufen, sich in der Revolution, wie sie sich entwickelt, einzusetzen. Nur in ihrem Zentrum können wir beobachten, was Gott tut."[39] Revolution ist also Form und inneres Moment dieser Theologie.

Es kann wohl kein Zweifel sein, daß sich durch die direkte undialektische Ineinssetzung von Revolution und Handeln Gottes, von geschichtlicher Veränderung und eschatologischer Zukunft — eine neue Form des Chiliasmus! — die „Theologie der Revolution" sich im Grunde als „die dynamische Variante der statisch-konservativen politischen Theologie" der Vor-Neuzeit erweist[40]. *Ernst Feil*[41] bemerkt zu Recht: „Die Revolution als Ort der Manifestation Gottes anzusehen, scheint uns der Versuch zu sein, den Geschichtsverlauf so durchsichtig zu machen, als stünde er unter der unverhüllten und unmittelbaren Direktive Gottes; er läßt außer acht, daß Gott auch in der Geschichte immer der Deus absconditus ist."

Auf den ersten Blick haben die neuesten *südamerikanischen Befreiungstheologien* eine äußerste Nähe zur Politischen Theologie und zur Theologie der Revolution. Kein Wunder, denn *Richard Shaull*, einer der großen Promotoren der Revolutionstheologie, lebte lange Jahre in Südamerika. Die Befreiungstheologien, so verschieden sie im einzelnen sind[42], sind geboren aus der Erfahrung des beispiellosen Elends und der Unterdrückung des Menschen, aus der Einsicht in die durch und durch ungerechten gesellschaftlichen Strukturen des südamerikanischen Kontinents. Der Christ hat — so die Befreiungstheologien — in den bestehenden ungerechten Strukturen die Kristallisation des Bösen und der Sünde zu sehen. Deshalb beinhaltet die Erlösung durch Christus auch die unter den gegebenen Umständen notwendig revolutionäre Befreiung aus diesen Zuständen. Denn es gibt nur eine einzige, auch das Profane, Welthafte, Politische, umgreifende Berufung des Menschen zum Heil und zur eschatologischen Zukunft Gottes. Darum hat (auch) die politisch-revolutionäre Aktion Heilscharakter. „Die Annahme des Reiches Gottes

(ist) nur auf dem Weg der Errichtung einer gerechten Gesellschaft möglich." [43]

Das Spezifikum der südamerikanischen Befreiungstheologie gegenüber den europäischen Formen der neueren gesellschaftskritischen Eschatologien ist die strikte Einheit von theologischer Theorie und politisch-sozialethischer Praxis. Gegen die europäische Theologie wird „die äußerst unbestimmte Natur des gesellschaftsanalytischen Inhalts und dazu die Unmöglichkeit, beispielsweise die europäische Theologie der Hoffnung (J. Moltmann) und die politische Theologie (J. B. Metz) auf eine reale Praxis auszurichten" [44] als bestimmender Einwand erhoben. Gerade *die* Differenz, die etwa für Metz unumgänglich wichtig ist, um den „eschatologischen Vorbehalt" zum Ausdruck zu bringen, die Differenz von politischer Hermeneutik und sozialethischer konkreter Operationalisierung, wird als „ideologisch" erklärt [45], als Entpolitisierung der politischen Theologie. Während also die europäischen Theologen (selbst da, wo sie sich als „Theologie der Revolution" vorstellen) eher hermeneutischen Charakter haben, steht die Befreiungstheologie unmittelbar in Kontakt mit der Praxis, mit Gesellschaftsanalyse und konkreter Strategie und Taktik. Wenn der Christ, getroffen von der eschatologischen Botschaft der Befreiung, sich für die Unterdrückten engagiert, optiert er gleichzeitig für ein bestimmtes Befreiungsziel, für eine bestimmte Strategie und Taktik. Und in dieser konkreten Option werden „Nuancen des Gotteswortes" hörbar, „die in anderen Lebenslagen nicht wahrnehmbar sind und ohne die im Augenblick echte und fruchtbringende Treue zum Herrn unmöglich ist" [46]. So hat auf der einen Seite die Theologie der Befreiung eine ungeheure Konkretheit, auf der anderen Seite aber bleibt das Methodenproblem, wie sich denn Glaube und politische Aktion, Theologie und Sozialwissenschaften zueinander verhalten, völlig ungelöst, bzw. es wird in die Option des einzelnen oder der Gruppe gestellt. Kann aber dann noch der Glaube die Frage beantworten, was er eigentlich in den Befreiungsprozeß einbringt? Kommt er nicht in die Nähe eines im Grunde entbehrlichen Überbaus über eine bestimmte optierte sozialpolitische Praxis? [47]

Freilich können solche kritischen Fragen als Beckmesserei, ja geradezu als Zynismus erscheinen, wenn man bedenkt, daß sich die Befreiungstheologien angesichts der tatsächlichen drängenden Notlage gar nicht — um es salopp zu formulieren — den „Luxus" einer differenzierten, durchreflektierten Theorie leisten können. Es ist verständlich, daß da, wo es um das nackte Überleben des Humanum und um die Überwindung himmelschreiender Zustände geht, die konkrete Praxis den Primat hat. Und so ist durchaus *G. Gutiérrez* zuzustimmen, daß im Engagement der Befreiungstheologie „mehr Glauben und mehr Treue dem Herrn gegenüber (steckt) als in der sog. ‚orthodoxen' Lehre bestimmter Kreise von christlichen Denkern" [48].

Wieder ein neuer Pendelschlag?

Trotz mancher kritischer Fragen und noch ungelöster Probleme im einzelnen wird man die im letzten Abschnitt skizzierten theologischen Versuche, durch eine politische Hermeneutik der Eschatologie die Zukunft Gottes und die Zukunft der Welt, eschatologische Theorie und Praxis unter den Bedingungen neuzeitlicher Problemstellung miteinander zu vermitteln, als ein unumgängliches, längst überfälliges und höchst bedenkenswertes Unternehmen zu beurteilen haben. Um so überraschender aber ist es, daß nach dem Aufblühen dieser Versuche — wenn nicht alles täuscht — sich in Europa und Nordamerika bereits wieder ein anderer Pendelschlag ankündigt. Dieser mag motiviert sein von der zur Resignation und Frustration Anlaß gebenden Erfahrung der letzten Jahre, in denen manch einem deutlich wurde, daß gesellschaftspolitische Strukturveränderungen allein weder das Reich Gottes selbst noch auch seinen Vorschein herzustellen vermögen. Die optimistische Erwartung einer fortschreitenden Hominisierung der Welt weicht der Einsicht in die Grenzen des menschlich Machbaren und Möglichen. Mehr noch: man entdeckt die lebensgefährliche Grenze eines auch durch die Theologie mitverschuldeten Fortschrittsglaubens [49], dessen verheerender Wirkung man allmählich unter dem noch sehr betulichen Stichwort „Umweltschutz" (besser: Wachstumstod) ansichtig wird [50]. Die Hoffnung auf eine Humanisierung der Welt durch größtmögliche Revolutionierung aller Verhältnisse wird bei nicht wenigen abgelöst durch die Erfahrung des „Schreckens" (Hegel) der zerstörerischen Kraft einer unsinnig revolutionären Freiheit. So artikuliert sich neu die noch vor Jahren bei vielen tabuisierte „Sehnsucht nach dem ganz Anderen" [51], „Jenseitigen", als Ermöglichung wahren menschlichen Seins. Das Individuum und seine Probleme treten wieder stark in den Vordergrund. Der *einzelne* stellt die Sinnfrage. Bezeichnend dafür ist, daß die im letzten Jahrzehnt weithin denunzierte Beschäftigung mit Sterben und Tod nicht nur in der Theologie, sondern auch in den Humanwissenschaften einen Höhepunkt erlebt wie selten zuvor. Auch bei Metz und Moltmann wird seit einiger Zeit die Frage nach Leid und Tod in neuer Dringlichkeit gestellt [52]. „Nun aber tritt plötzlich wieder Sisyphus neben Prometheus, Nietzsche neben Marx, Camus neben Teilhard, Monod neben Whitehead." [53] Während manche christlich motivierten politisch-aktionistischen Gruppen in eine tiefgreifende Krise geraten sind, entstehen derzeit neue Gruppen, deren Konstitutiv — theologisch gesprochen — nicht die öffentliche Praxis einer primär zukunftsorientierten Eschatologie ist, sondern die pneumatische Präsenz des Eschaton in ihrer Mitte (deutlich bei den Pfingstbewegungen, Jesus-people usw; aber auch in vielen neueren „spirituellen" Gruppen).

Geht also die Bemühung um ein sachgemäßes Verständnis der eschatologischen Dimension des Christlichen im Kreis? Oder sind die stets neuen Pendelschläge nicht auch ein

nicht zu überhörendes Signal an die Theologie, sich nicht zu vorschnell auf modische Trends einzulassen, sondern die Vielschichtigkeit der christlichen Eschatologie und Geschichtstheologie auch dann durchzuhalten, wenn bestimmte Dimensionen und Momente in einer bestimmten Zeit nur schwer vermittelbar sind?

Wenn darum dieser Problemüberblick ein Ergebnis hat, dann dies: Es gibt offenbar für die christliche Eschatologie keinen „letzten Pfiff", keinen hermeneutischen „Passepartout". Die Eschatologie ist ein höchst differenziertes Gebilde, aus dem man nicht ohne Folgen, je nach Aktualität Momente herausbrechen darf. Sie kündet von der Nähe *und* Ferne Gottes, von der Gegenwart *und* Ausständigkeit seiner Zukunft — eine Zukunft, die sowohl tröstliche Verheißung *als auch* Provokation zum Handeln ist —, welche die Strukturen der Geschichte sprengt *und* sich doch in der Geschichte vorweg entwirft, die den einzelnen meint *und* das Heil aller, die vom Versinken aller Dinge ins Nichts weiß *und* von der nichts auslassenden „nova creatio". Denn weil die letzte verheißende Zukunft Gott selbst ist, steht das christliche Zukunftsdenken vor der gleichen Dialektik und Komplexität wie das Bemühen um das Gottesverständnis. Freilich reicht es nicht aus, falsche Alternative und Einseitigkeiten abzuwehren. Es ist leichter, „Verbindungspartikel zu ändern und ein Fragezeichen zu entfernen, als ein System zu erstellen, in dem alle Elemente an dem ihnen entsprechenden Ort stehen. Die Theologen bemühen sich heute darum, ein solches System aufzubauen. Aber es ist offensichtlich, daß die Baustellen noch nicht abgeräumt sind." [54]

Gisbert Greshake

[1] Siehe dazu *G. Wanke*, „Eschatologie". Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung, in: KuD 16 (1970) 300—312.

[2] *E. Rohner*, Die eschatologischen Reden der synoptischen Evangelien in der Verkündigung, Diss. Münster 1972, zeigt in einer Analyse der Predigtliteratur der Jahre 1949—1970, wie gerade am Letzten Sonntag im Kirchenjahr und am 1. Adventssonntag die Prediger zumeist nicht auf die vorliegenden „eschatologischen Texte" eingingen, sondern daran „vorbei"-predigten.

[3] So: *A. Kolping*, Verkündigung über das ewige Leben, in: Christus vor uns, Bergen-Enkheim 1966, 30.

[4] Das Folgende ist eingehender dargestellt bei *P. Müller-Goldkuhle*, Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens, in: Conc. 5 (1969) 10—17.

[5] *Y. Congar*, Bulletin de Théologie dogmatique, in: RScPhTh 33 (1949) 463.

[6] *K. Barth*, Der Römerbrief, München [2]1922, 486.

[7] Das Folgende ist genauer ausgeführt bei *G. Greshake*, Auferstehung der Toten, Essen 1969, 52—61.

[8] Vgl. Barth, Römerbrief 484.

[9] Ebd. 484.

[10] K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik II, 1, 716. — Seither gibt die von Ewigkeit her beschlossene trinitarische Selbstoffenbarung Gottes den Rahmen für die Barthsche Eschatologie ab. Siehe Greshake, Auferstehung 61—95.

[11] Zur Bultmannschen Eschatologie vgl. Greshake, Auferstehung 96 bis 133. Dort auch Literaturangaben.

[12] *R. Bultmann*, Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958, 181.

[13] *D. Sölle*, Politische Theologie, Stuttgart - Berlin 1971, 68.

[14] *H. U. v. Balthasar*, Eschatologie, in: Fragen der Theologie heute, hrsg. v. Feiner - Trütsch - Böckle, Einsiedeln - Zürich - Köln [3]1960, 403—422; *K. Rahner*, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln - Zürich - Köln 1960, 401—428.

[15] Balthasar, a. a. O. 407 f.

[16] A. a. O. 409.

[17] Rahner, a. a. O. 415.

[18] A. a. O. 417.

[19] A. a. O. 418.

[20] Rahner versucht in späteren Aufsätzen, z. B. in Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, in: Schriften zur Theologie VI, 77—88, und: Die Frage nach der Zukunft, in: Schriften IX, 519 bis 540 die Zukunft des Christentums und die der Welt in ein dialektisches Verhältnis zueinander zu bringen. Die Zukunft des Christentums ist Gott als der sich dem Menschen Mitteilende, er ist des Menschen „absolute Zukunft". Als Religion dieser absoluten Zukunft kennt der christliche Glaube keine innergeschichtlichen Zukunftsutopien, gibt aber zur sachgerechten Zukunftsplanung frei, da er jede totalitäre Zukunftsplanung verwirft, welche die absolute Zukunft innergeschichtlich entstehen lassen will. Das erinnert an Ideen von *Metz* (s. weiter oben). Während für Metz aber die absolute Zukunft zugleich Impulse für eine eschatologisch-politische Praxis auslöst, bezeichnet Rahner den geschichtlichen Einsatz des Menschen nur als eine „mit dem gottgewollten Wesen des Menschen gegebene Aufgabe, zu der der Mensch verpflichtet ist und *an* der er seine eigentliche religiöse Aufgabe vollzieht, die glaubend-hoffende Offenheit der Freiheit für die absolute Zukunft" (Marxistische Utopie 83). Absolute und innergeschichtliche Zukunft werden also nur über den Glaubensvollzug der christlichen Existenz vermittelt und bleiben in sich radikal geschieden.

[21] Vgl. dazu zum folgenden *J. B. Metz*, Zur Theologie der Welt, Mainz - München 1968.

[22] *J. Moltmann*, Theologie der Hoffnung, München 1964, 242.

[23] *P. Teilhard de Chardin*, Die Entstehung des Menschen, München 1961, 129.

[24] München 1964. — Vgl. dazu: Diskussion über die „Theologie der Hoffnung" von *Jürgen Moltmann*, hrsg. v. W.-D. Marsch, München 1967. In die gleiche Richtung wie Moltmann gehen (mit einigen Differenzen) auch *P. Schütz*, Parusia. Hoffnung und Prophetie, Heidelberg, o. J., *H. Cox*, Stadt ohne Gott, Stuttgart 1967; *ders.:* Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, Stuttgart 1968, sowie *W.-D. Marsch*, Zukunft, Stuttgart - Berlin 1969 und *E. Schillebeeckx*, Gott — die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 142 ff. In manchen Zügen kommt auch der Entwurf *W. Pannenbergs* der Theologie Moltmanns nahe.

[25] Theologie der Hoffnung 75.

[26] Ebd. 89.

[27] J. Moltmann (Beitrag in), Marienbader Protokolle, in: Forum 14 (1967) 473.

[28] Theologie der Hoffnung 108.

[29] J. Moltmann, Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie, in: E. Bloch zu Ehren, hrsg. v. S. Unseld, Frankfurt 1965, 258.

[30] Theologie der Hoffnung 267.

[31] Vgl. dazu: Zur Theologie der Welt 99 ff. sowie den Sammelband: Diskussion zur „politischen Theologie", hrsg. v. *H. Peukert*, Mainz - München 1969.

[32] Zur Theologie der Welt 99.

[33] J. B. Metz, Das Problem einer „politischen Theologie" und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: Conc. 4 (1968) 405.

[34] J. B. Metz, Politische Theologie, in: Sacr. Mundi III, 1238.

[35] Die „politische Theologie": Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie, in: Diskussion 194.

[36] W.-D. Marsch, Einleitung zu: Diskussion über die „Theologie der Hoffnung" 14.

[37] *H. G. Geyer*, Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung", in: Diskussion 70.

[38] *G. Sauter*, Angewandte Eschatologie, in: Diskussion 115. — „Mehrdeutigkeit" gibt auch Metz selbst zu, in: Diskussion zur „politischen Theologie" 295.

[39] *R. Shaull*, Revolution in theologischer Perspektive, in: *T. Rendtorff - H. E. Todt*, Theologie der Revolution, Frankfurt 1968, 128. — Zur Theologie der Revolution vgl. alle Beiträge dieses Bandes sowie den Sammelband: Diskussion zur „Theologie der Revolution", hrsg. v. *E. Feil* und *R. Weth*, München - Mainz 1969.

[40] E. Feil, Von der „politischen Theologie" zur „Theologie der Revolution", in: Diskussion zur „Theologie der Revolution" 129 mit Hinweis auf H. Albert.

[41] Ebd. 131.

[42] Vgl. dazu neuestens die Überblicke von *A. García Rubio* und von *R. Vekemans*, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, in: Communio 2 (1973) 400—423; 434—448; ferner *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, München - Mainz 1973. Dort auch weiterführende Literatur. Ferner auch HK,

[43] Gutiérrez, a. a. O. 110, ebenso 124.

[44] *H. Assmann,* Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos, Montevideo 1971, 46, 57.
[45] Ebd. 117 f.
[46] Gutiérrez, a. a. O. 49.
[47] Am wenigsten ist noch G. Gutiérrez der Vorwurf einer totalen Identifizierung von Befreiungsprozeß und Reich-Gottes-Verheißung zu machen. Immerhin aber betont auch er: „Das Wachsen des Reiches ist ein Prozeß, der sich geschichtlich *in* der Befreiung vollzieht ... Das Reich Gottes nimmt Gestalt an in geschichtlichen Befreiungsversuchen, weist auf ihre Grenzen und Doppeldeutigkeiten hin, kündigt ihre letztgültige Vollendung an und treibt sie wirksam bis zur Schaffung der vollen Gemeinschaft. Wir identifizieren nichts. Dennoch wird ohne geschichtliche Befreiungsinitiativen das Gottesreich nicht wachsen können" a. a. O. 171. — Bedenklich ist auch die Einstellung zur revolutionären Gewalt und zum Klassenkampf: „Wer das Faktum des Klassenkampfes leugnet, schlägt sich in Wirklichkeit auf die Seite der herrschenden Kreise ... Wir lieben die Unterdrücker, indem wir sie von sich selbst, d. h. aus ihrer unmenschlichen Lage befreien. Dazu bedarf es aber eines entschiedenen Eintretens für die Unterdrückten und somit des Kampfes gegen die unterdrückende Klasse", a. a. O. 262 f. Zustimmend zu L. Althusser: Es „muß der Mythos von der ‚christlichen Gemeinde' verschwinden; denn er verhindert, daß die Teilung der Gesellschaft in Klassen und der daraus resultierende Klassenkampf als bestehende Tatsachen anerkannt werden", a. a. O. 265.
[48] A. a. O. 191.
[49] C. *Amery,* Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1972 zeigt, wie die theologische Erwartung eines vollkommenen Endreiches und die Vorstellung einer absoluten Zukunft, zumal in der Interpretation der neueren Theologie, mit als Motor der tödlichen Akzeleration gewirkt haben, deren Scherben wir nun allmählich gewahr werden.
[50] Vgl. dazu die sehr bemerkenswerte Studie von *M. Schloemann,* Wachstumstod und Eschatologie, Stuttgart 1973.
[51] So der Titel eines erstmals im „Spiegel" veröffentlichten Interviews von *M. Horkheimer* (T. B. Hamburg 1970).
[52] Vgl. z. B. J. B. Metz, Erinnerung des Leides als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs, in: EvTheol. 32 (1972) 338—352; J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972.
[53] Metz, Erinnerung 338.
[54] *R. Aubert,* La théologie catholique au milieu du XXe siècle, Tournai - Paris 1954, 70.

Tagungsbericht

Manipulation und Sittlichkeit

Zum ersten Kongreß europäischer Moraltheologen

Die Verfügung des Menschen über den Menschen oder die Manipulation des Menschen durch den Menschen ist eine Tatsache, die aufgrund ihrer besonderen Möglichkeiten und Risiken in unserer Epoche immer stärker ins Bewußtsein tritt. Dabei handelt es sich nicht nur um spezifische Einzelprobleme, wie sie von der Biologie, insbesondere der Genetik, oder von den Sozialwissenschaften, insbesondere der Analyse der Massenbeeinflussung, gestellt werden, sondern um eine generelle „conditio humana", in der sich der Mensch heute vorfindet. Der schwierigen Aufgabe, die Manipulation als Gesamtproblem in ihrer anthropologischen, theologischen und ethischen Relevanz zu untersuchen, hat sich unter dem Titel „Verfügung des Menschen über den Menschen — Chancen und Grenzen" der erste Kongreß europäischer Moraltheologen (24. bis 29. 9. 73 in Straßburg) angenommen. Unter Verzicht auf schnelle Lösungsversuche von Einzelproblemen sollte ein erster Überblick und Austausch von Aspekten gewonnen werden, um die Problemstellung für die eigentliche wissenschaftliche Arbeit zu entwerfen.

Der Kongreß mit über 150 Teilnehmern aus über 10 Ländern zeigte neben Übereinstimmungen auch methodische Differenzen auf, die durch die Übersetzungsschwierigkeiten verstärkt wurden. Es referierten: Prof. *Jean Férin* (Löwen): Befruchtung in vitro und Übertragung von Eizellen; Prof. *Joachim Illies* (Gießen): Die biologischen Grenzen einer möglichen Freiheit; *Heinrich Rombach* (Würzburg): Die humane Grundfrage: Selbstverfügung oder Freiheit des Menschen; Prof. *Jean Gritti* (Institut Catholique Paris): Macht des Menschen über den Menschen — Infragestellung durch die Humanwissenschaften; Prof. *Jacques Audinet* (Institut Catholique Paris): Strategie einer christlichen Ethik; Prof. *Franz Böckle* (Bonn): Moraltheologische Überlegungen zum Thema: Verfügung des Menschen über den Menschen. Die Texte, inklusive der Arbeitskreisberichte, werden im Kösel-Verlag, München, erscheinen. Ohne auf die Referate und Arbeitskreise im Detail einzugehen, sollen hier thematisch die Grundsatzfragen, wie sie auf dem Kongreß zum Ausdruck kamen, referiert werden.

Was heißt Manipulation?

Man muß beim Thema Manipulation, das in seiner Grundproblematik vor allem von Jean Gritti und Heinrich Rombach behandelt wurde, zwischen einer Technologie unterscheiden, die *manipulative Möglichkeiten* erschließt, und dem *Manipulieren selbst,* das diese Möglichkeiten nutzt. Das Nutzen der Möglichkeiten stellt dabei

selbst wieder eine Art Technologie dar, eine Sozialtechnologie der Beeinflussung. Manipulation ist immer ein soziales Geschehen. Man kann nun die beiden Stufen einer manipulativen Technologie zunächst einmal in einer gewissen Wertneutralität belassen und eine Wertung erst im Hinblick auf die Maßstäbe und Ziele anstreben. Das ist jedoch im Hinblick auf das Gesamtphänomen nicht ungefährlich. Denn zur Manipulation gehört ein bestimmtes Welt- und Selbstverständnis des Menschen, das nicht einfach in der Tatsache aufgeht, daß der Mensch in die Gestaltung seines Lebens, seiner sozialen Verhältnisse und seiner Umwelt freigesetzt ist. Dieses Verständnis geht von der *totalen Machbarkeit der Verhältnisse* aus: gewünschte Veränderungen können produziert oder fabriziert werden. Dadurch entsteht eine Mentalität der Manipulation, die sich sowohl aktiv im Manipulieren selbst als auch passiv im Manipulieren-Lassen ausdrückt. Darin liegt eine Vorstellung von der Selbstverfügung des „Menschen", wobei der Mensch weniger als Person denn als soziale Gruppe vorgestellt wird. (H. Rombach sprach vom Manipulationsgeschehen, vom Manipulationsdenken und von der manipulatorischen Existenz als „Grundform des gegenwärtigen Daseins". Die Anthropotechnik setze sich dabei bis in die Neurosenlehre der Psychoanalyse und in die Ideologiekritik des Marxismus fort.) Eine positive Veränderung des Menschen wird im Sinne einer Konstruktion verstanden, wobei es zugleich um eine *Aufhebung von Nachteilen* geht (Verschlechterung des Erbgutes, Neurosen, Entfremdung, Unterdrückung) und um eine *Installation von Vorzügen* (Intelligenzauswahl, kritisches Bewußtsein, Demokratisierung). Durch einen Vergleich wird deutlich, worin hier das *zeitgeschichtliche Spezifikum* liegt: Frühere Zeiten gingen von einer festgefügten Ordnungsgestalt aus, in die sich der Mensch, weil sie zugleich die Gestalt seiner Freiheit sein sollte, einzufügen hatte; die Vertreter dieser Ordnungsgestalt übten dabei jeweils Macht aus, um sie durchzusetzen. An die Stelle der *Ordnung* ist die *Verfügbarkeit* getreten; an die Stelle der Macht tritt die Beeinflussung.

Ein solches Verständnis der Manipulation zeichnet sich dadurch aus, daß es die Vorgänge nicht einfach auf eine anthropologische Grundkategorie der freien Selbstgestaltung des Menschen zurückführt, sondern sie als eine spezifisch *fabrikatorische* Gestalt dieser „Freiheit" interpretiert. Dabei kann man jedoch nicht einfach die von den Humanwissenschaften ermöglichten Technologien der sozialen Steuerung nur als „verdeckte Beeinflussungen" (Rombach) verstehen; die humanwissenschaftliche Arbeit richtet sich auch zum großen Teil auf die Aufklärung der Vorprägungen, Programmierungen, Kodifizierungen des Menschen, auf die Grenzen des Machbaren und auf die Möglichkeiten einer Gegensteuerung zur Manipulation (Gritti). Freilich ist die Aufklärung über und die Abwehr von manipulativen Tendenzen immer selbst auch in der Gefahr, manipulativ im Sinne verdeckter Beeinflussung zu werden, etwa indem in der Pädagogik oder im weiteren Sinne, im Sozialisationsprozeß, die „Internalisierung" und „Operationalisierung" bestimmter Kritikwerte angestrebt wird. Verbesserungen des einzelnen Menschen und sozialer Gefüge sinken dabei zur technologischen Sachfrage herab. Angesichts einer Einsicht in die Veränderlichkeit der Dinge, der sozialen Verhältnisse und der menschlichen Einstellung stellt sich die zentrale anthropologische Frage nach der Art der Veränderung. (Rombach hat dazu die Alternative zwischen „fabrikatorischer" und „kreativer" Veränderung aufgestellt.)

Die Grundfrage nach dem Verhältnis von Selbstverfügung und Freiheit

Auf der einen Seite lehrt uns die Biologie, insbesondere die *Verhaltensforschung*, eine biologische Vorprogrammierung des Menschen, und die Sozialwissenschaft eine Programmierung des sozialen Verhaltens durch Bedürfnisstrukturen, anonyme Ideologien, Sprach- und Zeichencodes. Über erstere informierte auf dem Kongreß J. Illies, über letztere J. Gritti. Gritti machte besonders auf die Manipulation der sprachlichen Kommunikationsformen aufmerksam. Auf der anderen Seite spricht der Anthropologe von der „unvorgeprägten Natur" des Menschen. (Für H. Rombach bedingt diese Unvorgeprägtheit überhaupt erst die Anfälligkeit für Manipulation jeder Art, besonders, nachdem auf statische Ordnungsgestalten verzichtet werden muß.) Solange die Programmierungen des Menschen als unabänderliche Festlegungen erschienen, als Naturordnung, kam der spezifische Freiraum des Menschen nur teilweise in den Blick. Je stärker jedoch die Programme durch die wissenschaftliche Durchleuchtung dem Menschen erkennbar werden, um so stärker werden sie handhabbar, verfügbar. Einige Beispiele aus chemisch-biologischem Gebiet: mit der Einnistung des befruchteten Eies in die Gebärmutter war früher ein *irreversibler* Prozeß der Austragung der Frucht verbunden; heute wird es möglich, von der Abtreibung abgesehen, das befruchtete Ei in seiner Anfangsentwicklung getrennt von der Mutter zu behandeln und unter Umständen einer anderen Mutter wieder einzufügen (Tierversuch). Von der „künstlichen" Insemination über die genetische Kontrolle und eventuelle Veränderung bis zur Befruchtung in vitro und Übertragung von Eizellen reichen fast heute schon die Möglichkeiten, einen Programmablauf zu *verändern* bzw. zu *steuern (Ferin)*.

Mit der Vergrößerung der Freiheit gegenüber der biologischen Vorprogrammierung ist zugleich eine Vergrößerung der Manipulationsmöglichkeiten gegeben. Man kann dabei nicht nur in sein eigenes, man kann in das „Programm" des anderen eingreifen. Im sozialen Verhalten ist das besonders deutlich: die Phänomene der Bedarfsweckung (Werbung), der Stil- und Geschmacksbindung (Mode), der Sexualisierung, der Umprogrammierung

durch „implantierte Sprachlogiken" (Gritti), der erfolgsorientierten Lerntechnologie, die immer mehr ihre Kenntnis der dem Menschen unbewußten Assimilationsvorgänge ausnutzt — das alles ist ein Zeichen dafür, daß der Mensch seine biologischen Vorprogrammierungen und soziohistorischen Reglementierungen zwar nicht einfach außer Kraft setzen, sie aber frei einsetzen kann. Darin liegt seine spezifische „Unvorgeprägtheit". Je mehr die Verfügung über die daraus resultierenden Möglichkeiten der Person freisteht, um so mehr kann sie zu einer *Chance der Selbsterwirkung* werden. (Illies: „Mögliche Freiheit [wird] im Zuge der kulturellen Entwicklung der Menschheit aus dem Anspruch der Sozietät und ihrer Gesetze entlassen und dem einzelnen zur Entfaltung seines persönlichen Lebensstils freigegeben." Rombach: Der Mensch kann sich nicht „aus der Manipulation herausmanipulieren". Freiheit entsteht weder durch Fremd- noch durch Selbstverfügung, sondern in einem „konkreativen" Prozeß, der seine eigene „Vernötigung" in sich trägt.) Je mehr aber diese Möglichkeiten im Sinne von verschleierten Interessen, Ideologien und allgemeinen Veränderungsprogrammen eingesetzt werden, um so mehr entziehen sie sich der personalen Kontrolle und fordern die soziale Kontrollierung.

Der durch die wissenschaftliche Erforschung der Systeme und Programme bedingte „manipulative Kreislauf" besteht darin, daß gerade die Aufklärung über die vorspezifisch menschlichen Funktionsabläufe und die soziohistorisch geschaffenen spezifisch menschlichen Reglementierungen insofern ambivalent ist, als sie nicht nur zur Selbststeuerung, sondern auch zur Fremdsteuerung eingesetzt werden kann. Je erkennbarer die *Determination* des Menschen, desto machbarer die *Manipulation* des Menschen. Je deutlicher die durch biologische und soziale Determinanten bedingten Schwächen des Menschen (seine „genetische Bürde", sein „falsches Bewußtsein", seine Chancenungleichheit), um so größer die Versuchung, die Kenntnis von Auslöse- und Veränderungsmechanismen mit oder ohne Einsicht und Einwilligung der Betroffenen technologisch zu einer Verbesserung der Zustände zu nutzen. Die absolute Heilung des Menschen, die völlige Aufhebung der Hemmung seiner Bedürfnisse, die Herstellbarkeit seiner Freiheit — solche Vorstellungen reichen von der pragmatischen Technokratie bis zur marxistischen „Selbstproduktion" des Menschen. Nach Heinrich Rombach hat am konsequentesten der Marxismus diese Zeitform übernommen „und das Machen des Machens in der Idee der ‚Selbstproduktion' des Menschen verabsolutiert". Der manipulierte Kreislauf besteht darin, daß eine Aufhebung von Manipulation nur ihrerseits wiederum manipulativ erreichbar scheint. Ist z. B. das Bewußtsein „unkritisch" vorgeprägt, dann kann es als „kritisches" umgeprägt werden. Aus all dem wird deutlich, daß die ethischen Fragen sich nicht einfach nur auf die ins Auge fallenden spezifischen Probleme der „Manipulation" — z. B. die Humangenetik und Medienbeeinflussung — beschränken können. Zur Debatte steht „die humane Grundfrage" nach dem Verhältnis von Selbstverfügung und Freiheit des Menschen, wobei je nach positiver oder negativer Grundeinstellung zur Manipulation Selbstverfügung und Freiheit stärker identifiziert oder differenziert werden. Letzteres versuchte vor allem Rombach.

Vorläufige Antworten auf die Frage der Normfindung

Damit rückte erwartungsgemäß das *Normenproblem* in die Mitte. Von verschiedenen Aspekten her gesehen, erscheinen Normen entweder als Vorbedingungen der Freiheit oder als „eine spezifische Form der Verfügung des Menschen über den Menschen" (Böckle). Ethnologisch gesehen haben Gesetze und Verbote den Sinn, „einen Freiraum für menschliches Handeln dadurch zu gewinnen, daß der Ablauf biologischer Programme kollektiv eingeschränkt wird" (Illies). Auf der einen Seite geht es also um den Gewinn von *humaner Verfügung* gegenüber heteronomer Verfügtheit durch vorspezifisch-menschliche Programmabläufe. Auf der anderen Seite ist zu konstatieren, daß die Geschichte dieser Verfügungen sie als *auferlegte Ordnungsgestalten* erscheinen läßt, die der individuellen Erfahrungsgestalt nicht immer entsprechen. Darum muß — und dies war ein wichtiger Aspekt, mit dem sich ein Arbeitskreis des Kongresses auseinandersetzte — immer wieder nach der menschlichen Erfahrung zurückgefragt werden, die ihren Niederschlag in normativen Reglementierungen findet. Demnach sollte der Moralist dabei helfen, den Allgemeinheits- und Wertcharakter von Erfahrungen zu erheben und zu formulieren. Dabei hilft ihm die Moralkritik, die Antimoral und der Pluralismus gelebter sittlicher Überzeugungen. Normen hängen vom Konsens von Erfahrungen ab; der Einfluß gelebter Überzeugungen auf die Normentwicklung richtet sich dabei weniger nach ihrer Quantität als nach ihrer Qualität. (Böckle: „Aus den neueren Experimenten über Konformismus ergibt sich, daß nicht so sehr die Mehrheit Macht hat über das Individuum, sondern daß vielmehr eine einheitliche und konsistente Minderheit die allgemeine Norm beeinflussen kann.")

Hinter solchen Überlegungen steht die Einsicht, daß *Normen* selbst manipulativ werden können, wenn ihre Einsichtigkeit und ihre Transparenz für die Erfahrung nicht immer wieder hergestellt wird. Die konkreten Normen können als einzelne nicht mit metaphysischer oder göttlicher Autorität gesichert werden. Sie sind von Menschen für Menschen geschaffen und aufgrund dieser Entstehung nur so weit gültig, als sie „das Allgemeine ausdrücken und soweit sie die notwendigen Bedingungen umfassend und zutreffend berücksichtigen" (Böckle). Die Sittlichkeit ist danach zunächst einmal eine Beanspruchung der sittlichen Vernunft, des Gewissens und der Freiheit der Menschen.

Soll die *Sittlichkeit* daher dem Manipulationsgeschehen steuern, dann kommt es darauf an, daß sie zunächst einmal unter „kreativem" Aspekt (Rombach) gesehen wird. Die *Autogenese*, die Autokreation des Menschen hat den Vorrang vor der *Normativität*. Thomas von Aquin hat bereits die „lex nova" und die Lehre von der „Epikie" in diesem Sinne verstanden; auch die Wertethik geht davon aus, daß die hohen spezifisch menschlichen Werte den geringsten Nötigungscharakter haben. Zwar muß man davon ausgehen, daß die Normenwelt zu Recht quantitativ überwiegt und damit den Menschen in seinem Verhalten entlastet, aber ihre eigentliche Fundierung hat sie im Vorgang der Selbstfindung und Selbsterfahrung der menschlichen Person. Normativität als System der Verfügung basiert auf konkreten Prozessen sittlicher Erfahrung, in denen noch das *Moment der Unverfügbarkeit* der menschlichen Selbstfindung unmittelbar anwesend ist. Wegen dieses Momentes der Unverfügbarkeit wird statt von der Selbstverfügung des Menschen besser von seiner „Konkreativität" gesprochen. Damit ist das fabrikatorische Grundmodell der Manipulation durch die Verbindung von Offenheit und Gelassenheit mit der Verfügung des Menschen überwunden. Die sittlichen Kriterien des Prozesses der menschlichen Selbsterwirkung und Personwerdung orientieren sich an der norma normans „es geht" (Rombach), d. h., die Kriterien stellen sich in diesem Prozeß selbst her, so wie sie sich in der Geschichte des Menschen herstellen.

Die Frage nach dem, was letztlich menschlich „nicht geht", drückt sich in den normativen Setzungen aus, die für die Einzelfragen der Manipulationsmöglichkeiten gefunden werden. Solche Setzungen haben insofern „hypothetischen Charakter" (Böckle), als sie der Kontingenz menschlichen Seins unterliegen, die geschichtliche Gebundenheit der menschlichen Wahrheitsfindung implizieren und wegen der Pluralität der sittlichen Erfahrungsgestalten nicht überall in gleicher Weise gelten können. Darüber hinaus ist die Normfindung, wie sich gerade anläßlich der konkreten Fragen zeigt, kontrovers.

Übereinstimmung unter den Moraltheologen bestand offenbar weitgehend über ein *unkategoriales* und daher eher *relationales* Verständnis des sittlichen Sollensanspruches, der durch den *Glauben* an eine Offenbarung vermittelt wird. Das bedeutet, daß auf die manipulativen Einzelaspekte keine konkrete normative Antwort gegeben werden kann, die im spezifischen Sinne vom Glauben gestützt wäre. Nach Böckle sind Glaubenssätze zwar für das Handeln „bedeutsam", aber „nicht unmittelbar handlungsregulativ". Ähnlich wurde das Problem auch von zwei Arbeitskreisen formuliert. Die besondere Bedeutsamkeit des Glaubens besteht darin, daß er einen allgemeinen Horizont für die sittliche Erfahrung und für die normative Reglementierung entwirft. Er führte „zu einer anthropologischen Vorentscheidung"; ethische Entscheidungen stehen „in seinem Sinngefälle". Daraus läßt sich z. B. entnehmen: die menschliche Person kann aufgrund ihrer spezifischen Wertung und Angenommenheit in Schöpfung, Erlösung und Vollendung nicht einfach zum Gegenstand, zum Mittel oder zur Funktion von Systemen (biologischen, sozialen, politischen) gemacht werden. Dabei bleibt zu beachten, „daß de facto im Kontext christlicher Anthropologie sich irreversible Grundaussagen durchgesetzt haben."

Eine spezifische Rolle des Glaubens läßt sich auch hinsichtlich einer gültigen Interpretation der „Unverfügbarkeit" und der „Gebrochenheit" der menschlichen Existenz konstatieren: Vom Glauben her kann die „Konkreativität" der sittlichen Selbsterwirkung, die dem fabrikatorischen Weltbild einer „Anthropotechnik" entgegensteht, besonders hervorgehoben werden, indem die Gnade als Konstituens der Selbsterwirkung erfahren wird. Der Glaube läßt es nicht zu, daß die Kontingenz und Gefährdung der menschlichen Selbstverfügung durch Behelfskonstruktionen überdeckt wird; gerade indem er sie ernst nimmt, bildet er die Basis für eine Ethik der Kritik. (*Audinet* entfaltete aus der Gegenüberstellung eines traditionellen und eines aus der Analyse der Gegenwart erhobenen Modells der kirchlichen Moralverkündigung, wie eine konformistische Ethik sich in eine kritische wandelt.)

Bleibende theologisch-ethische Kontroversen

Im wesentlichen waren es drei kontroverse Fragestellungen, die sich durch die Thematik des Kongresses hindurchzogen und in unterschiedlichen Beiträgen sichtbar wurden: Sie seien zum Schluß skizziert.

a) Es gibt weiterhin keine Übereinstimmung darüber, ob die Selbstmanipulation des Menschen *grundsätzlich* mehr als positive oder als negative Entwicklung verstanden werden soll. Auf der einen Seite wird betont, es komme bei aller „Anthropotechnik" (Experimente am Menschen, Mittel der Beeinflussung, Strategien der Veränderung) auf die Zielsetzung an. Wird eine „Besserung der ‚conditio humana' im umfassenden Sinn" (Böckle) angestrebt, wobei alle physischen, personalen und sozialen Aspekte zu beachten sind, dann ist die Verfügung des Menschen über den Menschen als Ausdruck der *Freisetzung seiner planenden Vernunft* zu verstehen. Auf der anderen Seite wird „Manipulation" eo ipso als eine negative Akzentuierung, als ein *Verfallsphänomen der menschlichen Freiheit* dargestellt: der Ordnungsgedanke ist zurückgetreten, daher wird die menschliche Natur anfällig für Manipulationen im Sinne verdeckter Beeinflussungen, statt daß sie den erworbenen Freiheitsraum zu einer neuen „Selbstkreation" (Rombach) nützt. Die Verkürzung des Manipulationsdenkens — und seines anthropologischen „Grundwortes", der „Emanzipation" — liege darin, daß alles Gelingen der menschlichen Wirklichkeit von den „äußeren Gegebenheiten", von den „Bedingungen des Machens" und von „technischen Voraussetzungen" abhängig gemacht werde. Beide Aspekte, die Stimulierung einer personal gebun-

denen Veränderung und die Kritik der Machbarkeit, sind von der theologischen Ethik noch stärker aufzuarbeiten.
b) Kontrovers ist weiterhin das *Fundierungsverhältnis von Normativität und konkreter menschlicher Freiheitserfahrung*. Zum Teil liegt eine Behauptung der Priorität der Normativität noch an einer Verhaftung der Moraltheologie an ein statisches Ordnungsdenken. Hier bezeichnet die Kontroverse den spezifischen Umbruch, in dem sich die Moraltheologie heute befindet. Sie kann aber auch aus anderen Gegensätzen entstehen: auf der einen Seite tritt an die Stelle des „ordo" ein *„System" der Sittlichkeit* (Normativität); auf der anderen Seite wird Sittlichkeit als eine *„Genese"* verstanden, die ihren eigenen Strukturgesetzlichkeiten immer wieder neu selbst finden muß, die daher nicht in Systeme gebannt werden kann, sondern sich im Durchgang durch verschiedene ethische Systeme, gleichsam „zwischensystemisch" (Rombach) findet. Normativität nur als System entspräche hier der negativen Akzentuierung des Manipulationsdenkens und des fabrikatorischen Weltbildes.
c) Eine entscheidende Kontroverse im Hinblick auf alle konkreten Fragen der Normfindung für einzelne Probleme (z. B. künstliche Insemination, genetische Technologie, soziale Manipulationsprobleme: Bedarfsweckung, Medienbeeinflussung, Lerntechnologie, Sozialkybernetik) bezieht sich auf den *Gegensatz zwischen Normen als Sachverhaltsverdikten oder Tatbestandsnormierungen einerseits und Normen als „Anwendungen der Vorzugsregel"*, d. h. als Reflexion auf den jeweils größeren Wert, die besseren Konsequenzen und die geringeren Übel, andererseits. (Böckle: „Alle ethischen Normen, die das zwischenmenschliche Verhalten betreffen, basieren auf einem Vorzugsurteil.") Im einen Fall wird behauptet, daß das, was menschlich nicht geht, von der Sache selbst her formuliert werden kann: heterologe Insemination, Befruchtung in vitro, Zellkerntransplantation, Beeinflussung des genetischen Code verletzen als Tatbestand demnach die Integrität, sei es der Ehe, sei es der werdenden menschlichen Person. Dahinter steht die Vorstellung von einem „per se malum" oder einem „malum ex obiecto", das sich unabhängig von konkreten möglichen Bedingungen formulieren lasse. Von der anderen Seite wird gerade die Möglichkeit an sich schlechter Mittel, Methoden, isolierter Tatbestände bestritten. Vielmehr komme es bei allen konkreten Normierungsfragen auf die Bestimmung der Ziele und die Proportion der Mittel und Zwecke an (Böckle). Normen werden im wesentlichen teleologisch (B. Schüller) formuliert. Für die Klärung dieser Kontroverse dürfte es auf der einen Seite wichtig sein zu wissen, ob es „unbedingte" Tatbestände gibt, und auf der anderen Seite, ob ein rein finales Normverstehen die Eigengesetzlichkeiten einer fabrikatorischen Technologie nicht nur forensisch einbeziehen kann. Die Trennung zwischen „neutralen" Mitteln und Methoden einerseits und ambivalenten Zielen andererseits ist bei den naturwissenschaftlichen Aspekten der Selbstverfügung jedenfalls leichter als im sozialen Manipulationsgeschehen. Letzteres müßte, wie einige Ansätze des Kongresses zeigten, in Zukunft noch stärker ins Zentrum der theologisch-ethischen Bemühungen rücken.

Dietmar Mieth

Länderbericht

Führungskrise in den Kirchen von Griechenland und Zypern

Mängel in der orthodoxen kirchlichen Struktur

Das Jahr 1973 hat den griechisch-orthodoxen Landeskirchen von Hellas wie von Zypern schwere Führungskrisen beschert. Die in ihrem Amt bedrohten Erzbischöfe von Athen und Nikosia, *Hieronymos* und *Makarios III.*, haben sich nur mit Not der gegen sie geführten Angriffe bischöflicher Oppositionsgruppen erwehren können. Dabei sind Mängel in der Struktur dieser Kirchen zum Vorschein gekommen, die den beiden Kirchenführern und wohl auch noch ihren Nachfolgern, zu schaffen machen werden. Gleichzeitig haben aber stärkerer interorthodoxer Zusammenhalt und verstärkte kirchliche Aufgaben für das griechisch-orthodoxe Mönchtum ihre erste Bewährungsprobe als Heilmittel dieser Nöte abgelegt.

Der Einfluß der Militärregierung

Die Krise in der orthodoxen Kirche von Griechenland, die sich neben der Auseinandersetzung um Erzbischof-Primas Hieronymos auch in Differenzen mit dem Mutter-Patri-

archat in Istanbul äußerte, wurzelte in der Hauptsache in Übergangsproblemen von der am politischen Vorbild orientierten *autoritären Kirchenordnung* zwischen 1967 und 1972 zu einer kanonischeren Praxis. Zum besseren Verständnis dessen sei einiges über die Entwicklung der hellenischen Orthodoxie unter der am 21. April 1967 in Griechenland errichteten Militärdiktatur vorausgeschickt: Diese war schon wenige Tage nach ihrer Machtergreifung mit massiven Eingriffen in die Führung der orthodoxen Staatskirche hervorgetreten, deren sie sich unter dem Schlagwort „Hellas hellenischer Christen" als ideologischer Hauptstütze bedienen wollte. So wurde das Exekutiv-Organ der griechischen Kirche, die 12köpfige *Bischofssynode*, mitten im Synodaljahr suspendiert und durch eine von der Militärregierung ernannte „Notstandssynode" ersetzt. In dieser befanden sich zum Teil hervorragende Persönlichkeiten, wie die inzwischen verstorbenen Metropoliten von Kythira (Insel Cerigo) und Trikkala in Thessalien. Beide hofften, die der „Notstandssynode" erteilten außerordentlichen Vollmachten zur Verwirklichung schon lange anstehender Reformen benützen zu können. Daneben gab es Synodale, die für ihre Mitgliedschaft in griechischen Freimaurer-Logen oder zumindest deren Sympathien für diese bekannt waren. Die Athener Großloge verfügte in der ersten von den Militärs gestützten hellenischen Regierung Kollias (April—Dezember 1967) über starken Einfluß.

Nach den alten Synodalen mußte Anfang Mai 1967 auch Erzbischof *Chrysostomos II.* abtreten, der anfangs geschont worden war. Er hatte 1961 den Vorsitz auf der I. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos geführt, sich aber seit seiner im folgenden Jahr erfolgten Wahl zum Erzbischof von Athen und ganz Griechenland zu einem entschiedenen Gegner des Ökumenismus und konkret der orthodox-katholischen Annäherung entwickelt. Seine Absetzung durch Einführung einer unter seinen Jahren liegenden Altersgrenze auf dem Notverordnungswege stieß daher kaum auf Widerspruch, wenn auch am Rande auf das unkanonische Vorgehen hingewiesen wurde. Die *kirchenrechtlichen Bedenken* mehrten sich jedoch, als anstelle der Vollversammlung aller griechischen Bischöfe die „Notstandssynode" mit der Wahl des neuen Erzbischofs betraut wurde. Und dem nicht genug: Die Synode hatte im Endeffekt nur einen Dreiervorschlag zu unterbreiten, aus dem die Regierung den ihr genehmen Primas von Hellas, den königlichen Hofkaplan Hieronymos Kotsonis, auswählte.

Der frühere Theologieprofessor in Thessaloniki und führende Kopf der aktivistischen Theologen-Bruderschaft „Zoi" (Das Leben) schien dafür zu bürgen, daß den unerfreulichen Vorgängen seines Amtsantrittes ein um so fruchtbareres Wirken im Dienst der griechischen Orthodoxie folgen werde. Ganz diesen Erwartungen entsprach das von Hieronymos bei seiner Inthronisierung am 20. Mai 1967 vorgelegte Programm, das die *Reform der hellenischen Kirchenstruktur* zum Mittelpunkt hatte: Die Metropoliten (in Griechenland zum Unterschied von der slawischen und rumänischen Orthodoxie einfache Diözesanbischöfe ohne Suffragane) sollten in Zukunft nicht mehr von ihren Amtskollegen gewählt werden, eine Praxis, die zu vielen Mißbräuchen Anlaß gegeben hatte und den in der Ostkirche sonst weitgehend gewahrten demokratischen Formen der frühen Christenheit widersprach. Andererseits wollte Hieronymos aber auch direkte Bischofswahlen durch die Gesamtheit von Klerus und Volk vermeiden: Solche sind nur in der Kirche von Zypern in Übung und haben „Wahlkämpfe" zur Folge, die denen im politischen Bereich mit all ihren Affekten und Schattenseiten in nichts nachstehen. Hieronymos schlug einen Wahlmodus vor, bei dem die Nachbarbischöfe, Vertreter von Klerus und Laienschaft sowie die Äbte der Klöster die Metropoliten erwählen sollten. Dieser Vorschlag fand in Griechenland wie im gesamtorthodoxen Rahmen großen Beifall. — Außerdem schien Hieronymos angesichts seiner Bindungen an das Königshaus und seiner Freundschaft mit der dem Militärregime opponierenden Zeitungsverlegerin *Eleni Vlachou* auch gegen weitere Eingriffe der Obristen in kirchliche Belange gefeit zu sein.

Enttäuschung über Hieronymos

Zur größten Enttäuschung aller erwies sich der neue Primas bald als eine bei allem guten Willen zu schwache Persönlichkeit. Diese Schwäche kam nicht nur in seinen wiederholten Zusammenbrüchen, erklärten und widerrufenen Rücktritten und fluchtartigen Auszügen von Athen in einsame Inselklöster zum Ausdruck. Hieronymos wurde vor allem zum Erfüllungsgehilfen der politischen Machthaber wie der ehrgeizigen Ambitionen der „Zoi"-Bruderschaft auf kirchliche Schlüsselpositionen: Hieronymos ernannte bedenkenlos „Lagerseelsorger" für die politischen Gefangenen des neuen Regimes, brach mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, sobald dieser an die griechischen Verhältnisse zu rühren wagte, und ernannte (über die Regierung) im Juni 1967 zwölf neue Bischöfe aus den Reihen der „Zoi" und verwandter Bruderschaften. Es handelte sich dabei um durchaus achtbare, tieffromme Persönlichkeiten, doch waren sie meist befangen in Äußerlichkeiten und einem überbetonten Aktivismus. In diesem kleinkarierten Geist entfaltete sich dann leider auch Hieronymos' anfänglich so großzügig konzipiertes Reformwerk: Liturgische Schallplatten für die Seeleute und Blumen für die Alten, schmucke Uniformen für die Waisen und Fahnen mit dem hl. Joseph für die Arbeiter, Priesterweihen auf den Dörfern an Lehrer und Gendarmen, aber keine neue Kirchenstruktur, keine orthodoxe Soziallehre und keine spirituelle Erneuerung!

Die durch Tod oder Alter *freiwerdenden Bischofssitze* reichten bald nicht mehr aus, um die Anwärter aus Hieronymos' Gefolgschaft zu versorgen. Ende 1967 wurde ein kirchliches Sondergericht ins Leben gerufen, das in Jahresfrist nicht weniger als sieben Metropoliten ihres

Amtes verlustig erklärte: darunter die Bischöfe von Thessaliotis und Drama mit gutem Grund, hingegen jene von Elasson, Thessaloniki, Attika, Larissa und Demetrias aus politischen bzw. kirchenpolitischen Gründen. Ihre Nachfolger kamen allesamt aus der Umgebung des Erzbischofs. Dieser sicherte sich auf diesem Wege auch eine breitere Gefolgschaft für die im März 1969 nach zweijähriger Unterbrechung wieder zusammentretende „Hierarchia" aller 70 griechischen Metropoliten. Auf dieser stand die neue „Kirchen-Charta" zur Diskussion, die im Januar 1969 durch Notverordnung 126 erlassen worden war. In ihr wurden die meisten „Ausnahmemaßnahmen" des Jahres 1967, wie vor allem die Bestellung der Metropoliten und des Erzbischofs von Staats wegen aus einem Dreiervorschlag der Synode, zu einer ständigen Einrichtung. Viele andere Bestimmungen hingegen, besonders der Übergang der theologischen Fakultäten und Priesterseminare vom Unterrichtsministerium in die kirchliche Zuständigkeit oder die Abberufung des bisher an den Synodalarbeiten beteiligten staatlichen Prokurators, stellten echte Fortschritte dar.

Vor diesem Hintergrund konnte der Erzbischof nach heftigen Diskussionen doch eine Mehrheit in der Hierarchia für seine „Kirchen-Charta" gewinnen. Ebenso erklärten sich zwei der bisher zur Opposition gerechneten Bischöfe bereit, in der neuen Synode mitzuarbeiten, die aufgrund einer Übergangsbestimmung der Kirchen-Charta mit dreijähriger Amtszeit bis März 1972 (später verlängert bis November 1972) ausgestattet wurde. Bei den beiden Bischöfen handelte es sich um Metropolit Barnabas von Kitrous, einen um die Festigung der interorthodoxen Beziehungen verdienten Kirchenfürsten, und Metropolit Dionysios von Kozani, Experten für byzantinische Kirchenmusik. Gerade diese beiden sind es, die jetzt als Hauptwidersacher von Hieronymos auftraten.

Verbindliche Reformen

Die gegenwärtige Krise nahm ihren Anfang Ende November 1972, als von der Hierarchia auf Vorschlag von Erzbischof Hieronymos eine neue Synode gewählt wurde, die sich nicht mehr wie vor 1967 üblich nach Proporz der verschiedenen Kirchenprovinzen und des Weihealters der Bischöfe zusammensetzte. Als diese neue Synode im Januar 1973 ihre Arbeiten aufnehmen wollte, wandten sich die opponierenden Bischöfe an den griechischen Verwaltungsgerichtshof, der die Synode in ihrer Zusammensetzung tatsächlich für unkanonisch und illegal befand. Daraufhin erklärte Erzbischof Hieronymos wieder einmal seinen Rücktritt und zog sich am 25. März in seine Einsiedelei auf der Insel Tinos zurück.

Sofort folgten Erklärungen der Bischofsopposition mit sehr konstruktiven Vorschlägen zur Lösung der tieferen Mißstände, deren Symptom die gegenwärtige Führungskrise nur sei. Und zwar von Metropolit *Augustinos von Florina* (Jahrgang 1907): Freie und lebendige orthodoxe Kirche ohne staatliche Interferenz in Griechenland. Stärkere Bindung an das Patriarchat von Konstantinopel, aus dem die griechische Kirche in zwei Phasen 1850 und 1928 hervorgegangen ist; von Metropolit *Dionysios von Kozani* (Jahrgang 1912): Die Leitung der griechischen Kirche muß in die Hände der Bischöfe und ihrer Vollversammlung, der Hierarchia, gelegt werden. In der Orthodoxie ist weder ein Platz für einen Primas noch für „dirigierende Synoden"; von Metropolit *Georgios von Kalavryta* (Jahrgang 1903): Die Kirche muß ihre Probleme selbst, ohne Einmischung des Staates, lösen; von Metropolit *Alexandros von Philippi* (Jahrgang 1907): Überwindung des in der Orthodoxie seit dem 19. Jahrhundert herrschenden Staats- und Nationalkirchentums durch enge Beziehungen zur Konstantinopler Mutterkirche. — In diesem Sinne äußerten sich auch die Metropoliten *Timotheos von Maroneia* und *Stephanos von Triphyllia;* von Metropolit *Barnabas von Kitrous* (Jahrgang 1918): Die „Ständige Heilige Synode" aus zwölf Metropoliten ist nur Vollzugsorgan der „Hierarchia" aller Bischöfe. Die gegenwärtige Krise in der griechischen Kirche beruht auf der Verselbständigung der Ständigen Synode unter Führung des Erzbischofs von Athen von der Hierarchia und der praktischen Ausschließung der Bischöfe von jeder Mitsprache bei der zentralen Kirchenleitung; von Metropolit *Chrysostomos von Piräus* (Jahrgang 1909): Die „Kanones" der Kirche müssen in ihrem Bereich über den Gesetzen des Staates stehen.

Konflikt mit dem Phanar

Als die Dinge eine für Erzbischof Hieronymos so ungünstige Wendung zu nehmen begannen, widerrief er schleunigst seinen Rücktritt und kehrte Ende April 1973 nach Athen zurück, wo eine neue Synode gebildet wurde, die den kanonischen Vorschriften entsprach.

Damit hätte die griechische Kirchenkrise ihr Ende haben können, wäre in ihr nicht der *Ökumenische Patriarch* von Konstantinopel, *Demetrios I.*, schon zu stark gegen Hieronymos ausgespielt worden. Der Ehrenprimas aller orthodoxen Ostkirchen verschärfte seinen Gegensatz zum Athener Erzbischof noch zusätzlich durch das Engraphon 366, das er am 23. April 1973 an den eben wieder nach Athen zurückgekehrten griechischen Erzbischof richtete. Darin nahm der Phanar klar für die hellenische Bischofsopposition und gegen die derzeitige Athener Kirchenleitung Stellung.
Der damit ausgelöste offene *Konflikt zwischen Hieronymos und Demetrios I.* hat seitdem auch in die neue, am 24. September eröffnete Synodalperiode herein angehalten. Er spielt sich in den drei Problemkreisen der offiziell noch der Jurisdiktion Konstantinopels unterstehenden griechischen Diözesen, der dem Patriarchat in Griechenland verbliebenen Seminare und auf interorthodoxer Ebene ab.

Die orthodoxe Kirche von Griechenland zerfällt bekanntlich in *zwei* Jurisdiktionsbereiche: Der erste ist 1850 als sogenannte „Autokephalkirche" entstanden und umfaßt 36 Diözesen in Süd- und Mittelgriechenland (5 davon waren bis 1864 beim Patriarchat Konstantinopel verblieben). Der zweite Jurisdiktionsbereich der „Hierarchen des Ökumenischen Patriarchenthrones" zählt in Nord- und Inselgriechenland 33 Bistümer, die 1928 „vorläufig" mit der griechischen Autokephalkirche vereinigt wurden. Während Erzbischof Hieronymos nun bestrebt ist, die letzten Schranken zwischen den beiden Jurisdiktionen zu beseitigen und beide in seiner Hand zu vereinigen, betreibt Demetrios I. die Rückkehr der „Patriarchats-Jurisdiktion" von der nominellen unter seine direkte Kontrolle. Die meisten davon betroffenen Metropoliten stehen dabei auf Konstantinopels Seite.

Davon abgesehen sind Kreta, die Inseln der Dodekanes, die Exarchie Patmos, die Mönchsrepublik Athos und zwei nordgriechische Klöster nie aus der unmittelbaren Jurisdiktion des Phanars entlassen worden. Die dort etablierten Priesterseminare wurden aber mit der neuen Kirchenverfassung von 1969 der Athener Kontrolle unterstellt. In vier Jahren haben es die dortigen Verantwortlichen so weit gebracht, daß die bisher blühenden Seminare von Patmos und Athos, das Dreifaltigkeits-Seminar auf Kreta und jenes im Kloster der Hl. Anastasia auf der Chalkidike im Studienjahr 1973/74 entweder überhaupt nicht mehr geöffnet sind oder in einem der nächsten Jahre definitiv schließen sollen.

Den entscheidenden *Gegenschlag* hat Athen dem Patriarchat in Istanbul jedoch auf der vom 22. bis 29. August in Genf abgehaltenen Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen versetzt. Hieronymos' Vertreter, Metropolit *Nikodimos* von Attika, stimmte dabei in Übereinstimmung mit einem Moskauer Antrag und gegen den erklärten Standpunkt der Kirchen von Konstantinopel, Alexandria und Zypern für die Aufnahme der „Autonomen Orthodoxen Kirche von Japan" in den Weltkirchenrat. Diese ist zwar eine recht unbedeutende Außenseiterin, doch sollte das Athener Votum offenbar für den Phanar ein Wink mit dem Zaunpfahl sein, daß die griechische Kirche auch noch ihren bisher mit Konstantinopel einvernehmlichen Standpunkt in der Frage der russischen „Autokephalkirche von Amerika" revidieren könnte. Diese ist ebenfalls von Moskau gegründet und von dem Ökumenischen Patriarchat nicht anerkannt worden.

Der 1968 als nur 41jähriger von Hieronymos' Pressechef zum zweitwichtigsten Hierarchen Griechenlands (alle Athener Vorstädte gehören zur Diözese Attika) aufgerückte Nikodimos ist schon seit geraumer Zeit als unversöhnlicher Widersacher des Phanars hervorgetreten. In der letzten Hierarchia vom November/Dezember 1972 war er der Hauptwortführer der Beseitigung aller im griechischen Hoheitsgebiet verbliebenen Jurisdiktionen der Kirche von Konstantinopel. Beim Verwaltungsgericht in Athen ist seit Mai seinerseits eine Beschwerde gegen die Beteiligung von Metropoliten der Patriarchatsjurisdiktion an der neuen Bischofssynode anhängig. Kein Wunder, daß sich die Angriffe der kirchlichen Opposition, deren sich Hieronymos im Endeffekt erwehren konnte, seit Beginn des neuen Kirchen- und Synodaljahres am 1. September auf Metropolit Nikodimos konzentrieren.

Krise in Zypern beigelegt

Scheint sich damit die griechische Kirchenkrise noch längere Zeit hinzuziehen, so ist auf Zypern eine viel heftigere und tiefgehendere Auseinandersetzung dank der Kooperationsbereitschaft mit den benachbarten orthodoxen Patriarchaten und der Tatsache, daß zum Unterschied von der Kirche Griechenlands auf der Insel des hl. Epiphanius die *monastische* Substanz das kirchliche Beamtentum überwiegt, überwunden worden. Ausgangspunkt der Problematik war der einstimmige Beschluß der zypriotischen Bischofssynode, bestehend aus den Metropoliten von Paphos, Kition und Kyreneia, vom März 1973, der Erzbischof Makarios III. zur Aufgabe seiner kirchlich-politischen Doppelrolle aufforderte. Das schien in sehr schönem Einklang mit den Kanones der alten Kirche zu stehen, brach aber mit den jahrhundertealten byzantinisch-osmanischen Praktiken der „Ethnarchie" und trug vor allem tagespolitischen Gesichtspunkten, wie besonders der Anschlußbewegung des Generals Grivas an Griechenland Rechnung. Makarios III. verweigerte als Vorsitzender der Synode die Ratifizierung dieses einstimmigen Beschlusses, worauf er von einem Winkelkonzil in der Hafenstadt Larnaka seiner geistlichen Ämter für verlustig erklärt wurde. Dieselbe Bischofsversammlung wählte den greisen Metropoliten Gennadios von Paphas zum „Statthalter" der autokephalen Kirche Zyperns.

Makarios hätte nun nach Art eines Hieronymos mit Sondergerichten und Polizeimaßnahmen gegen die „aufrührerischen" Bischöfe vorgehen können, zog es aber vor, ein *Schiedsgericht* der Patriarchate von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem mit der Regelung des Konfliktes zu beauftragen. In der Zwischenzeit — von März bis Juli 1973 — war er jedoch ein Erzbischof ohne Bischöfe, Priester und organisierte Laien, die es mehrheitlich mit ihren gewohnten Metropoliten hielten. Makarios III. und die Kirche von Zypern haben diese Zeit nur dank dem Einsatz von Mönchspriestern der blühenden zypriotischen Klöster überdauern können. Die monastischen Zentren sind in diesem Zeitraum auch zu diözesanen Mittelpunkten geworden und haben diese vorübergehende Aufgabe so gut erfüllt, daß es sich die Orthodoxie in der Zukunft vielleicht da und dort überlegen wird, ob sie bei ihrer Suche nach neuen Kirchenstrukturen nicht stärker auf die Klöster anstelle von metropolitanen „Verwaltungseinheiten" mit ihren zum Teil recht weltlichen Nachteilen zurückgreifen wird. In der autonomen Kirche vom

Sinai mit dem Katharinenkloster als Zentrum hat sich dieses System bereits seit dem 16. Jahrhundert bestens bewährt.

Auch Makarios' Verdienst, die vom Ungeist der nationalen und staatlichen Zerstückelung der Orthodoxie verdrängte Praxis interorthodoxer Schiedsgerichte neu belebt zu haben, hat sich für die Kirche Zyperns nur segensreich ausgewirkt: Die Rebellen-Bischöfe wurden von einer interorthodoxen Synode in Nikosia ihrer Ämter enthoben, und Makarios III. als kirchlicher Führer sowie in seiner durch die zypriotische Ausnahmesituation vorübergehend bedingten politischen Rolle — ähnlich wie westliche Kirchenfürsten in Völkerwanderung und Frühmittelalter — bestätigt. Dieser Rechtfertigung auf gesamtorthodoxer Ebene hat der Erzbischof sofort innerkirchliche Maßnahmen folgen lassen, die eine Wiederholung der Ereignisse dieses Jahres auf lange Sicht verhindern sollen. Dabei wurde in erster Linie die Zahl der zypriotischen Metropolien von drei auf fünf erhöht. Neue Bischofssitze sind Morphou und Lemesos, die Hauptzentren der Makariosfeindlichen Kirchenpartei. Durch eigene Metropoliten wird diesen Richtungen jetzt einerseits lokalpatriotisch geschmeichelt, andererseits werden sie von den anderen, überwiegend dem Erzbischof treuen Bistümern abgekapselt. In dem intensiv geführten „Wahlkampf" um die Besetzung der Metropolitenthrone von Morphou und Lemesos waren außerdem Mönchspriester führend, die ihr übriges für die Festigung des Kirchenfriedens auf Zypern tun werden. Dessen Erhaltung verspricht sich unterdessen auch beruhigend auf die allgemeine politische Lage der vielgeprüften Mittelmeerinsel auszuwirken.

Sonderberichterstattung Synode (XVIII)

Die zweite Vollversammlung der Pastoralsynode in Dresden

Die Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR hatte ihre zweite Vollversammlung in der Dresdener Hofkirche vom 19. bis 21. Oktober 1973. Wie bei der ersten Vollversammlung (vgl. HK, Mai 1973, 236) waren Beobachter aus den anderen christlichen Konfessionen in der DDR dabei und Gäste aus Polen, aus der Schweiz und der Bundesrepublik (die beiden Vizepräsidenten Akademiedirektor *Henry Fischer*, Hamburg, und Rechtsanwalt *Bernhard Servatius* sowie der Sekretär der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, Prälat *Josef Homeyer*). Zum erstenmal waren auch Gäste aus Jugoslawien gekommen — zwei Vertreter der katholischen Kirche aus Litauen standen auf der Gästeliste, waren aber nicht anwesend.

Beim Eröffnungsgottesdienst am Morgen des 19. Oktober nahm Bischof *Johannes Braun*, Magdeburg, die Perikope vom „Sturm auf dem See" zum Gegenstand seiner Predigt. „Auch wir — so scheint es — sitzen in einem solchen Boot. Wir haben Angst, Angst vor den Menschen, vor ihrer Macht, vor ihren dunklen Plänen. Wir fürchten uns in dieser Welt, von der wir glaubten, sie beherrschen zu können." Aber auch: „Wir fahren mit dem Herrn ans andere Ufer und werden dort unsere Wünsche, Erfolge, Enttäuschungen geläutert wiederfinden. Wir fahren mit Ihm durch den Sturm, durch die Dunkelheit und Nacht der Sünde, durch Verirrung und Zweifel."

Erklärungen zu Beginn

Dem auswärtigen Beobachter mochte die Situation der katholischen Kirche in der DDR in diesem Bild der Predigt schlagartig deutlich werden, als zu Beginn der ersten Sitzung der Vizepräsident *H. J. Zobel* das Wort ergriff: „Bevor wir mit der Arbeit beginnen, gestatten Sie mir ein Wort in eigener Sache. Einige von Ihnen werden vor ca. fünf Wochen im Zusammenhang mit der Vorbereitung des Weltkongresses für den Frieden meinen Namen in der Presse gelesen haben. Um naheliegenden Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich zu dieser Angelegenheit eine Erklärung abgeben. Ich wurde als Privatperson eingeladen und habe auch in meinem Diskussionsbeitrag betont, daß ich meine persönliche Meinung als katholischer Christ zum Aufbau einer rechten Friedensordnung vortrage. Aus dieser Äußerung konnte jeder entnehmen, daß ich weder im Auftrag und Namen der Kirche sprach, noch von der

Pastoralsynode dazu autorisiert wurde. Dennoch war mein Auftreten für Presse und Fernsehen Anlaß, stets vom Vizepräsidenten der Pastoralsynode zu sprechen und somit offenbar die gedankliche Verbindung anzuregen, die Pastoralsynode habe sich in dieser Angelegenheit engagiert. Ich stelle deshalb wiederholt und ausdrücklich fest, daß nicht die geringste Veranlassung besteht, zwischen beiden Ereignissen einen Zusammenhang zu vermuten. Die Pastoralsynode ist und bleibt ein innerkirchlicher Vorgang. Ich hoffe, daß Sie meinen Standpunkt verstehen, und danke Ihnen."

Auch in der Presse der Bundesrepublik hatte man von diesem Vorgang lesen können, und es war sogar dabei von „Friedenslaien" die Rede, die sich in die katholische Kirche der DDR eingeschlichen hätten, nachdem ihr „Friedenspriester" nach Art anderer Ostblockstaaten bisher erspart geblieben seien. Diese Belastung stand vor der zweiten Vollversammlung der Dresdner Pastoralsynode. Auf die Erklärung des Betroffenen selbst antwortete Kardinal *Bengsch* mit einer „einstimmigen" *Erklärung des Präsidiums:* „Da die Pastoralsynode ihrer Natur nach ein innerkirchlicher Vorgang ist, kann kein Synodale in der außerkirchlichen Öffentlichkeit im Namen der Synode reden. Ebenso ist es nicht möglich, daß er in seiner Eigenschaft als Synodale öffentliche Erklärungen abgibt. Jeder Synodale muß ferner bedenken, daß er für die Dauer der Synode in der Öffentlichkeit immer als Synodale betrachtet wird. Zweitens erinnert das Präsidium die Synodalen an die vor Beginn der Synode bekanntgegebenen Bedingungen seitens des Heiligen Stuhles. Im Genehmigungsschreiben der Bischofskongregation vom 26. Februar 1971 heißt es: daß die Genehmigung unter der Voraussetzung gewährt wird, daß die Synode in ihrer Zusammensetzung, in ihrem Wahlverfahren und in ihrem Ablauf frei bleibe von jeder fremden Beeinflussung. Das Präsidium muß in Übereinstimmung mit der Ordinarienkonferenz darauf hinweisen, daß ein Einfluß dritter Stellen nicht nur durch direkten Einfluß außerkirchlicher Instanzen, sondern auch durch außersynodale kirchliche Gremien entstehen kann oder durch Synodalen selber, bewußt oder unbewußt, mit verursacht wird. Auch auf solchen Wegen kann eine Veränderung der Zielsetzung der Pastoralsynode erfolgen, die dann als fremde Beeinflussung bezeichnet werden müßte und damit die Genehmigung des Heiligen Stuhles aufhebt. Das Präsidium bittet, ernsthaft zu bedenken, daß diese Zurückhaltung um der Freiheit der Synode und der einzelnen Synodalen willen geboten ist und deshalb von den meisten Gemeinden mit ihren Priestern unbedingt erwartet und verstanden wird. Auch wenn einzelne und Gruppen in der Kirche eine andere Verhaltensweise für möglich halten, so wird man doch bei nüchterner Abwägung der gegebenen Erfahrungen und Bedingungen für die Pastoralsynode keine andere Haltung verantworten können. Es ist entscheidend, daß im synodalen Vorgang das notwendige Vertrauen und die notwendige Offenheit erhalten bleiben. Daher ist es erforderlich, daß alle Versuche dritter Stellen, direkt oder indirekt auf die Synode oder die Synodalen Einfluß zu nehmen, dem zuständigen Ortsordinarius zur Kenntnis gebracht werden."

Dieser Erklärung ließ der Präsident der Synode noch eine „persönliche" Erläuterung folgen: Es gehe, so erklärte der Kardinal, um die Freiheit der Synode und der einzelnen Synodalen. „Wir wissen, daß verschiedene Besuche und Gespräche stattgefunden haben von nichtsynodalen, nichtkirchlichen und nichtstaatlichen Stellen mit einzelnen Synodalen. Wir wissen, daß dies für Synodale, die nicht im kirchlichen Dienst stehen, zu einer Last werden kann. Deshalb stelle ich dies hier öffentlich fest. Ich benutze die Gelegenheit, um allen Synodalen, die nicht im kirchlichen Dienst stehen, für die Bereitschaft zu danken, diese Aufgabe hier anzunehmen, und diesen Dank und diese Anerkennung spreche ich aus vollem Herzen aus. Die zweite Möglichkeit, die in der Erklärung des Präsidiums genannt ist, daß auch auf indirektem Wege ein Einfluß entstehen kann, läßt sich sicher erklären, wenn Sie daran denken, daß wir gegenüber Pressemeldungen in beiden Gegenden keine Korrekturmöglichkeit haben und dadurch also einseitige Informationen, unabsichtliche Einseitigkeit sich schwerer auswachsen kann, als das unter anderen Bedingungen gegeben ist. Sie wissen, daß man auch an die Synode schreiben kann im Interesse einer Gruppe unter den Synodalen, so daß all die Dinge von uns sorgfältig und wachsam bedacht werden müssen, nicht weil wir, wie das Schlagwort heißt, im Getto leben, wir sind unterwegs, aber nicht auf Autobahnen, sondern manchmal auch auf einem vereisten Weg, wo man etwas vorsichtig laufen muß. Der entscheidende Grund ist, es gibt keine Korrekturmöglichkeit. Wir wollen die Atmosphäre des Vertrauens, der Offenheit erhalten, obwohl wir zugleich aus gutem Grund, nicht aus Angst, aus Erfahrung vorsichtig sein müssen, daß wir nicht vielleicht auch durch eigene Unvorsichtigkeit uns eine Belastung schaffen. In meinem eigenen Namen und ganz persönlich darf ich sagen, um auch hier möglichen Mißverständnissen vorzubeugen: ich spreche Herrn Dr. Zobel mein volles Vertrauen aus."

Die 142 Synodalen nahmen diese Erklärungen mit großem Ernst aber mit ebenso sichtlicher Erleichterung auf. Sie können als ein Dokument gelten für die Situation der Pastoralsynode in der DDR, besser als viele Kommentare es vermöchten, die bei uns erscheinen.

Erkennbare Spannungen

Der Vollversammlung lagen drei Beschlußvorlagen zur ersten Lesung vor: *Situationsgerechte Akzentuierung des Glaubens, Vorbereitung auf die Ehe, Diakonie in der Gemeinde.* Bischof *Bernhard Schaffran* (Meißen) gab vor Eintritt in die Berichterstattung und Diskussion zu allen Vorlagen im Namen der Berliner Ordinarienkonferenz eine

Erklärung ab. Zur *Beschlußvorlage 1* („Situationsgerechte Akzentuierung des Glaubens") hieß es darin, die Synode möge beachten, daß der Adressat nicht nur die im Dienst der Verkündigung stehenden sind, sondern das ganze Volk Gottes. Deshalb müsse der Glaube als Anruf Gottes und Antwort des Menschen dargestellt werden. In der bisherigen Vorlage werde die Glaubensentscheidung vorausgesetzt und daher kaum behandelt. Die Fachkommission I habe aber eine Vorlage „Vom Glauben und Wachsen des Glaubens" geplant. Sie werde ersucht, zu prüfen, inwieweit ihr Inhalt mit der Vorlage „Situationsgerechte Akzentuierung des Glaubens" zu verbinden sei.

Vorbehalte äußerte die Ordinarienkonferenz auch zur *Beschlußvorlage 2* („Vorbereitung auf die Ehe"). Vor allem „ersuchte" sie um die „Überprüfung" der Grundaussagen: die Darstellung der Ehe als Sakrament sei zu eng gefaßt, ließe wesentliche Aspekte außer acht und müsse daher ergänzt werden.

In der *Beschlußvorlage 3* („Diakonie in der Gemeinde") lehnte die Ordinarienkonferenz die Bezeichnung „Gemeindeleiter" und „Gemeindeleitung" „als mißverständlich" ab. Die Vollmacht zur Leitung der Gemeinde wird durch Priesterweihe und Sendung übertragen. Die Bezeichnung „Gemeindeleiter" ist daher zu ersetzen durch „Priester". Die Bezeichnung könne ggf. ergänzt werden durch „der Priester und seine zuständigen Mitarbeiter und Helfer", wenn deren Verantwortung und Dienst zum Ausdruck gebracht werden solle. Dies gelte auch für die Beschlußvorlagen der übrigen Fachkommissionen. Der Begriff „Caritas" dürfe nicht auf den institutionalisierten Bereich eingeschränkt werden, da dies weder dem üblichen Sprachgebrauch, noch dem Begriffsverständnis der Gemeindemitglieder und der in der Gemeinde ausgeübten caritativen Tätigkeit entspreche.

Zu den (noch nicht diskutierten) *Beschlußvorlagen der Fachkommission 4 und 5* wurde festgestellt, die Ordinarienkonferenz sehe sich außerstande, die in der Beschlußvorlage „Ökumene in der Ortsgemeinde" ausgesprochenen Wünsche, die über den Rahmen des Ökumenischen Direktoriums hinausgehen, zu realisieren.

Die Grundaussagen zum Beratungsgegenstand „Christliches Arbeitsethos" seien kritisch zu prüfen: „Die in unserer Gesellschaft gegebenen Begriffe sowie die weltimmanenten Zielvorstellungen können nicht mit den christlichen Maßstäben gleichgesetzt werden. Die Grundaussage über die Arbeit in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute muß voll berücksichtigt werden, weil sonst die Einordnung der christlichen Arbeit in den Schöpfungsauftrag Gottes falsch dargestellt wird."

Es sei der Eindruck zu vermeiden, daß das Reich Gottes als eschatologische Größe unvermerkt mit der jetzigen Welt und ihren Gesellschaftsordnungen gleichgesetzt wird. „Begriffe, die in unserer Umwelt einen eindeutigen nichtchristlichen Charakter haben, können nur verwendet werden, wenn sie mit der christlichen Unterscheidung eingesetzt werden."

Merkwürdigerweise wurde diese *Erklärung der Bischöfe* in den darauffolgenden Debatten nur wenig zitiert, diskutiert oder kritisiert. Obwohl sie die springenden Punkte der Diskussionen schon vorwegnahmen. Besonders die Intervention gegen die Bezeichnung „Gemeindeleiter" schwelte im Raum und wurde von manchen Synodalen in den Pausengesprächen heftig attackiert, weil hier ja mehr als eine Bitte um Beachtung, sondern eine Ablehnung von seiten der Bischöfe ausgesprochen war, die jegliche Diskussion um ein bestimmtes Gemeindeverständnis abzuwürgen schien. Diese Mißstimmung unter den Synodalen — die sich bei den öffentlichen Debatten in der Aula zwar auch, aber nicht so stark kundtat — konnte den Bischöfen nicht verborgen bleiben, so daß Kardinal Bengsch am Schlußtag sich genötigt sah, im Namen des Präsidiums eine Erläuterung für diesen Teil der Erklärung der Ordinarienkonferenz zu geben. Dabei gab er offen zu, daß die Bischöfe einen Fehler gemacht haben, in dem sie alle Probleme in eine einzige Stellungnahme packten und so zu wenig differenzierten. Die Bischöfe müßten nur darauf bestehen, daß im Normalfall eine verfaßte Gemeinde nicht ohne den geweihten Presbyter gedacht werden könne, ein Gemeindeleiter also stets ein Priester sei und es von daher besser sei, gleich vom Priester statt vom Gemeindeleiter zu reden. Als Begründung verwies er auf die Texte des Zweiten Vatikanum und auf die Tatsache, daß eine verfaßte Gemeinde nicht ohne Eucharistiefeier und von daher eben nicht ohne Priester sein könne, der zu ihr gehört. Das schließe nicht aus, daß in Notsituationen der Ordinarius auch einem Laien oder Diakon die Leitung einer Gemeinde anvertrauen könne, aber nur in besonderen Notfällen. Von solchen Ausnahmen her könne aber nicht eine gültige Konzeption für die Gemeindeleitung entworfen werden. Der Kardinal unterschied dabei zwischen Vollmacht der Leitung und Teilhabe an der Leitung einer Gemeinde. Diese Teilhabe könne durchaus von Laien wahrgenommen werden, etwa durch die Institution der Pfarrgemeinderäte, wobei die Art und Weise der Teilhabe näherhin zu differenzieren sei. Im Sinne dieser Erläuterungen wollen die Bischöfe ihr Votum gegen die Bezeichnung „Gemeindeleiter" verstanden wissen, dies aber durchaus als ein Einspruch aus pastoraler Gesamtverantwortung im Sinne des Synodenstatuts Artikel 13 Punkt 4. Der sachliche Konflikt zwischen einem Teil der Synode und der Ordinarienkonferenz schien mit dieser Erklärung überwunden, man akzeptierte und war einigermaßen zufrieden.

Welche Gesamtkonzeption?

Doch das war, wie gesagt, schon kurz vor Ende der Vollversammlung. Zunächst begann die Diskussion um die Vorlage der Fachkommission I *„Situationsgerechte Akzentuierung des Glaubens"*. Sie bestand aus drei Abschnitten: „Die Chancen der kleinen Herde" (Glaube in der Diasporasituation), „Im Einsatz Gottes" (Handeln aus dem Glauben) und „Die Kraft der Hoffnung". Die Dis-

kussion über das Papier erwies sich als außerordentlich mühsam und endete immer wieder im Gestrüpp von Geschäftsordnungsanträgen, die aber kaum zur Durchführung gelangten. Mit großer Geduld machten Präsidium und Vollversammlung einen Lernprozeß durch, der Ende des ersten Tages allerseits Unzufriedenheit übrigließ. Die Synodalen und vor allem die zuständige FK I hatten die sehr zahlreichen Änderungsanträge nicht so rechtzeitig in Händen, daß vieles für die Diskussion schon hätte ausgesondert werden können durch vorherige Akzeptierung von seiten der FK I. Man war sich über den Diskussionscharakter einer ersten Lesung offensichtlich noch nicht klar. Die Mehrheit der Synodalen konnte sich nicht entschließen, dieser Vorlage schon insgesamt grünes Licht zu geben. Mit 99 gegen 23 Stimmen bei 9 Enthaltungen wurde dem Antrag des Präsidiums zugestimmt, daß die Fachkommission die Vorlage überarbeiten und erneut in eine erste Lesung bringen sollte. Dabei soll der Aspekt der christlichen Freiheit sowie das missionarische Anliegen einschließlich der Verantwortung für die Welt stärker berücksichtigt werden. Ein neuer Abschnitt, eventuell eine neue Vorlage — zum Thema Glauben und Wachstum im Glauben muß hinzukommen.

Der zweite Tag begann mit einer Diskussion über einen Vorschlag zur *Gesamtkonzeption der Pastoralsynode*. Dieser Vorschlag war von der Koordinierungskommission erarbeitet worden. Es ging vor allem um Themenkonzentration, da man die Synode (wie in der Bundesrepublik) bis Ende 1975 zum Abschluß bringen möchte. Nach dem Plan der Koordinierungskommission soll die FK I (Glauben heute) neben der schon diskutierten Vorlage noch eine Vorlage „Verkündigungsdienst der Gesamtgemeinde" erarbeiten. Die FK II (Ehe und Familie) hat die Vorlagen „Vorbereitung auf die Ehe" und „Das Leben der Christen in Ehe und Familie". Die FK III (Gemeinde) die Vorlagen „Diakonie in der Gemeinde" und „Dienste und ihre Ordnungen". Die FK IV (Ökumene) soll nur noch eine Vorlage erarbeiten: „Ökumene im Bereich der Ortsgemeinde". Die FK V (Beruf und Welt) hingegen zwei: die Vorlagen „Der Christ in der Arbeitswelt" und „Einsatz für Frieden, Menschenwürde und Versöhnung". Darüber hinaus sind nicht als Vorlagen, sondern als Arbeitspapiere eventuell zur Überweisung an außersynodale Gremien vorgesehen für FK IV „Gottesdienst und Interkommunion", für FK V „Kirche (Christ) und sozialistische Gesellschaft".

Die *Diskussion über das Gesamtkonzept* zeigte zwei Auffassungen: die eine meinte, das Konzept habe sich von dem theologischen Grundbezug zum Glauben leiten zu lassen, die andere wollte mehr von pragmatischen, pastoralen Gesichtspunkten ausgehen. Einig waren sich die Diskussionsredner darin, daß man für die Anliegen der Gemeinden offen zu sein habe. Neben der Forderung einzelner Synodalen, um der Offenheit willen auch Themen wie: Priester, viri probati, Jugendweihe und politisches Engagement zu berücksichtigen, schälte sich sehr stark die Forderung heraus, die Themen „zentrale Ökumene" und „Gemeinde als Gottesdienstgemeinde" als Beratungsgegenstände der FK IV (Ökumene) und der FK III (Gemeinde) zuzuleiten. Die letzte Entscheidung über das Gesamtkonzept steht nach dieser Diskussion der Koordinierungskommission zu.

Diakonie und Ehe

In der Nachmittagssitzung wurde mit der ersten Lesung der Vorlage *„Diakonie in der Gemeinde"* begonnen. Das Papier ging in seinen Grundaussagen von den Gegebenheiten menschlicher Begrenztheit und menschlicher Hoffnung aus: Die Antwort Gottes auf die menschliche Hoffnung ist Jesus Christus. Leben und Hingabe Jesu durchstoßen und übersteigen die menschliche Unheilssituation. Die Kirche muß die Diakonie Jesu weiterführen. Jede Gemeinde ist berufen, dieses Lebensgesetz Christi zu bezeugen. In den Leitsätzen werden drei durchlaufende Perspektiven für die diakonischen Aufgaben der Gemeinde genannt: ständige Neuorientierung entsprechend den sich wandelnden Zeitgegebenheiten — subsidiäre Funktion der Caritas — Mitverantwortung der Ordensgemeinschaften. Weitere vier Leitsätze nennen als Schwerpunkte heutiger Diakonie: Schutz des Gewissens — Schutz des Lebens, besonders der Ungeborenen, der unheilbar Kranken und der Pflegebedürftigen — Wertschätzung eines jeden Menschen — Überwindung von Isolation der Einzelnen und der Familien in der Gemeinde.

Abschließend werden praktische Schritte zur Verwirklichung aufgezeigt. Diese sind nach einzelnen Adressaten geordnet. Dadurch soll die Vorlage für die einzelnen Gemeindegruppierungen übersichtlicher werden.

Eine große Rolle spielte in der anschließenden Diskussion die Frage, ob die Beschlußvorlage in ausreichender Weise die Begriffe „Diakonie" und „Caritas" (als Organisation und als Gemeindefunktion) abgegrenzt habe. Ferner zeigten sich Unklarheiten, in welcher Weise die Caritas in die Gesamtdiakonie der Gemeinde eingeordnet werden müsse, eine Schwierigkeit, auf die die Bischöfe in ihrer Erklärung schon hingewiesen hatten. In der abschließenden Abstimmung wurde die Beschlußvorlage mit 127 Ja-Stimmen bei 6 Nein-Stimmen und 5 Enthaltungen als weitere Arbeitsgrundlage angenommen. Von allen drei zur ersten Lesung anstehenden Papieren war das Diakoniepapier zweifellos das beste und praxisbezogenste.

Dagegen zeigte sich das dritte Papier *„Vorbereitung auf die Ehe"* als viel weniger zufriedenstellend. Kann man, so wurde gefragt, ein eigenes Papier über die Ehevorbereitung erstellen, wenn man über die Ehe selbst erst in einer anderen Vorlage handeln will? Notwendigerweise mußte vielen Synodalen in diesem Papier die Grundaussage über die Ehe verkürzt erscheinen. In den Leitsätzen kritisierte man die zu enge Blickrichtung auf partnerschaftliches Verhalten, wobei der gesellschaftliche Bezug

der Ehe und hier in der konkreten sozialistischen Gesellschaft der DDR von einigen Diskussionsrednern zu wenig beachtet wurde. In den pastoralen Appellen, Anweisungen und Aufträgen des dritten Teiles schien manchen die Rolle der Eltern auf die Erziehung zur Ehe hin nicht genügend gewürdigt. Das weitere Schicksal dieses Papiers wird zweifellos sehr von der noch zu erarbeitenden Vorlage *„Das Leben der Christen in Ehe und Familie"* abhängen.

Was am ersten Tag wie ein quälender Lernprozeß aussah, der die Behandlung aller vorgesehenen Tagesordnungspunkte unmöglich zu machen schien, war am Ende doch noch einigermaßen gut gegangen: man hatte das vorgenommene Pensum geschafft — in bewundernswerter Disziplin und Geduld. In der Zeit vom 21. bis 24. März 1974 wollen die Synodalen sich zur dritten Vollversammlung in der Dresdner Hofkirche wieder treffen.

Forum

Hans Küng und die Unfehlbarkeitsdebatte

Im Anschluß an unser Interview mit Hans Küng (vgl. HK, August 1973, 422 ff.) verfaßte der Freiburger Fundamentaltheologe Adolf Kolping den folgenden „Offenen Brief" an Küng, dem wir gerne hier Raum geben. Zur Unfehlbarkeitsdebatte insgesamt vgl. auch den Bericht von Raymund Schwager (HK, Oktober 1973, 524 ff.).

Lieber Herr Kollege Küng!
Sie hatten auf die Erklärung der Glaubenskongregation Mysterium Ecclesiae „zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige Irrtümer zu verteidigen ist" [1], der Redaktion an dieser Stelle (HK, August 1973, 422 ff.) Fragen beantwortet. Ich möchte Ihnen auch hierauf wieder antworten, wobei der literarische Hintergrund, Ihre Unfehlbarkeits-Anfrage [2] wie insbesondere die Bilanz [3] zu der von Ihnen inaugurierten „größten Diskussion der katholischen Theologie nach dem Vatikanum II" (Fehlbar 9) angesprochen werden soll. Zugleich greife ich auf meine Antwort [4] auf Ihre „Anfrage" zurück, da Sie nämlich auch in dem Interview der Auffassung sind, Ihre damalige Anfrage habe keine befriedigende Antwort gefunden.
„Den entscheidenden Punkt" formulieren Sie so: „Die Behauptung eines ‚immer wahren und identischen' *Sinnes* der dogmatischen Formulierungen wird nicht begründet. Die Fragen nach dem möglichen Irrtum in dogmatischen Sätzen bezieht sich indessen nicht nur auf die ‚Formel' oder ‚Formulierung' an sich, sondern gerade auch auf den ‚Sinn' der dogmatischen Sätze, zumal sich Formel und Sinn gar nicht adäquat trennen lassen" (HK, a. a. O., 425).

Ein ungenügender Ansatz der Unfehlbarkeitsdebatte

Nach wie vor scheint mir der grundlegende Fehler in dem Ausgangspunkt Ihrer „Anfrage" zu liegen. Dieser Ausgangspunkt müßte in der Unfehlbarkeitsdebatte verlassen werden. Sie gehen anstatt von unfehlbar verkündeten Wahrheiten des kirchlichen Lehramtes von „a priori unfehlbaren Sätzen" aus. Dieser Ausdruck steht nicht in feierlichen kirchlichen Lehrdokumenten, auch nicht im Vatikanum I. Dieses spricht z. B. in der Verkündigung der „päpstl. Unfehlbarkeit bei Lehrentscheidungen" nur von der Lehre über Glaube und Sitten" (DS 3074). Biblisch hieße das z. B. „Kerygma". Die Kirche bekennt nicht Sätze, sondern Wahrheiten, d. h. Wirklichkeiten, die das Kerygma umfaßt. Der Akt des Glaubenden hat sein Ziel nicht in den Sätzen (enuntiabilia), sondern in der damit angezielten Wirklichkeit (res), vgl. Thomas, S Th I—II, 1,2 ad 2.
Ein Satz ist der Versuch, die Wirklichkeit durch die Wörter und Wortzusammenstellungen in einem verstehbaren Zusammenhang auszusagen. Ich hatte Ihnen gerne zugegeben, daß Sätze, abstrakt, ihrem bloßen Wortlaut nach betrachtet (in diesem Sinne a priori, *vor* allem Kontext Ihrer konkreten Anwendung), mehrdeutig und keinesfalls unfehlbar sein können. Deshalb hatte ich geschrieben: „A priori unfehlbare Sätze? Nein!" (Antwort 72).
Wenn die Kirche mit Sätzen ihre Glaubensüberzeugungen ausspricht, gebraucht sie sie in einem *bestimmten*, den Sinn dieser Sätze *festlegenden* Kontext. Auch Sie sagen mit Recht, bei den Sätzen, die wahr *und* falsch sein können, komme es darauf an, wie ein Satz „gezielt, gelagert, gemeint ist. Wobei zu bedenken wäre: wie ein Satz gemeint ist, ist schwieriger zu entdecken, als wie er gesagt ist" (U 140). Deshalb legt die Kirche Wert auf den Sinn, den sie mit den biblischen Versen („Sätzen") verbunden hat und verbindet (DS 1507, 3007). „Das Wort ‚Satz' reservieren wir besser für den grammatikalischen Sinngehalt und das Wort ‚Aussage' als Bezeichnung für jeden Satz, der als Ausdruck der Überzeugung des Verhältnisses des Sprechenden zu der gemeinten Sache angewandt wird" (Antwort 77). Man kann also einen „Satz", der eine Glaubenswahrheit ausspricht, nur im Kontext des näheren und entfernteren Gesamtglaubensgutes verstehen.

Ihr Ausgangspunkt ist typisch „römisch" im Sinne einer gewissen römischen Schultheologie, wo Dogmatik in Thesenform studiert wird, wie die Gläubigen die Glaubenswahrheit aus pädagogischen Gründen als Katechismussätze lernten (Antwort 73). Uns deutschen Theologen wurde die Theologie — ich denke hier u. a. an meinen Lehrer *Bernhard Geyer*, den noch

mit mehr denn 90 Jahren schaffensfreudigen Altmeister der mediävistischen Scholastik — nicht in Thesenform, sondern in stetigem Versuch vorgetragen, das Glaubensgut der Katholischen Kirche in großen Zusammenhängen zu begreifen. Sie sind in Ihrer Bilanz mit keinem Wort auf diese schultheologische Herkunft Ihres spezifischen Ausgangspunktes eingegangen. Verständlicherweise? Sie haben sich überhaupt nicht mit meiner Antwort auseinandergesetzt. Freundliche Fußnoten genügen gegenüber einer wohlüberlegten Antwort nicht.
Was „von traditionellem Standpunkt" (Fehlbar 309 A. 12, wie ich glaube, ernsthaft) Ihnen geantwortet wurde, erfahren die Leser Ihrer „Bilanz" nicht. Audiatur et altera pars! Heute ist es leider weithin so, daß man sich nur mit den Theologen einer „untraditionellen" Couleur auseinandersetzt. „Andere lohnen nicht", würde hier ein berühmter Theologe sagen, der diese Methode in der deutschen Theologie eigentlich begonnen hat.

„Irrtum" in der Glaubensverkündigung

Es geht Ihnen um „die Frage nach dem möglichen Irrtum in dogmatischen Sätzen" (HK, a. a. O., 425). Ich würde formulieren: um die Möglichkeit und Tatsächlichkeit von „Irrtum" in Zusammenhang mit der Glaubensverkündigung. Die hier sich *heute* stellende Problematik hat weder das Vatikanum I sehen können noch das Vatikanum II in den Kreis seiner Erwägungen einbezogen. Hatte man diese Frage nach „Irrtum" in der Offenbarungsverkündigung zunächst nur hinsichtlich der Schriftaussagen gestellt (Inerranz der Schrift!), so müssen sich heute die Theologie und ihr folgend das Kirchliche Lehramt mit der Irrtumsfrage ganz allgemein hinsichtlich der Glaubensverkündigung (des Kerygma) auseinandersetzen.
Im Grunde hängt diese Notwendigkeit mit jenem Schub innerhalb der *evolutiven* menschlichen Kultur zusammen, den wir die Entdeckung der geschichtlichen Dimension jeglichen menschlichen Tuns nennen. Dieser evolutiven Geschichtlichkeit sind auch Vorstellungen, Aussagen, Formulierungen unterworfen. Grob ausgedrückt, hilft man sich, um an der Konstanz der Wahrheit festhalten zu können, in solchen Zusammenhängen gerne mit dem Denkschema, der „Aussagegehalt" müsse bewahrt bleiben, aber die Formel könne sich ändern (vgl. HK, a. a. O., 425). So war im Grunde schon die berühmte Formulierung des Vinzenz von Lerin vorgegangen, die sich auch das Vatikanum I zu eigen gemacht hatte (DS 3020). Doch ist das Problem viel komplizierter. „Formel und Sinn (lassen) sich gar nicht adäquat trennen", schreiben Sie. Übrigens hat die Glaubenskongregation dieses Denkschema nicht benutzt. Vielleicht dürfen wir ihr so viel Sachkunde in der gegenwärtigen Stunde der theologischen Diskussion zutrauen, daß sie es *bewußt* nicht getan hat. Ich für meine Person sehe keinen Grund, das zu bezweifeln.

Die Problematik der Glaubensaussagen hängt ja im Grunde mit dem Charakter der Kirche als der „einen komplexen Realität" zusammen, „die aus Menschlichem und Göttlichem zusammenwächst" (Vatikanum II, Kirchenkonstitution Nr. 8, 1). Infolge des Göttlichen, das sie in menschlicher Weise zu verkünden und zu leben hat, ist sie als „Teil" Gottes Mysterium, Geheimnis, das nur durch die Selbsterschließung Gottes in der Offenbarung erfahren und das nur im Glaubensakt zu geistigem Besitz werden kann. Deshalb wird der kirchlich Außenstehende die uns katholische Theologen bewegende Debatte nicht mitvollziehen können. Wir sollten die kirchlich Nichtgläubigen nicht dadurch überfordern, daß wir sie mittels der Massenmedien in Probleme hineinziehen, für die sie mit uns katholischen Geistlichen nicht die entsprechenden Voraussetzungen teilen können. Noch weniger dürfte es sachlich gerechtfertigt sein, zu versuchen, *deren* Votum für unsere theologische Ansicht einzusetzen. Im Bewußtsein, daß der Geheimnischarakter der Kirche zu sehr übersehen wird, erinnert die Glaubenskongregation in ihren Anfangsworten mit Recht an den Geheimnischarakter der Kirche und damit an die Eigenart der hier obwaltenden Problematik.

Der Grund für „Irrtümer" in den Glaubensüberzeugungen

„Ein menschliches Existential ist (nun) *die welthafte Situationsenge*, aus der der Gläubige und die Kirche einer Epoche und alle Gläubigen und die Kirche aller Zeiten nie heraustreten können. Auch die geht in die theologische Aussage ein. Neben der allgemein zugestandenen Analogheit unserer theologischen Begriffe hat man bislang zuwenig darauf geachtet, welcher Zwang der Auswahl von Vorstellungen gerade durch die kulturelle Situation gegeben ist, in der der Mensch, sei es der Prophet oder der Hagiograph, sei es der einzelne Gläubige oder insgesamt die Kirche, sich epochal befinden" (Antwort 90 f.).
Wir können über eine Wirklichkeit, wie sie uns das Kerygma der Offenbarung vermittelt, nicht nach Art unserer welthaften Erfahrung zu Erkenntnissen und Aussagen kommen. Wir können davon nur mittels *Vergleichen* aus unserer Welt sprechen, die die gemeinte Wirklichkeit zwar richtig anvisieren, sie aber nie ganz erfassen. Solange man aufgrund der Enge der Welterfahrung lediglich der *statischen* Weltsicht hingegeben war, sah man die grundsätzliche Gebundenheit des Menschen an seine Welterfahrung, wenn über Göttliches Aussagen gemacht werden sollten, allein in der Analogheit der *Begriffe*, die auf Gott anzuwenden sind.
Aber jetzt ist uns mit der Tatsache der evolutiven Welt eine stetige Inkonstanz der Aussagesituation in der früher allein beachteten Konstanz der uns gesagten mysterienhaften Glaubenswirklichkeit bewußt geworden. Damit ist etwas ganz Neues für die Theologie aufgegangen. Die kulturelle Situationsenge wirkt sich *auch* auf die Komplexität aus, mit der wir unsere eigentliche Aussage vorbringen.

Ich sehe nun, wie nicht nur Hilfsvorstellungen, Hilfsbilder, Hilfsbegriffe zur Aussage des Mysteriums Gottes zu benutzen sind, sondern auch meine Bindung an meine kulturelle Situationsenge beachtet werden muß, durch die Hilfsaussageabsichten aufgrund meiner Vorstellungswelt, meines Weltbildes, meiner Welt-Anschauung kaum oder gar nicht zu umgehen sind, wenn es meine Hauptaussageabsicht gilt. Das sprechendste Beispiel in der Theologie ist die Hilfsaussage, daß das Ende (zeitlich) nahe vor der Tür steht, um Gottes unausweichliches Kommen für mich auszudrücken. Fällt meine bisherige spezifische kulturelle Situationsenge dahin, vermag ich die Hilfsaussageabsicht als „zeitbedingt" und den tatsächlichen Verhältnissen gegenüber als unangemessen, als „irrig" zu erkennen. Dennoch brauche ich in meiner Hauptaussageabsicht nicht wankend zu werden. Wie wir wissen, ist die Christenheit, als die Naherwartung ausblieb, nicht darüber gestolpert, sondern ihrem Gott weiter entgegengegangen. Woher kommt demnach der „Irrtum" in den kirch-

lichen Lehraussagen? Eben aus der kulturellen Situationsenge, aus der ich nicht aussteigen kann, auch die Kirche nicht, auch die Offenbarungsträger nicht, selbst Jesus als Mensch nicht. Damit habe ich *formal* umschrieben, was „Irrtum" in der kirchlichen Glaubensverkündigung sein kann. Wie sich das *material* bei den einzelnen Glaubenswirklichkeiten auswirkt, wäre jeweils — unter Wahrung der theologischen Erkenntnisprinzipien durchzudiskutieren.

Die Justierung des Glaubensbekenntnisses der Kirche

Wer sagt mir denn, wo ich im Zweifelsfall unwandelbare Haupt- und wo ich wandelbare und übersteigbare Hilfsaussageabsichten zu sehen habe? Das sagt mir, kann mir nur der sagen, der die Hauptaussageabsicht allererst gehabt und der sie in einer Weise, die der Zeitsituation entsprechend verständlich war, mittels seiner menschlichen Werkzeuge in das Denken der Menschheit hat eintreten lassen, eben Gott. Heute interpretiert Gott dieses, wie einst beim Ursprung des Kerygma (damals zuletzt durch die Verfasser der Heiligen Schriften), ebenfalls *durch* menschliche Medien. Könnte er es überhaupt anders, wenn er nicht seine Schöpfungsordnung, unsere Naturordnung, durch ein großes, psychologisches Mirakel zunichtemachen will?

Das menschliche Gesamtmedium hierbei ist das Leben der auf Gottes Wort auferbauten Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche. Dieses Leben der Kirche fächert sich in die verschiedensten Faktoren bei der Interpretation auf die Hauptaussageabsicht der Offenbarungsaussagen hin aus. Zu solchen Faktoren gehören als die *entscheidenden* (de-finierenden) das apostolisch-episkopale Kollegium, der Nachfolger Petri, das Allgemeine Konzil. Sie alle helfen mit, jeder Faktor in der ihm von der Offenbarung zugewiesenen Weise, an dem, was ich die unfehlbare, d. h. nicht verfehlende „Justierung" des Glaubensbekenntnisses der Kirche (Antwort 96 bis 110) genannt habe.

Wenn man mich dann fragt, woher ich das denn wüßte, daß Gott diese Justierung durch jene Faktoren vornimmt, jeden an seinem Platz und jeden in der ihm zukommenden Weise benutzend, dann antworte ich: aus dem Glaubensbewußtsein der Kath. Kirche, die ich als Ganzes (nicht in jeder Einzelheit — beachte den menschlichen Faktor!) für die in Gottes Schutz und Hilfe stehende Pflanzung Gottes ansehe. Wo sie auf einem Konzil glaubensverbindlich spricht, habe ich als Christ die Überzeugung, daß sie Gottes Aussageabsicht der Offenbarung trifft und nicht verfehlt: Deshalb glaube ich in den Formen meiner geschichtlichen Stunde. Sie, lieber Herr Küng, betonen ja auch eindringlich, daß die Kirche trotz aller Irrtümer „in der Wahrheit bleibt". Davon kann man auch nach Ihnen „in wahren Sätzen" sprechen. Deshalb leugnen Sie als katholischer Theologe nicht den göttlichen Beistand für die Kirche, sonst bliebe diese ja nicht in der Wahrheit. Die Ihnen in den Massenmedien Ort und Gehör geben, werden aber diese Überzeugung nicht alle mit Ihnen teilen. Sollte man diesen nicht deutlicher die eigene Position sichtbar machen?

Mit Recht schob *K. Rahner* als system*immanenter* Theologe (Dogmatiker!) die Frage an den Fundamentaltheologen weiter, wie man zu der Überzeugung gelangt, daß die Kirche, „diese Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim 3, 15), „von vornherein" garantiert Gottes Wort in ihrem Schoß trage und garantiert unfehlbar verkünde. Die zentrale Aufgabe der Fundamentaltheologie ist ja die, nachzuweisen, daß der Anspruch der Kirche, Gottes Wort authentisch zu glauben und zu verkünden, sich als rational berechtigt erweist. Auch Sie teilen im Grunde dieses „System", wenn Sie sagen, daß der Gläubige „sich mit guten Gründen auf die Botschaft des Glaubens einlassen" könne, was freilich „ein Risiko" bedeute (Fehlbar 434 f.).

Wenn nach Ihnen (Fehlbar 381) der übliche Beweis oder Nachweis von Tatsache und Art der kirchlichen Unfehlbarkeit *im Einzelnen* (der selbst nur dogmatisch zu führen ist) „heute auch *drinnen* sehr vielen nicht einleuchtet" und durch Ihre „Anfrage" in Frage gestellt wurde, dann ist das deshalb der Fall, weil gerade der *jüngeren Theologengeneration* (der nach 1950) die Grundstruktur des fundamentaltheologischen Geschäftes und darauf aufbauend der dogmatischen Prinzipienlehre nicht mehr genügend bekannt ist (wobei Rahner selbst mitgeholfen hat, das fundamentaltheologische „System" dubios zu machen!). Die *ältere Theologengeneration* hat das Vertrauen auf diese theologische Zuordnung von Fundamentaltheologie und Dogmatik deshalb verloren, weil sie es nicht gelernt hatte — wie konnte sie auch? —, die neuen exegetischen Perspektiven in das Schema der Schul-Fundamentaltheologie einzuordnen. Was hier mangelhaft ist im heutigen Theologiestudium, habe ich in meiner „Antwort" nicht im Unklaren gelassen (S. 66—72).

Es kann also — im Rückblick — bei früheren Vorgängen, auch in konkret-geschichtlichen Lehräußerungen, sehr wohl Unvollkommenes und Irriges vorhanden gewesen sein. Die spätmittelalterliche Zeit konnte sich die Erlösung durch den Gottessohn Jesus Christus z. B. teilweise (Galilei-Fall!) nur so denken, daß sie unseren „kleinen" Planeten Erde *auch kosmisch* für den Mittelpunkt der Schöpfung ansah, wobei freilich die höchstlehramtlichen Instanzen dergleichen nie ausgesprochen haben.

Begründete ich also „gerade das Entscheidende ... nicht": warum der von mir zugegebenen Justierung des Glaubensbekenntnisses der Kirche „nicht, wie bei der ‚Justierung von Instrumenten' überhaupt (Antwort 98) wegen der (ebenfalls zugegebenen) ‚menschlichen Fehlbarkeit' (ebd. 99) auch Fehler vorkommen können" (Fehlbar 382 A. 9)? Ist die Berufung auf Gott, der sich der Eigenart menschlicher Medien bei der steten Justierung bedient, unberechtigt? Auch Sie können doch das von Ihnen betonte „Bleiben der Kirche in der Wahrheit" nur mit Berufung auf Gott begründen! Sind Sie wirklich bislang mit der so undifferenzierten Behauptung der Fehlbarkeit von Bischofskollegium, Papst, Allgemeinem Konzil, die sich nicht auf die Hauptaussageabsicht für den Christen beziehen *kann*, wirklich „ohne theologischen Gegenbeweis" geblieben (vgl. z. B. Fehlbar 428, 460)?

„Die böse Kurie"?

Sie schreiben (HK, a. a. O., 422), Ihre Anfrage habe „auch in diesem Dokument der Glaubenskongregation keine Antwort gefunden". Sie finden sich in Ihrer „kirchlichen Gesinnung angegriffen" (ebd.).

Ich für meinen Teil halte die Erklärung der Glaubenskongregation in Tonart und Inhalt für sehr ausgewogen. Sie vermeidet die Nennung Ihres Namens. Es geht ja zunächst nicht um Personen, sondern um die Sache. Diese wird, so meine ich nach meinem Kirchenverständnis, dessen Legitimität ich jederzeit darzulegen bereit bin, sachgemäß, ohne jede beleidigende Invektive, dargestellt. Kann man dasselbe so ohne weiteres von denen sagen, die die komplizierte Apparatur der kirchlichen

Glaubensbewahrung unablässig bekämpfen? Muß es nicht für Leute an der Kurie, die ihre Verantwortung ernst nehmen, sehr schmerzlich sein, wenn man ihnen immer wieder nur Unkenntnis und Rückständigkeit vorwirft? Ein „Mann von Welt", der Sie doch sind und der mit den Mitteln der modernen Welt — ich denke z. B. an die Kommunikationsmittel — umzugehen versteht, sollte, selbst wenn er darunter zu leiden hat, auch einmal versuchen, sich in die Situation der Kurie zu versetzen, die in der gegenwärtigen Situation nicht anders handeln kann, als sie handelt.

Die Glaubenskongregation hat ihre Aufgabe, den Glauben zu schützen, erfüllt; weder Papst noch Bischöfe noch deren Organe als solche haben die Aufgabe, Theologie zu treiben. Daher kann man von der Kongregation in der gegenwärtigen Stunde nichts anderes als „die Wiederholung bereits bekannter lehramtlicher Sätze" (HK, a. a. O., 423) erwarten. Die Erklärung hat „hinsichtlich der geschichtlichen Bedingtheit" der Formulierung des Kerygma das gesagt, was sie in der gegenwärtigen Stunde der geschichtlich-evolutiven Glaubenserkenntnis *sicher* sagen konnte, „daß eine dogmatische Wahrheit zunächst in einer unvollkommenen, jedoch nicht falschen Weise ausgedrückt wird und dann später, wenn man sie in größerem Zusammenhang mit den übrigen Glaubenswahrheiten oder menschlichen Erkenntnissen betrachtet, vollständiger oder vollkommener ausgesagt wird" (HK, a. a. O., 418). Weitergehende Differenzierung der Fragestellung, auch mein Diskussionsbeitrag, muß sine ira et studio von den Theologen noch bedacht werden. Voraussetzung ist freilich, daß Theologen (und Bischöfe zu ihrer Information!) das sachgemäß zur Kenntnis nehmen, was von kirchlichen Theologen auch anderer Couleur geäußert wird. Hier scheint mir aber einiges im Argen zu liegen! Beweise könnten gerne nachgeliefert werden.

In freundschaftlich-kollegialer Verbundenheit
Ihr *Adolf Kolping*

[1] Irrtümer über die Kirche? Eine Dokumentation zur Erklärung der Glaubenskongregation vom 5. Juli (HK, August 1973, 416—421). [2] H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich etc. 1970. [3] H. Küng (Hrsg.), Fehlbar? Eine Bilanz, Zürich etc. 1973, hier: 9. [4] A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim 1971.

Kurzinformationen

Am 19. Oktober 1973 fand im Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) die **Gründung des Maximilian-Kolbe-Werkes** statt. Damit wurde ein Anliegen verwirklicht, das auf Antrag von PAX CHRISTI bereits in der Entschließung der Vollversammlung des ZdK zum deutsch-polnischen Verhältnis vom 19. März 1971 angesprochen wurde. In der damals ohne Gegenstimmen angenommenen Entschließung hieß es diesbezüglich: „Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken unterstützt alle Bemühungen, die Entschädigung von Polen, die während des Krieges unter Mißachtung der Menschenrechte an ihrer Gesundheit erheblich geschädigt wurden, zu verbessern." Dem Kuratorium des neugegründeten Werkes gehören z. Zt. neben dem ZdK Vertreter jener 13 katholischen Verbände an, die als erste ihre Bereitschaft zur Gründung des Werkes bekundeten. Es sind dies folgende Gruppen: der Deutsche Caritasverband, PAX CHRISTI, der BdKJ, die Deutsche Franziskanische Gemeinschaft, die Gemeinschaft katholischer berufstätiger Frauen in Deutschland, die Gemeinschaft katholischer Männer Deutschlands, der Katholische Akademikerverband, die Katholische Arbeitnehmerbewegung, die Katholische deutsche Akademikerschaft, der Katholische deutsche Frauenbund, die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands, das Kolpingwerk und das Sozialwerk der Ackermann-Gemeinde. Zum Präsidenten des Maximilian-Kolbe-Werkes wurde einstimmig der ehemalige Präsident des ZdK (von 1968 bis 1972), *Albrecht Beckel*, Oberbürgermeister von Münster, gewählt. Stellvertreter sind der Präsident der Deutschen Sektion von PAX CHRISTI, Weihbischof *Georg Moser*, und der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Prälat *Georg Hüssler*. Zum Geschäftsführer des Werkes wurde *Alfons Erb* (Freiburg) berufen.

Mit dem Maximilian-Kolbe-Werk wollen deutsche Katholiken zur Verständigung und Versöhnung zwischen dem polnischen und dem deutschen Volk beitragen. Insbesondere soll bedürftigen Polen, die während des Krieges unter Mißachtung der Menschenrechte Opfer des nationalsozialistischen Unrechtsregimes geworden sind, sowie deren Angehörigen zum Zeichen der Solidarität finanzielle Hilfe zukommen. Die Mitglieder des Maximilian-Kolbe-Werkes verpflichten sich durch festgesetzte Jahresmindestbeiträge (Verbände 600; Ortsvereinigungen, Pfarrgemeinden etc. 300 und Einzelpersonen 50 DM) und Werbung für Spenden das Werk finanziell zu unterstützen. Am 2. November 1973 rief ZdK-Präsident *Bernhard Vogel* in seinem Lagebericht vor der Vollversammlung dazu auf, dem Werk eine breite Unterstützung zu sichern. Neben den schon im Kuratorium vertretenen 13 katholischen Verbänden sollten auch alle anderen in der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände zusammengeschlossenen Vereinigungen sowie die Diözesanräte bis hin zu den Pfarrgemeinden überlegen, wie sie dieses Werk fördern können. Vogel erinnerte daran, daß die deutschen Katholiken mit ihren Werken Miserior und Adveniat bereits vor einem Jahrzehnt für die Menschen in den unterentwickelten Ländern der Dritten Welt ein Zeichen gesetzt haben. Um so mehr sei es an der Zeit, die Menschen zu unterstützen, die in einem uns in vielfacher Beziehung nahestehenden Nachbarland Opfer des nationalsozialistischen Regimes geworden sind.

Die **Dritte katholisch-lutherisch-reformierte Theologenkonferenz** über die Ehe tagte vom 22. bis 27. 10. 73 in Basel und endete mit einer Meinungsverschiedenheit über das gestellte Thema: die Unauflöslichkeit der Ehe (epd. 30. 10. 73; Osservatore Romano, 1. 11. 73). Vertreten waren das Sekretariat für

die Einheit der Christen u. a. durch dessen Sekretär, *Charles Moeller* und die Glaubenskongregation durch *Joseph Tomko*, der Lutherische Weltbund durch Pfarrer *Harding Meyer*, Straßburg, der Reformierte Weltbund durch den Sekretär der theologischen Abteilung, *R. Smith*, Genf. Auf der Ersten Konferenz in Straßburg 1971 wurde die Ehe in der gegenwärtigen psychologischen, soziologischen und religiösen Situation durchleuchtet, auf der Zweiten Tagung 1972 in Madrid stand ihre Sakramentalität zur Diskussion. Diesmal wurde die im Grundsatz gemeinsam vertretene prinzipielle Unauflöslichkeit der Ehe mit der Tatsache ihres Scheiterns in vielen Fällen konfrontiert. Zumal die protestantischen Teilnehmer drängten dazu, sich dem Problem der Scheidung und der Wiederverheiratung zu stellen. Das Kommuniqué verlautet: „Die Meinungsverschiedenheiten in dieser Frage erwiesen sich als so tief, daß beschlossen wurde, sie im nächsten Jahr auf einer Vierten Begegnung in Straßburg erneut zu behandeln." Eine Fünfte Konferenz soll 1975 der konfessionsverschiedenen Ehe gewidmet sein. Es fällt auf, daß die vom „Osservatore Romano" veröffentlichte vollständige Liste der Teilnehmer zwar eine Frau, *Jaqueline Stuyt* (London) von der Weltorganisation katholischer Frauen aufweist, aber keinen der bekannten Moraltheologen, die bereits in ihren Veröffentlichungen über einer Scheidung von Ehen nachgedacht haben. Die katholische Position wurde auch von Moeller nach den Normen des Kanonischen Rechts vertreten. Die Vierte Tagung scheint einer Öffnung des Gesprächs zu dienen, denn ihre Themen lauten: 1. „Das Verhältnis von Schrift und Gesetz in der christlichen Ehe" und 2. „Ist die Unauflöslichkeit absolut?"

Die **Tagung der Generalsynode der VELKD in Travemünde** (21. bis 25. 10. 73) brachte dank verschiedener Führung ihres leitenden Bischofs *H. O. Wölber* (Hamburg) die Beratungen zur „Leuenberger Konkordie" (LK) zum Abschluß. Entgegen Warnungen des bayerischen Landesbischofs *Dietzfelbinger* empfahl ein Mehrheitsbeschluß der Synodalen den Mitgliedskirchen die Annahme (epd 24./26. 10. 73). Danach sind die von der Generalsynode im Oktober 72 angeregten Textänderungen der Konkordie berücksichtigt worden (HK, Januar 1972, 19 f. und April 1973, 220 f.). Nun ergebe sich, daß „Kirchengemeinschaft" nicht gleich „Kirche Jesu Christi" sei, sondern eine von Menschen gestaltete Gemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen, die der „wahren Einheit der Kirche" dient (vgl. CA VII). Die LK lasse „die verpflichtenden Bekenntnisse in den einzelnen Kirchen unangetastet" und verstehe sich selbst *„nicht als ein neues Bekenntnis"*. Sie kann „weder als übergeordnetes Bekenntnis noch als hermeneutischer Schlüssel der Bekenntnisse verstanden werden". Die Konkordie soll wirksam werden, sobald *alle* beteiligten Kirchen ihre Zustimmung beim ÖRK in Genf hinterlegt haben. Ihre Einführung sei „kein Gewissenszwang für den Dienst der Verkündigung", sondern sichere allen Gemeindegliedern Freiheit. Trotz Annahme der LK ist „die tiefe Abneigung gegen theologische und politische Entwicklung geblieben" (D.A.S. 28. 10. 73). Eine eigene Entschließung forderte die Weiterführung des Gesprächs mit der römisch-katholischen Kirche, nachdem Dietzfelbinger das Dokument *„Mysterium Ecclesiae" positiv beurteilt* hatte: es fordere dazu heraus, den unter „Kirche und Unfehlbarkeit" aufgeworfenen Fragen „auch bei uns sehr verantwortlich nachzugehen", um den Gläubigen Gewißheit zu geben, daß das Wort der Kirche kein „unverbindliches Gerede" sei (epd 24. 10. 73). Anerkennung erhielt die katholische Lutherforschung. Die Kritik am Weltkirchenrat war um so stärker, Bischof *Wölber* sagte u. a.: *„Ph. Potter* täuscht sich über das Ausmaß der Divergenzen". Auch das Abstandnehmen der Kurie in „Mysterium Ecclesiae" sei nicht nur „in bedauerlicher Defensive begründet, sondern auch im Weg des Ökumenischen Rates und seiner sozio-theologischen Entwicklung". Summa: alle Diskussionen erwiesen, „daß die VELKD noch immer um ihr Selbstverständnis kämpft" D.A.S., s. o.).

Das „Christliche Institut" in Johannesburg muß erneut um seine Existenz bangen. Nachdem sein Leiter, *C. F. Beyers-Naudé*, und die Mitarbeiter *Brian Brown*, *Theo Kotze*, *Roelf Meyer* und *Jane E. Phakathi* in den vergangenen Wochen bereits verstärkten Schikanen ausgesetzt waren und ein leitender afrikanischer Mitarbeiter ausgewiesen worden ist, sollen jetzt alle Mitglieder des Instituts vor Gericht gestellt werden, weil sie sich weigerten, vor der sog. Schlebusch-Kommission auszusagen. Diese parlamentarische Kommission ist seit Frühjahr damit beschäftigt, „alle Institute und Vereinigungen, die sich in kritisch-konstruktiver Weise mit der Regierungspolitik der ‚getrennten Entwicklung' auseinandersetzen, in einem von ihm selbst festgelegten Verfahrensmodus unter Ausschluß der Öffentlichkeit zu untersuchen und zu beurteilen". So formulierte es der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *D. Helmut Claß*, in einem Solidaritätsbrief an Beyers-Naudé (epd 8. 11. 73), in dem ferner auf die Unvereinbarkeit eines solchen Verfahrens mit rechtsstaatlichen Grundsätzen hingewiesen und die Forderung unterstützt wird, „daß die gegen das Christliche Institut erhobenen Vorwürfe von einem ordentlichen Gericht in einem öffentlichen Verfahren geklärt werden". Angesichts der vielfältigen Verbindungen der Christen, Kirchen und Missionen der Bundesrepublik mit Südafrika und mit dem Institut, „das sich in vorbildlicher Weise in den Dienst der Versöhnung zwischen den Rassen gestellt hat", sah sich der Ratsvorsitzende verpflichtet, auf die Vorgänge in Südafrika auch in der Bundesrepublik aufmerksam zu machen. Auch die in Wuppertal tagende Hauptversammlung der Vereinigten Evangelischen Mission nahm den drohenden Prozeß zum Anlaß, um in einer Kanzelankündigung am 11. November auf die Situation des Institutes aufmerksam zu machen (epd, 9. 11. 73). In der Verlautbarung hieß es u. a., daß eine Beendigung der Arbeit des Institutes den „Abbruch eines weiteren Brückenkopfes für die Verständigung zwischen Schwarzen und Weißen bedeuten und damit eine weitere Verschärfung der Krisensituation des Landes mit sich bringen" würde. Außer dem Christlichen Institut sollen auch Studenten- und Arbeiterorganisationen sowie einzelne Presseorgane, die Kritik an der Apartheid-Politik geübt haben, überprüft werden. Die katholische Bischofskonferenz Südafrikas veröffentlichte nach ihrer Konferenz am 25. Oktober in Pretoria eine sehr scharfe Stellungnahme gegen das Vorgehen der Kommission, die zu einer „tiefen Angst" unter der Bevölkerung geführt habe. Wenn der Protest in einer Gesellschaft allgemein verbreitet sei, müsse man nach den Gründen suchen. Die Verletzung des Rechts gebe zu größerer Besorgnis Anlaß. Als erstes müsse die Schlebusch-Kommission abgesetzt werden (DIA, 7. 11. 73).

Der **zentrale Laienrat** (Magless al-Milli) **des koptischen Patriarchats von Alexandrien** (Ägypten und Sudan), der in den Monaten Juni—Juli auf Pfarrei-, Diözesan- und Patriarchatsebene neu gewählt wurde, läßt Zeichen eines konstruktiven Wandels dieses innerhalb der ägyptischen Kopten seit Jahrzehnten heftig umstrittenen Gremiums erkennen. Damit wurden die kaum verhüllten Absichten der ägyptischen Obrigkeit

bei der Ende 1972 erfolgten Ausschreibung der Neuwahlen durchkreuzt, dem für die islamischen Machthaber in Kairo immer unbequemeren *Schenuda III.* innerkirchliche Schwierigkeiten zu bereiten und ihn vielleicht sogar zur Abdankung zu nötigen. Der erste „Rat der Nation" war 1874 gewählt worden, um der einflußreichen koptischen Laienschaft die Mitsprache an der kirchlichen Vermögensverwaltung zu sichern. Der erste „Rat" setzte sich aus zwölf ordentlichen und ebenso vielen außerordentlichen Mitgliedern zusammen. Durch einen Erlaß des Khediven (des türkischen Vizekönigs von Ägypten) von 1883 wurde dessen Zuständigkeit auf alle Ehe-, Scheidungs- und Adoptionsangelegenheiten, die Kontrolle des koptischen Schulwesens und der theologischen Seminare und auf die gesamten karitativen Aktivitäten des Patriarchats ausgedehnt. Außerdem erhielt der Laienrat das Recht zur Nominierung von vier koptischen Prälaten als „Patriarchats-Assistenten". Unter der Regierung Abdel Nassers, mit dem der Vorgänger Schenudas, Kyrillos VI., eng befreundet war, wurden die Mitglieder des Rates von Staats wegen ernannt. Als 1960 die koptischen kirchlichen und klösterlichen Vermögenswerte dem islamischen Ministerium für die Auqaf (Mehrzahl von Waqf — religiöse Stiftung) als eigene Abteilung unterstellt wurden, blieb dem Gremium nur noch ein bescheidener Spielraum in der Verwaltung des koptischen Schulwesens und bei kirchlichen Bauvorhaben. Bei der Wahl Schenudas hatte der Rat kaum eine Rolle gespielt. Der energische und fromme neue Patriarch, der noch 1971 in Wien das Tor zum Katholizismus öffnete und im Herbst 1972 auf einer Rundreise zu den orthodoxen Kirchenführern von Moskau bis Istanbul die Annäherung der koptischen an die byzantinische Orthodoxie einleitete, schien auch vorerst auf die Unterstützung der Laienräte völlig verzichten zu können. Dasselbe Jahr 1972 brachte den ägyptischen Kopten aber auch im Gefolge der Annäherung Kairos an das rigoristisch-islamische Libyen und der unverhohlenen Sympathien des Nasser-Nachfolgers *Anwar as-Sadat* für die extremistische Reformbewegung der Muslim-Brüder die Feuertaufe der brennenden Kirchen in Alexandria, Damanhur und im November 1972 sogar in Chanka an der Bannmeile der Hauptstadt. Das mannhafte Eintreten Schenudas III., der schon Ostern 1972 zum Unterschied von seinen Vorgängern den üblichen antisemitischen Hirtenbrief verweigert hatte, für seine verfolgten Gläubigen ließ ihn den ägyptischen Machthabern unbequem werden. Zudem hatte der russenfeindliche Kriegsminister *Sadeq*, der 1971 entscheidend zur Wahl des Patriarchen, seines alten Kriegskameraden vom Palästinafeldzug 1948, beigetragen hatte, inzwischen seinen Abschied nehmen müssen. Vertreter der koptischen Laien im Kairoer Parlament erwiesen sich zum Unterschied von Schenuda III. als gefügige Werkzeuge der Sadat-Administration und stimmten für eine Resolution, die den Christen die ursprüngliche Verantwortung an den blutigen Zwischenfällen in die Schuhe schob, künftige Kirchenbauten strengen Beschränkungen unterwarf und Neuwahl des Magless al-Milli forderte. Bei diesen Neuwahlen hoffte der ägyptische Innenminister *Mamduh Salem* die vorerwähnten „gefügigen Werkzeuge" einzuschleusen, die dann mit der Forderung nach dem Rücktritt Schenudas III. auftreten sollten. Die außenpolitische Misere Ägyptens im Nahostkonflikt machte dann aber doch einen Strich durch diese gefährlichen Pläne. Kairo glaubte Israel gegenüber nicht auf Unterstützung und Sympathien Moskaus und des Moskauer Patriarchats sowie des Israel sehr distanziert gegenüberstehenden vatikanischen Staatssekretariats verzichten zu können. Nach seiner Romreise im Mai 1973 (vgl. HK, Juni 1973, 314) war der koptische Patriarch vollends ein wichtiger Faktor für Ägyptens psychologische Kriegsführung im Nahen Osten geworden. Unter dieser neuen Konstellation konnten die seit 1955 ersten Wahlen für den Rat in völliger Freiheit durchgeführt werden. Die Folge waren Verzögerungen, aber auch die Berufung von Persönlichkeiten, die frei vom alten laizistischen und nationalen Ballast zur Mitarbeit an Schenudas Programm bereit sind. Damit hat eine ursprünglich fehlgeleitete Institution zu ihrer eigentlichen Aufgabe gefunden, die koptischen Laien mit der und nicht gegen die Geistlichkeit zu führen.

Die christlichen Kirchen Südkoreas protestieren verstärkt gegen die Verletzung der Menschenrechte in ihrem Lande. Der Deutsche Evangelische Missions-Rat (DEMR) griff soeben (vgl. epd, 11. 10. 73) den mehrfach in den letzten Wochen ausgesprochenen Wunsch koreanischer Christen nach weltweiter ökumenischer Solidarität auf. Er wies in einem Beschluß auf die Unterdrückung von Menschen hin, „die aus religiösen, humanitären und politischen Gründen für die Menschenrechte in Korea eintreten", jedoch „von einer Regierung, die sich auf demokratische Grundsätze beruft", in zunehmendem Maße „unterdrückt und mundtot gemacht, sogar in Gefängnisse geworfen und physisch und psychisch bedroht werden". Auch die Christen und Kirchen seien von all dem betroffen, „vor allem jene, die sich für die Bewohner der Slums einsetzen, die zu Hunderttausenden unter menschenunwürdigen Bedingungen leben müssen". Angesichts dieser auf „glaubwürdigen Informationen" beruhenden Tatsachen bittet der DEMR die Christen in der Bundesrepublik, die Menschen Koreas in ihre Fürbitte einzuschließen. Dieser bereits Mitte September verabschiedete Beschluß wurde zusammen mit einem an den Weltkirchenrat gerichteten Brief des DEMR-Vorsitzenden, Bischof *Hans Heinrich Harms,* am 10. Oktober veröffentlicht. Auslösende Faktoren für den Beschluß waren wahrscheinlich die Veröffentlichung eines am 9. Juli 1973 von der in New York erscheinenden Zeitschrift „Christianity and Crisis" (abgedruckt im „Ökumenischen Pressedienst, 2. 8. 73) verbreiteten „Manifestes Koreanischer Christen" und die jüngsten Informationen über die Verhaftung von verschiedenen prominenten koreanischen Christen wegen angeblicher Umsturzpläne. Das nicht unterzeichnete Manifest, hinter dem jedoch wichtige Vertreter fast aller christlichen Gemeinschaften Südkoreas stehen sollen, wurde aus dem Lande herausgeschmuggelt und konnte bisher lediglich im Ausland publiziert werden. Es stellt einige der wenigen bekanntgewordenen Reaktionen christlicher Kreise auf die seit der Verhängung des Kriegsrechts im Oktober 1972 spürbaren diktatorischen Reglementierungen dar. Die Verfasser des Manifestes werfen der Regierung *Park Chung Hee* u. a. vor, ein System installiert zu haben, „das allein auf Gewalt und Drohung beruht", das Gewissens- und Glaubensfreiheit unterdrückt, das das Volk „durch systematischen Betrug und Manipulierung der Information zu beherrschen versucht, das skrupellose Methoden gegen politische Gegner anwendet, die Wirtschaft korrumpiert und die Wiedervereinigungsverhandlungen mit dem Norden lediglich als Manöver im politischen Machtkampf betrachtet. Die koreanischen Christen werden aufgerufen, „zur Vorbereitung dieses Kampfes unsere christlichen Kirchen zu erneuern" und sich, „wenn es nötig ist, wie unsere Ahnen auf das Martyrium vorzubereiten". Von den Kirchen in aller Welt schließlich erbitten die Unterzeichner „Gebet und Solidarität" und Bekräftigung der „gegenseitigen Verbundenheit durch Akte der Ermutigung und Unterstützung". Die Verhaftung verschiedener prominenter Christen

erfolgte in erster Linie wegen deren sozialer Aktivitäten in den Slums und der Verteilung von Flugblättern. Offiziell wurden daraus von Regierungsseite Umsturzpläne konstruiert. Auffallend war, daß die Verhaftung erst lange nach den „Delikten" vorgenommen wurde. Wahrscheinlich hatten sich die Behörden wegen des auch von Regierungsseite propagandistisch groß herausgestellten Evangelisationsfeldzuges von *Billy Graham* zunächst zurückgehalten. Billy Graham und Präsident Park Chung Hee lobten sich bei dieser Gelegenheit wiederholt gegenseitig wegen ihres antikommunistischen und demokratischen Einsatzes. Mittlerweile wurden drei der Inhaftierten wahrscheinlich wegen des Protestes aus dem Ausland gegen Kaution wieder freigelassen. Still geworden ist es in der Öffentlichkeit von katholischer Seite. Dabei war Kardinal *Stephan Kim* der erste überhaupt, der wiederholt und unerschrocken seit Beginn des Kriegsrechts seine mahnende Stimme erhoben hat. Allerdings fand er nicht einmal unter allen Bischöfen die nötige Unterstützung. Von Regierungsseite bzw. vom Geheimdienst wird er seitdem unter Druck gesetzt bzw. bespitzelt. Dennoch sagte der unter mysteriösen Umständen kürzlich aus Japan entführte Oppositionspolitiker *Kim Dae Jung* kurz vor seiner Verschleppung in einem Interview noch aus, daß in den Kreisen der katholischen Kirche Südkoreas der Widerstand gegen das diktatorische Regime des Landes konzentriert sei. Von dieser Gruppe gehe die größte Hoffnung auf eine Änderung der Verhältnisse aus.

Bücher

AXEL FRHR. V. CAMPENHAUSEN: **Staatskirchenrecht.** Ein Leitfaden durch die Rechtsbeziehungen zwischen Staat und den Religionsgemeinschaften. Wilhelm Goldmann Verlag (= Das Wissenschaftliche Taschenbuch, Abt. Rechts- und Staatswissenschaften, Bd. 39), München 1973. 295 S., 26.— DM.

Das Gebiet der Beziehungen zwischen Staat und Kirche ist seit jeher ein Feld intensiver Auseinandersetzungen der verschiedenen, das geistige Leben einer Gesellschaft und eines Staates bestimmenden Kräfte. Nach einer längeren Periode relativer Ruhe rückt das Staat-Kirche-Verhältnis auch in der Bundesrepublik Deutschland wieder mehr in den Mittelpunkt öffentlicher Erörterung. Deshalb ist es besonders zu begrüßen, daß hier ein Experte ersten Grades erstmals seit Bestehen der Bundesrepublik einen soliden systematischen Abriß des Staatskirchenrechts vorlegt. Der Verfasser ist Ordinarius für Öffentliches Recht, insbesondere Kirchenrecht, an der Universität München und leitet zugleich das Kirchenrechtliche Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland in München. Dieser Abriß des Staatskirchenrechts ist ein vorzügliches Beispiel dafür, daß es durchaus möglich ist, echte Wissenschaftlichkeit mit einem flüssigen und weltanschaulichen Stil zu verbinden. Die Darstellung gliedert sich in drei Abschnitte: Geschichtliche Grundlagen des Staatskirchenrechts (15—58), Staatskirchenrechtliche Ordnung des Grundgesetzes (59—104) und Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften (105—202). Die insgesamt 842 Anmerkungen, mit denen der Verfasser sein Werk befrachtet hat, und die dem wissenschaftlich Interessierten ein tieferes Eindringen in die Details der rechtlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses der Bundesrepublik Deutschland ermöglichen, sind im Anschluß an den Text in fortlaufender Reihenfolge aufgeführt (201—270). Des weiteren findet der Leser auf den Seiten 271—288 eine repräsentative Literaturauswahl des gängigen Schrifttums aus den Zeitschriften zum Staatskirchenrecht. Den Ausführungen des Verfassers über das Grundrecht der Religionsfreiheit, das Verbot der „Staatskirche", die Rechtsstellung der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, Konkordate und Kirchenverträge, das Kirchensteuerwesen und schließlich auch seiner Gesamtbeurteilung des Staatskirchenmodells der Bundesrepublik Deutschland kann weitgehend zugestimmt werden. Wer sich nicht mit einem Denken in Schlagworten begnügt, sondern die Realität ins Auge faßt und das Staat-Kirche-Modell der Bundesrepublik Deutschland mit ausländischen Gestaltungsformen des Staatskirchenrechts vergleicht, wird sich v. Campenhausen überzeugen lassen, daß die Institute des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland keine archaischen Relikte aus einer überholten Ära der Staatskirchenhoheit, sondern der Demokratie kongruente Realisierungsformen des Grundrechts der Religionsfreiheit der Staatsbürger und einer sachgerechten Kooperation zwischen Staat und Kirche darstellen, die die Existenz einer „freien Kirche im freien Staat" ermöglichen und gewährleisten. Das gilt nicht zuletzt auch von der Einrichtung der Kirchensteuer und der Rechtsform der Kirchen als „Körperschaften des öffentlichen Rechts".

LADISLAUS BOROS, **Über das christliche Beten.** Matthias-Grünewald-Verlag 1973. 166 S., 19.80 DM.

Das Buch eines Beters, eines betenden Theologen und Jesuiten, ist auch für gebildete Laien hilfreich. Es setzt Gebetsbemühungen voraus, es nennt die Voraussetzungen dafür und beschreibt verschiedene Gebetsweisen vom immerwährenden „Urgebet" her (Röm 8, 26). Die Gebetserhellung über „die gute Meinung" durchleuchtet deren landläufige Praxis ebenso kritisch wie die Reue. Das Gewicht der Gebetsanleitung liegt, stets auf Thomas von Aquin und Ignatius von Loyola zurückgreifend, auf der zeitgemäßen Erklärung der „letzten Dinge", vor allem der Eucharistie mit einer Interpretation eucharistischer Frömmigkeit, die aus steriler Tradition und der Isolation des „Opfers" herausführt. Laien werden am Kapitel „Weltfreudigkeit" ihre Freude haben, z. B. an der grundsätzlichen Forderung, heute vor allem „intelligent zu sein" und alle Begriffe der Verkündigung ehrlich zu überprüfen (S. 120 f.), da wir uns „keine geistige Mittelmäßigkeit" leisten können, darum Reinigung des

vulgären Gottesbildes, weltzugewandte Heiligkeit, Wendung zum Entscheidungschristentum, Rückbildung des Klerikalismus ... Dazu die harte Gewissensfrage an Kleriker, die einer Mitverantwortung der Laien zustimmen, ob sie es auch anhören könnten, wenn ein Laie aus eigener Erfahrung verkündet, was eigentlich dem Klerus zustehe! Das Gebet der Hingabe stellt die hl. Kleine Therese neben Ignatius' „Suscipe". Die eschatologischen Themen sind, wie bei Boros zu erwarten, breit angelegt. Und doch fragt der Laie, ob die Korrektur falscher Auffassungen von der „Vorsehung" dabei bleiben kann, zu sagen, wir seien „keinen Mächten ausgeliefert" (S. 160). Das mag ein Priester im freien Westen sagen, aber nicht der Mann am Fließband. Darum ist das wesentliche Schlußwort, wonach Christus „kein anderes Antlitz als das des Nächsten" habe, bedauerlich kurz geraten und nicht mit der institutionellen Sünde konfrontiert. Hier fallen die für Laien härtesten Gebetsentscheidungen (auch für Moraltheologen!).

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

KÄSEMANN, ERNST. **Liebe, die sich der Wahrheit erfreut.** In: Evangelische Theologie Jhg. 33 Heft 5 (September/Oktober 1973) S. 447—457.

Dieser „Hauptartikel" leitet ein von *Ferdinand Hahn* herausgegebenes und mit einer Rezension über „Neuorientierung in der Erforschung des frühen Christentums" (S. 537 f.) beschlossenes Heft ein, das verschiedene *neue Wege zur Erforschung des NT* aufzeigt, darunter Beiträge von *Paul Ricoeur* über „Die Hermeneutik R. Bultmanns" (S. 457 f.), *Markus Barth* über „Die Stellung des Paulus zu Gesetz und Evangelium" (S. 496 f.), ferner über die wiederentdeckte Logienquelle und neuere Markusforschung in den USA. Käsemanns Vortrag ist keine Predigt, sondern bringt „Thesen" über das Verhältnis von Wahrheit und Liebe in der christlichen Existenz nach 1 Kor 13, 6, scharf geschliffen und dogmatisch relevant: „Wer sich mit spekulativen oder pragmatischen Luftsprüngen über *Erfahrung, in dogmatischer Tradition* festgehalten, hinwegsetzt, landet bei seinen Wünschen ..." Es gehöre zu „den größten Irrtümern der herkömmlichen Anthropologie, daß wir den Menschen auf die Kategorie des Seins statt auf die des Werdens festlegen". Theologie habe es immer mit Konflikten zu tun: „Freiheit gibt es nur im Widerstand gegenüber den die Erde beherrschenden Mächten und Zwängen, die Paulus in der Trias Gesetz, Sünde und Tod zusammenfaßt." Daß das Christentum der „konservativen Tradition" verhaftet blieb, sei eine geschichtliche Schande, aber kein Beweis gegen die Wahrheit des Evangeliums. Der Kampf gegen die Dummheit sei noch anstrengender als der gegen die Bosheit. Der ganze Einfallsreichtum der Liebe müsse aufgeboten werden.

RENDTORFF, TRUTZ. **Im Umgang mit der Wirklichkeit.** Die Verantwortung der Theologie für die Kirche. In: Lutherische Monatshefte Jhg. 12 Heft 10 (Oktober 1973) S. 532—537.

Das Referat vor einer Tagung von Kirchenführern und Theologen in Tutzing legt den gemeinsamen Mangel an Wirklichkeitsbewußtsein bei Theologie und Kirche bloß. In der Selbstthematisierung der neuzeitlichen Wissenschaften spiele die Theologie eine negative Rolle: sie betreibt das Nichtbeweisbare. Sie müsse sich aber an der Suche der Wissenschaft nach der Wirklichkeit beteiligen und zeigen, daß die dort gefundene Wirklichkeit zugleich über den Menschen verfügt. Aufgabe der Theologie sei es, die andere Wirklichkeit zu erschließen, die keineswegs identisch ist mit Kirchlichkeit. Theologie sei im eminenten Sinne Wirklichkeitswissenschaft, zumal angesichts der Angst vor dem technologisch und politisch selbstverschuldeten Untergang. Statt die Nachrichten und Ankündigungen fortschreitender Auflösung und bevorstehender Katastrophen überzubewerten, habe Theologie „ohne schalen Optimismus" die Zeichen einer neuen Schöpfung aufzuweisen.

Gefahr von Parteien in der Kirche? Notwendigkeit und Grenzen des Pluralismus. In: Concilium Jhg. 9 Heft 10 (Oktober 1973).

Das sehr breit angelegte Heft geht nicht von einem dogmatischen, sondern von einem soziologischen Ansatz aus, den der Politologe *Theodor Eschenburg* über „Die Funktion der politischen Partei" (S. 526—533) eröffnet und den unvermittelt der Exeget *Rudolf Pesch* auf das NT transponiert: „Gibt es in der Kirche des NT Parteien?" (S. 533—538). Er bejaht die Frage mit Einschränkungen und behauptet mit Käsemann, die Einheit der Kirche sei eine eschatologische Größe. *Hermann-Joseph Vogt* berichtet von „Parteien in der Kirchengeschichte" zur Zeit des Athanasius (S. 538—545), *M.-D. Chenu* OP über „Kontestationen ohne Schisma in der Kirche des Mittelalters" (S. 545 bis 550). An der Klärung der Frage beteiligen sich sodann Historiker der Ostkirche, auch bekannte Ökumeniker wie *N. Nissiotis, Kr. Skydsgaard* und *O. Chadwick*. „Statements" von Kardinal *Suenens, W. Visser 't Hooft* und *Ph. Potter* gegen „unnötige Polarisierungen" deuten verschiedene Lösungen der Frage des Pluralismus an. *Hans Küng* schließt mit einer „Synthese" (S. 594—601) durch zusammenfassende Thesen zur Diskussion mit dem Ziel, die Parteiungen in Christus zu überwinden. Das Ganze wirkt als Gegenposition zur Pluralismus-Debatte der Internationalen Theologenkommission (vgl. „Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus". Johannes Verlag Einsiedeln 1973. 220 S.).

Kultur und Gesellschaft

OTEIZA, ENRIQUE. **L'exode des Cervaux vers les Etats-Unis.** In: Revue Tiers-Monde, Tome XIV Nr. 55 (Juli/September 1973) S. 515—540.

Mit dieser ausführlichen Untersuchung, die durch Graphiken und Statistiken ergänzt wird, bietet der Autor einen sowohl für die Länder der Dritten Welt als auch für Westeuropa bedeutsamen Überblick über die Abwanderung von Fachkräften in die Vereinigten Staaten. Dabei wird unterschieden zwischen freien Berufen, Technikern und qualifizierten Facharbeitern. Die Gründe, die den einzelnen zu einem solchen Wechsel in die Vereinigten Staaten veranlassen können, werden ebenso analysiert wie die Zusammensetzung der Berufsgruppen und speziell das Verhalten der Mediziner. All dies wird am Beispiel argentinischer Einwanderer dargelegt. Der dem Heimatland dadurch entstehende Schaden ist zwar statistisch schwer zu erfassen, findet jedoch ebenfalls Berücksichtigung. Im übrigen scheint sich der Trend aus den verschiedensten inneramerikanischen Gründen in der letzten Zeit nicht fortzusetzen. Jetzt dürfte es Aufgabe der Entwicklungsländer sein, ihrerseits Möglichkeiten für den sofortigen, dem Lande nützlichen Einsatz der Fachkräfte zu schaffen.

Les Enjeux du Nixon Round. In: Projet Nr. 78 (September/Oktober 1973) S. 884 bis 928.

Vier Autoren *(P. Laurent, P. Beulieu, L. Hamon* und *A. Zeller)* untersuchen in diesem Schwerpunktthema die Auswirkungen und Hemmnisse der Nixon-Runde. Die großen, im September 1973 in Tokio begonnenen multilateralen Wirtschaftsverhandlungen, die wohl bis 1975 dauern werden, werden zum Anlaß genommen, um den gesamten wirtschaftlichen, machtpolitischen und militärischen Komplex hauptsächlich im Dreieck USA-Japan-Westeuropa mit seinen voraussichtlichen Auswirkungen auf alle Nichtbeteiligten, besonders aber auf die Entwicklungsländer zu untersuchen. Die Bemühungen der USA um eine Wiedergewinnung der eigenen Stabilität und die Rolle, die sie bei diesen Verhandlungen den in Europa verbleibenden Truppen zugedacht haben, werden ebenso analysiert wie die Uneinigkeit unter den neun Mitgliedsländern

der EG. Die Furcht vor Japan, das von den USA mit ins Spiel und damit auf den Markt gebracht wird, ergänzt noch die durch europäische Egoismen geschwächte Position der Dritten Welt in diesem Positionskampf für die kommenden Jahrzehnte.

40 Millionen arbeitende Kinder in der Welt — Kinder als billige Arbeitskräfte; ein Mißstand, der immer noch nicht beseitigt ist. In: UNESCO-Kurier Jhg. 14 Heft 10 (Oktober 1973) S. 6—11.
Fußend auf einem Bericht des Internationalen Arbeitsamtes und der UNESCO-Studie „Recht und Verantwortung der Jugendlichen", wird hier eine Fülle von unglaublich erscheinenden Fakten geboten über die Lebensbedingungen der rund 40 Millionen (90 % davon in Entwicklungsländern) Kinder unter 14 Jahren, die überall in der Welt in Fabriken oder Landwirtschaftsbetrieben, in Restaurants oder als Straßenverkäufer trotz entsprechender gesetzlicher Verbote meist hart arbeiten müssen. Schwerpunkte dabei sind die Familienbetriebe und neuerdings verstärkt die Bauwirtschaft. Der Artikel beleuchtet sowohl die Gründe für den Kindereinsatz als auch weltweite Bemühungen um baldige Abhilfe.

Kirche und Ökumene

LANNE, EMIL OSB. **Le Mystère de l'Église et de son unité.** In: Irénikon Tome 46 Nr. 3 (1973) S. 298—342.
Eine sorgfältige Analyse der Erklärung der römischen Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae" wird einem analogen Hirtenbrief der griechisch-orthodoxen Bischöfe in den USA vom März dieses Jahres zur Seite gestellt. Beide werden in ihrer ekklesiologischen Verwandtschaft verglichen. Lanne meint, der orthodoxe Hirtenbrief sei mit von Prof. *P. J. Meyendorff* inspiriert unter dem Eindruck der Faith-and-Order-Konferenz von Löwen 1971, der er ebenso wie zwölf katholische Theologen angehört. Die Interpretation des römischen Dokuments geht von ihren Zitaten aus „Lumen gentium" und deren authentischer Kommentierung durch Mgr. *G. Philips* aus. Was die Einheit der Kirche als Institution betrifft, nehmen beide Dokumente gegenüber der Synthese-Ekklesiologie des Ökumenischen Rates dieselbe Position ein, nur daß die Orthodoxen die Einheit in ihrer Gemeinschaft verwirklicht sehen, beide mit Heraushebung des Priestertums. Der Unterschied liege hauptsächlich darin, daß die Orthodoxie die Unfehlbarkeit der konziliaren Gemeinschaft zuschreibt. Beide stellen den ÖR vor eine sehr ernste Frage.

GASSMANN, GÜNTHER. **Die Entwicklung der ökumenischen Diskussion über das Amt.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 22 Heft 4 (Oktober 1973) S. 454 bis 468.
Der wertvolle Überblick ersetzt für die laufende Diskussion über das kirchliche Amt fast eine Dokumentation. Er führt von der Faith-and-Order-Konferenz von Lausanne 1928 bis zur Arbeitstagung in Löwen 1971, deren Bericht auf einer weiteren Konferenz 1972 in Marseille als Zwischenbericht für die endgültige Redaktion überarbeitet wurde, die 1974 für die Fünfte Vollversammlung des ÖR in Djakarta erarbeitet werden soll. Im Mittelpunkt steht die Sakramentalität der Ordination, um das letzte Hindernis zu überwinden, das zwischen den Reformationskirchen und der römisch-katholischen bzw. der orthodoxen Kirche steht. Leider konnte die verheißungsvolle Verständigung der anglikanisch-katholischen Kommission von Canterbury noch nicht aufgenommen werden, von der man sich eine Lösung erhofft.

Personen und Ereignisse

Kardinal *François Marty*, der Erzbischof von Paris, hat anläßlich der letzten Vollversammlung des französischen Episkopats in Lourdes (3. bis 10. 11.), deren zentrale Themen die Erneuerung des Gebetslebens, die Gestaltung des priesterlichen Dienstes und eine Modifizierung des Statutes (personelle Verkleinerung und institutionelle Stärkung des künftig ohne die Kommissionsvorsitzenden monatlich tagenden 11köpfigen Ständigen Rates) waren, die Hoffnung geäußert, der Papst werde nächstes Jahr Frankreich besuchen und an der nächsten Vollversammlung der Bischöfe in Lourdes teilnehmen.

Der Präsident des ZdK, Kultusminister *Bernhard Vogel* (CDU), hat auf der letzten Vollversammlung des ZdK (2./3. 11.) angeregt, die christlichen Kirchen in der Bundesrepublik möchten sich noch vor der weiteren parlamentarischen Behandlung zu einer gemeinsamen Stellungnahme zum § 218 durchringen. Die Anregung Vogels wurde vom Vizepräsidenten des deutschen Bundestages, *Hermann Schmidt-Vockenhausen* (SPD), nachhaltig unterstützt.

Vom 23.—27. Oktober weilte Kardinal *Julius Döpfner* zu einem 5tägigen Besuch in Polen, während dem er mehrere Besprechungen mit polnischen Bischöfen führte. Den Auftakt dazu bildete der Empfang durch Kardinal *Wyszyński* in Gnesen. Neben Warschau, Gnesen, Posen und Krakau besuchte der Kardinal auch Trebnitz und Auschwitz. Noch während seines Aufenthaltes in Polen erhielt er Kenntnis von der Verweigerung der Einreiseerlaubnis zu den Feierlichkeiten des Sankt-Hedwig-Jubiläums (31. 10./1. 11.) in Ostberlin. Die Verweigerung der Einreisegenehmigung führte in der Bundesrepublik zu heftigen Protesten. Nach Presseberichten wurde das schroffe Vorgehen der DDR-Behörden auch von der SED-Spitze nicht einmütig gebilligt.

Am 12. November wurde der polnische Außenminister *Stefan Olszowski* vom Papst empfangen. Die „halboffizielle" Audienz dauerte 50 Minuten. Ihr folgte ein „Arbeitsgespräch" des Ministers und seiner diplomatischen Begleiter mit Erzbischof *Casaroli*, an dem auch, gegen die Usancen des Protokolls, der Botschafter Polens in Italien teilnahm. Der Vatikanbesuch Olszowskis wurde übereinstimmend als neuer Auftakt für Herstellung eines Modus vivendi zwischen Staat und Kirche in Polen und zur „Normalisierung" der Beziehungen zwischen der polnischen Regierung und dem Vatikan angesehen. Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen dürfte damit in Reichweite rücken. Doch ist bekannt, daß vor allem das neue polnische Schulgesetz mit der Einführung einer atheistisch ausgerichteten Halbtagsschule, die den kirchlichen Religionsunterricht stark behindert, zu neuen Auseinandersetzungen mit dem Episkopat geführt hat. Ebenso ist bekannt, daß der Plan der Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Vatikan bisher beim polnischen Episkopat auf starken Widerstand gestoßen ist. Es fiel auf, daß zur gleichen Zeit auch der Sekretär der polnischen Bischofskonferenz, Weihbischof *Bronislaw Dabrowski*, sich in Rom aufhielt und ebenfalls am 12. November vom Papst empfangen wurde.

Während einer Europareise Ende Oktober/Anfang November, während der er auch dem Papst einen Besuch abstattete, nahm der Erzbischof von Santiago de Chile, Kardinal *Raul Silva Henriquez* in mehreren Erklärungen gegenüber Pressevertretern zur gegenwärtigen politischen Situation in Chile und zur Rolle der Kirche unter den gegenwärtigen Umständen Stellung. Er versicherte nochmals, daß seitens der Kirche und durch ihn selbst alles unternommen worden sei, um einen Militärputsch zu vermeiden. Zum Sturz Allendes und den ihm nachfolgenden Ereignissen sagte der Kardinal gegenüber der italienischen Zeitung „Avenire": Gewisse Fakten, die jetzt entstanden seien, erklärten sich nicht aus dem, was jetzt ist, sie hätten ihre Ursache in der Vergangenheit, in einem immer beherrschenderen „ideologischen Sektierertum und in einem sich verschärfenden Bürgerkriegsklima". Zum gegenwärtigen Regime erklärte der Kardinal, die Kirche „weigere" sich, diesem seine „Rechtmäßigkeit zu bestätigen". Es sei nicht Aufgabe der Kirche, Regierungen anzuerkennen oder abzusetzen. Sie sei aber wie unter Allende zu praktischer Zusammenarbeit im Interesse des Landes bereit.

Der frühere Apostolische Vikar von Saigon, Bischof *Jean Cassaigne*, starb im Alter von 73 Jahren an Lepra. Der Bischof hatte sich bereits während seiner Amtszeit um die Betreuung der Aussätzigen gekümmert. Als er selbst leprakrank wurde, reichte er sofort seinen Rücktritt ein und lebte und arbeitete seitdem ganz unter den Aussätzigen.

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt der Leserinitiative Publik e. V., Frankfurt, bei. Wir bitten die Leser um freundliche Beachtung.

20. APR. 1974

13. SEP. 1974
14. OKT. 1974
30. OKT. 1974
9. JAN. 1975

13. JAN. 1975

18. APR. 1975
13. JUNI 1975

8. JULI 1975
8. NOV. 1977

17. 5. 78

13. MAI 1980

29. Okt. 1980

17. AUG. 1981

25. JAN. 1982

24.- (172 S.)